



# LUND UNIVERSITY

## Autonomi - realitet eller ideal?

von Gerber, Ylva

2014

[Link to publication](#)

*Citation for published version (APA):*

von Gerber, Y. (2014). *Autonomi - realitet eller ideal?* [Doktorsavhandling (monografi), Filosofiska institutionen].

*Total number of authors:*

1

### General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117  
221 00 Lund  
+46 46-222 00 00



# Autonomi

- realitet eller ideal?

Ylva von Gerber

FILOSOFISKA INSTITUTIONEN - LUNDS UNIVERSITET

Autonomi - realitet eller ideal?

# Autonomi

- realitet eller ideal?

Ylva von Gerber

© Ylva von Gerber

Filosofiska institutionen, Lunds universitet

ISBN 978-91-7623-093-0 (Tryckt publikation)

ISBN 978-91-7623-094-7 (Elektronisk publikation)

Tryckt i Sverige av Media-Tryck, Lunds universitet

Lund 2014



Intertek



341903



# Innehåll

Innehåll .....	1
1. Inledning.....	5
1.2. Kapitelöversikt.....	10
2. Autonomi - definitioner .....	19
2.1 Inledning .....	19
2.1.2 Kontext och språk .....	21
2.2 Autonomi – begreppets ursprung och historia .....	29
2.3 Autonomi inom tre olika kontexter .....	34
2.3.1 Statsrätten.....	34
2.3.2 Kant .....	39
2.3.3 Exempel från modern moralfilosofisk diskurs.....	47
2.4 Autonomi – två illustrationer .....	57
2.5 Sammanfattning och diskussion .....	59
3. Autonomi och moral – Kant .....	65
3.1 Inledning .....	65
3.2 Autonomins entré .....	68
3.3 Kant.....	78
3.4 Analogin med stater.....	91
3.5 Ideal människosyn .....	101
3.6 Realistisk människosyn .....	105

3.7 Sammanfattning och diskussion.....	111
3.7.1 Människosyn.....	113
3.7.2 Ansvar och autonomi.....	114
3.7.3 Ideal – realitet.....	116
3.7.4 Vilja eller välja.....	121
3.7.5 Kort konklusion.....	124
4. Personlig autonomi.....	127
4.1 Inledning.....	127
4.1.2 Problemställning.....	130
4.2 Den autonoma personen.....	137
4.2.1 PA – definitioner.....	139
4.3 Autonomi och kognitiva kapaciteter.....	151
4.3.1 Kognitiva kapaciteter.....	152
4.3.2 Kognitiva kapaciteter – realitet eller ideal?.....	161
4.3.3 Kognitiva kapaciteter – realiteter.....	167
4.4 Autonomi och handlingar.....	176
4.4.1 Handlingarnas betydelse.....	178
4.4.2 Kognitiva kapaciteter och handlingar.....	181
4.4.3 PA och genuint egna handlingar.....	184
4.5 Autonomi och människosyn.....	187
4.5.1 Realistisk eller ideal människosyn.....	189
4.6 Varför är autonomi så viktigt?.....	193
4.6.1 Mångfald.....	194



4.6.2 Perfektionsideal.....	195
4.6.3 Det goda .....	197
4.7 Sammanfattning och diskussion .....	198
Människosyn .....	201
Autonomins värde.....	202
Parasiterandet på perfektionsidealet .....	204
5. Vilja och val.....	207
5.1 Inledning .....	207
5.2 Vilja .....	212
5.2.1 Definitioner .....	213
5.3 Val.....	221
5.3.1 Definitioner .....	223
5.4 Sammanfattning och diskussion .....	229
6. Ansvar och autonomi.....	234
6.1 Inledning .....	234
6.2 Ansvar – definitioner .....	237
6.3 Ansvar och människosyn .....	241
6.4 Vari består ansvaret?.....	242
6.5 Ansvar och kunskap .....	248
6.6 Avslutning med konklusion.....	250
7. Autonomi – realitet eller ideal ?.....	253
7.1 Inledning .....	253
7.2 Kort sammanfattning .....	254

7.2.1 Kant .....	257
7.2.2 Personlig autonomi .....	260
7.2.3 Vilja och val.....	263
7.2.4 Ansvar.....	266
7.3 Diskussion och konklusioner.....	269
Realitet och ideal.....	269
Den egensinniga människan.....	272
Handlingen .....	273
Avslutning .....	275
Summary.....	278
Autonomy – ideal or reality? .....	278
Litteraturförteckning .....	286

# 1. Inledning

*Föreskriv dig en viss norm, en viss idealbild, vid vilken du alltid skall fasthålla såväl i ensamheten som i sällskap med andra.<sup>1</sup>*

EPIKTETOS

Vissa begrepp är otydliga till sin natur och kan referera till olika saker beroende på kontext. Själva definitionen av begreppet må vara en sak, vilket innehåll man fyller det med en annan. *Autonomi* är ett sådant begrepp. Genom att följa begreppet historiskt, via tre olika men till viss del överlappande betydelser av autonomi, tre kontexter inom vilket det används – den statsrättsliga, den kantianska och den samtida filosofiska – kommer i det föreliggande arbetet en analys av begreppet att göras. Syftet är att belysa likheter, olikheter och de otydligheter som finns samt att visa hur skillnaden mellan ett deskriptivt och ett normativt innehåll, om detta inte tydligt redovisas, kan resultera i en för filosofer fruktlös evighetsdiskussion. *Autonomi* är också ett relationellt begrepp; dels vardagligt, konkret – människor är sammanflätade med varandra genom olika sociala relationer och beroendeförhållanden, dels logiskt, begreppsligt – vilket kommer att illustreras med hjälp av en modell enligt vilken

---

<sup>1</sup> Epiktetos, s. 31, *Handbok i livets konst*, 1919. Citatet fångar andan i det som jag uppfattar att Kant menar att den autonoma personen *bör* göra, men är också centralt för en av detta arbetes huvudteser: autonomi är ett *ideal*, som man *väljer* (genom att fasthålla vid det) såväl i ensamhet som tillsammans med andra, vilket om det skulle komma att *realiseras* skulle resultera i en, som jag väljer att kalla, hyperautonom eller egensinnig människa. Mer härom i avslutningskapitlet.

en entitet (X) är autonom i förhållande till en annan entitet (Y) avseende en rättighet eller förmåga (Z). Denna modell (framgent betecknad X-Y-Z-modellen) går att tillämpa inom samtliga tre kontexter ovan.

Två frågeställningar kommer särskilt att uppmärksammas:

I. Den moderna diskussionen präglas av misstaget att gå från bör till är – ett omvänt naturalistiskt felslut om man så vill – då *personlig autonomi* skildras såsom någonting faktiskt, en psykologisk kapacitet som människor i olika grad besitter utan att evidens för att så skulle vara fallet ges. Det är lättare att finna evidens för motsatsen. Begreppet ter sig förment deskriptivt, men är i själva verket normativt; den moderna diskursen utgår, liksom många filosofiska tänkare dessförinnan har gjort, ifrån en *ideal* människosyn – hur människan skulle kunna eller *borde* vara beskaffad. Man tycks tänka sig att om människan *skulle kunna*, eller *borde*, vara eftertänksam, rationell eller självständig, så *är* och *kan* hon vara det.

Människans irrationalitet eller brist på förstånd bekräftas just av att hon, inklusive filosofer, trots evidens inte inser eller vill inse att människan inte är koherent, att hon inte enbart är rationell eller låter sig styras av förståndet, åtminstone inte så ofta; hon utgör således själv motbevis för det som hon försanthåller.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Det är sannolikt mer korrekt att beskriva människan såsom en (efter)*rationaliserande* än en rationell varelse, vilket kommer att tydliggöras längre fram i detta arbete.

Det är med andra ord inte alldeles självklart huruvida *personlig autonomi* handlar om teoretiska resonemang, hypoteser, ideal, eller om empiriskt fastställda fakta, realiteter, avseende människans autonomi. Detta är inte heller helt tydligt hos Kant, vilket leder fram till det föreliggande arbetets andra huvudfråga:

II. Kant kan å ena sidan läsas på ett sådant sätt att han ger uttryck åt en etisk teori – hypoteser, ideal om hur människan *bör* vara, vilket skiljer sig tydligt från när han skildrar människan såsom hon *är*.<sup>3</sup> Om Kant å andra sidan läses på ett sådant sätt att han avsåg att denna hans teori också skulle omsättas i praktiken, i *mundus sensibilis*, sällar han sig till det stora flertalet tänkare, idealister, utopister, som genom seklerna har ansett och anser att deras teorier är praktiskt genomförbara, om inte just nu så på en icke-tidsbestämd, längre sikt; vore människan bara lite mindre irrationell, lite mindre förutsägbart oförutsägbart, lite mindre styrd av sina känslor och impulser – det vill säga om människan vore vad hon inte är, så skulle hon i förståndets ljus kunna efterleva idealen.

---

<sup>3</sup> Kant, Immanuel, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (MAM)*, Akademieausgabe (Aa), Kants Gesammelte Schriften (KGS), Band VIII, s. 17:31-32 samt 18:1-5, 1786: "Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen doch endlich alles im Großen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll."

Man kan hos Kant, vilket kommer att göras tydligt i det kommande, å ena sidan skönja en realistisk skildring av människan, å andra sidan en idealistisk vägran att tro att människan enbart skulle vilja leva i detta tillstånd; Kant anser att människan vill någonting mer, liksom många andra. Om man väljer att läsa Kant enligt det första förslaget ovan – att hans teori beskriver vad som vore möjligt för människan i idévärlden, *mundus intelligibilis*, eller i det möjliga ändamålets rike som han benämner det, där ingen moralisk princip skulle komma i konflikt med en annan och där alla medlemmar skulle resonera på samma sätt i moraliska frågor då de alla vore lika (förnuftiga) – kan man anse att hans resonemang håller ihop och att autonomi är relevant. Denna möjliga tolkning av hans teori verkar vara det rimligare alternativet – dels för att hans teoribygge skall hålla ihop, dels med tanke på den filosofiska betydelse som Kant tillmätts; gör man inte denna tolkning är utgångspunkten för hans filosofiska arbeten egentligen inte annorlunda än många av hans för- och efterkommandes.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Min tolkning erhåller visst stöd av vad Marina Oshana skriver i *Personal Autonomy in Society*, s. 4-5 samt s. 11, 2006: "Non-naturalist theories all require something to be true of autonomous persons that cannot be known empirically. Immanuel Kant's notion of autonomy is non-naturalistic in so far as it links autonomy with a state of metaphysical freedom unobtainable in the empirical world." Hon fortsätter: "The rational will, or the will of a rational individual, however, is a will that selects only those acts which conform to the moral law. Because autonomous agents are rational, and *are all the same* to the extent that they are rational, they will not hold opposing views about what morality necessitates unless their judgment is confused. [...] acting autonomously is construed as acting from principles that one *would* consent to as a free and equal being." (mina kursiveringar); det inskjutna citatet kommer från Hill, Thomas, "The Autonomy of Moral Agents", *Encyclopedia of*

För att begripliggöra hur autonomi skulle kunna förstås är det ävenledes viktigt att betona skillnaden mellan moral såsom *praktik* och såsom *teori*. Om moral definieras på ett sådant sätt att det utgöres av att man följer sedvänjorna i det omgivande samhället krävs inte mycket autonomi. Men man kan också anse att moral är någonting annat eller mer som kan formuleras såsom en etisk teori, en hypotes, varigenom autonomi kan komma att ses som centralt.

Vid läsningen kan det vara till hjälp att komma ihåg skillnaden mellan *ideal* – vad man kan tänka sig, och *realitet* – vad man empiriskt kan säga om världen. Avhandlingen är prövande och resonerande skriven, med respekt för den kunskap som de som kritiserats besitter; det är kanske främst deras perspektiv som skiljer sig från författarens – vad de försanthåller, deras föreställningar om världen och om människan. Den välvillige läsaren ges möjlighet att själv reflektera då det inte alltid kommer att ges några svar på de frågor som ställs.<sup>5</sup> Kortare citat och referat på tyska kommer att återges i huvudtexten med svensk översättning i fotnoterna, när översättningar från tyska har använts i huvudtexten redovisas det tyska originalet i fotnoterna; svenska och engelska citat har lämnats som de är, om än med kommentarer i noterna.

---

*Ethics*, Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (eds), New York, 1992

<sup>5</sup> Detta sagt som en förklaring till läsaren eller som Popper uttrycker sig: "(These remarks are intended to suggest certain problems rather than to give solutions. [...])", Popper, K.P., *The Open Society and its Enemies*, s. 68, 1989

Härnäst kommer en kortare översikt över arbetets olika delar och de centrala problemställningarna att ges, varigenom det också kommer att bli tydligt vilka teser som drivs. Måhända kan en hänvisning till Kant vara på sin plats; för att underlätta tänkandet har han formulerat sig som följer:

Deraf kommer det att jag, då jag talar, alltid börjar med att förbereda läsaren eller åhöraren på det jag vill säga, derefter visar jag honom målet dit jag vill komma, och slutligen visar honom tillbaka till det, *hvarifrån* jag utgått – utan vilka båda hänvisningar talet saknar sammanhang och jag nödsakas, då jag skall förena det förra med det sednare, fråga mina åhörare eller mig sjelf i tysthet: Hvar är jag? Hvarifrån gick jag ut?<sup>6</sup>

## 1.2. Kapitelöversikt

Det nästkommande kapitlet, **2. Autonomi – definitioner**, ägnas åt begreppets ursprung, hur det har definierats och definieras inom de tre kontexter som skall studeras; den statsrättsliga – ursprungsbetydelsen, den kantianska – begreppet gör entré (moral)filosofiskt och den personliga autonomi – som är vad man refererar till inom den samtida diskussionen.

De tre begreppen kan kortfattat beskrivas som följer:

SA – statsrättslig autonomi, vilket numera kan definieras som ”självstyre” i högre eller lägre grad inom en (del)stat, region eller provins inom eller i relation till en ”moderstat”. SA:s oavhängighetskomponent, oberoendet, den statsrättsliga ursprungsbetydelsen som handlade om grekiska stadssta-

---

<sup>6</sup> Kant, Immanuel, Om Själens Förmåga att genom Blotta Föresatser Blifva Herre öfver Sjukliga Känslor, 1796



ter, blir hos Kant (KA) människans suveränitet, i överförd bemärkelse av ordet; det ter sig tydligt att Kant lånar vad han behöver både från Platon och från det statsrättsliga språkbruket, inte minst från Samuel von Pufendorf<sup>7</sup>. Autonomi gör, enligt Kant, människan duglig att vara medlem i ett *möjligt* ändamåls rike och att själv stifta de lagar som hon samtidigt väljer att underkasta sig. Den personliga autonomin (PA) påstås vara ett psykologiskt, eller empiriskt, begrepp och är förment deskriptivt. Men PA:s kantianska eller antika proveniens, de tysta normativa antaganden som görs, och svårigheterna att motivera *varför* autonomi är viktigt dessa båda förutan ger vid handen att PA knappast enbart handlar om människans kognitiva kapaciteter eller (rätten till) självbestämmande, vilken i sin tur i vissa sammanhang kan villkoras av om huruvida människan besitter de kognitiva kapaciteterna ifråga. Genom två olika illustrationer kommer de tre begreppens likheter och skillnader att åskådliggöras, likväl som en minsta gemensam nämnare att presenteras.

**Kapitel 3. Autonomi och moral – Kant kommer främst att betona skillnaden mellan det *möjliga*, i texten genomgående använt i bemärkelsen vad man kan tänka sig – det *ideala*, och det *görliga*, i texten avses genomgående det praktiskt genomförbara – det *reala*, vilket skulle kunna ses som**

---

<sup>7</sup> Vid läsningen av Kant fann jag att jag hade läst någonting liknande tidigare och insåg efter viss kontemplation att det handlade om Samuel von Pufendorf; denna förbindelse mellan Kant och Pufendorf kommer att uppmärksammas längre fram i arbetet. Mitt eget sätt att åskådliggöra Kants autonomiuppfattning – att föreställa sig människan med mångahanda viljor såsom en stat, se kapitel 3 – påminner dessutom, med vissa relevanta skillnader, om Platons skildring av staten som en organism.

centralt hos Kant. Vid läsningen av honom görs ofta en olycklig sammanblandning, vilket är betydelsefullt att understryka inför det föreliggande arbetets tolkning av Kant där en sådan undviks.<sup>8</sup> En praktisk filosofis uppgift handlar, enligt Kant, inte om att ”uppställa antaganden om orsakerna till det som *sker* utan lagar för det som *bör ske*, oavsett om det aldrig sker.”<sup>9</sup> Om man tolkar Kant på samma sätt som man (standard-) tolkar till exempel John Rawls’ teori om rättvisa – den är inte någonting reallt eller i praktiken genomförbart, utan en teori – skulle sannolikt en del missförstånd kunna undanröjas. Arbetet syftar för övrigt ingalunda till att redogöra för Kants samlade filosofiska

---

<sup>8</sup> *Idealt* sett är alla människor i moraliskt hänseende likadana i ett *möjligt* ändamåls rike (som Kant föreställer sig att människan *skulle kunna* bli medlem i), vilket gör att många av de problem som samtida uttolkare av Kant för fram inte egentligen behöver utgöra några problem och att de argument som ibland anförs mot hans moralteori lättare kan bemötas. Mer om detta längre fram.

<sup>9</sup> Kant, s. 52, 1997; ”In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu thun ist, Gründe anzunehmen von dem, was geschieht, sondern Gesetz von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht (...)”, KGS, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), bd IV, s. 427:1-3, 1903. Bristen på insikt om skillnaden mellan det *ideala* och det *reala* rymmer förmodligen också upprinnelsen till missuppfattningen att Kant påstår ”bör implicerar kan”; Kant är dock tydlig med att betona att det människan bör göra handlar om vad hon idealt sett *skulle kunna* göra om hon enbart vore medlem i ett möjligt ändamåls rike (*mundus intelligibilis*), men eftersom det är skillnad mellan vad som går att tänka sig – *skulle ha* – och vad som *faktiskt* är möjligt och då människan samtidigt är medlem i ”*mundus sensibilis*” får man (Kant) nöja sig med ett *bör*. Påståendet att ”bör implicerar kan” kan visserligen begreppligt sett äga sin giltighet men då det som regel inte är den begreppsliga aspekten som avses borde man således, enligt mitt förmenande, snarare hävda att ”bör implicerar *skulle kunna*”. Men då detta inte är riktigt relevant avseende detta arbetes undersökning av autonomibegreppet får denna diskussion hänföras till ett annat sammanhang.

verk utan fastmer att följa begreppet *autonomi* inom skilda kontexter, ävenså hos honom och att därigenom redogöra för dess (eventuella) relevans för moralen.

Någonting som också kommer att göras tydligt, genom jämförelser med vad Pufendorf har skrivit, är att Kants moralteori i stor utsträckning ligger mycket nära naturrättsliga tankegångar om än med vissa för ändamålet relevanta modifierationer. Man återfinner hos Kant, såsom har nämnts ovan, även tankegoods från Platon.

Ett möjligt problem med Kants teori handlar dock varken om om vad som skulle kunna sägas vara möjligt eller görligt, eller om att den lånar vad den behöver från naturrätten, utan om att hans moralteori delvis utgår ifrån (den fria) viljan, istället för (det fria) valet, även om han också poängterar att människan *väljer* hur hon skall handla. Även om viljan hos Kant utgöres av praktiskt förnuft *skulle* man *kunna* definiera viljan, det *att* vilja, som en känsla, medan valet *skulle kunna* ses som en handling, Handlingen ter sig som en mer stabil bestämningsgrund för moralen, som ju ytterst handlar om vad människor bör *göra*.

I kapitlet om den samtida filosofiska autonomidiskursen, **4. Personlig autonomi**, kommer det att tydliggöras att PA är tryfferad med normativitet, trots att begreppet tycks deskriptivt och beskriver eller uttrycker någon sorts visshet om människan sådan hon *är*. De krav som personlig autonomi tycks ställa på människan i form av självkänedom, självreflektion, förmåga till kritiskt tänkande, självbehärskning med mera är kanske orimliga att leva upp till och därför något som bör hänföras till det ideala; det realistiska

är någonting annat och det är viktigt att man är tydlig på den punkten. Dock sker en glidning inom PA – de förment deskriptiva utsagorna om människan bör i själva verket snarare förstås som normativa antaganden om henne.

Denna otydlighet hos PA gagnar varken de teorier eller idealföreställningar om människan som den utgår ifrån, då dessa tycks betraktas såsom någonting *faktiskt* – människan *vill* vara autonom, *vill* hållas ansvarig, eller den *praktiska realiteten* då dessa idealföreställningar appliceras i konkreta sammanhang som om det låg inom det för människan *görligas* gräns att vara autonom.

Rent konkret kanske PA snarast refererar till olika kognitiva förmågor eller psykologiska egenskaper och rätt till självbestämmande (*de jure*-autonomi<sup>10</sup>). Denna rättighet villkoras i sin tur av att de psykologiska kapaciteterna föreligger, oberoende av idealföreställningar om ens skyldigheter gentemot sig själv (eller gudarna), hur ens vilja kan vara fri eller om det finns ett autentiskt ”själ”. Dock tycks man inom diskussionen om PA inte ägna sig åt att *teoretiskt* försöka att beskriva olika tänkbara scenarier som *skulle kunna* bli fallet utifrån den människosyn som man i tysthet förutsätter, utan fastmer att också söka ett *praktiskt* resultat, eller en *praktisk* tillämpning, och då kanske det vore rimligt

---

<sup>10</sup> Oshana, Marina, *Personal Autonomy in Society*, s. 8, 2006: ”A robust, not-merely-hypothetical capacity for global self-government may suffice for having the right to autonomy (for *de jure* autonomy) as well as having the capacity for locally autonomous choice.” Oshana använder begreppet *de jure* för att beskriva just *rätten* till autonomi; jag anser att det för detta arbete är både relevant och på ett utmärkt sätt illustrerar vad som avses.

att använda för detta ändamål mer lämpade begrepp som inte är besmittade med tysta värderingar som riskerar att leda till en evighetsdiskussion.

Det kommer också att ges exempel på de autonoma handlingarnas eventuella betydelse för den *personliga autonomi* och de bekymmer som detta kan leda till, varefter relationen till KA återigen kommer att bli föremål för diskussion, eftersom PA, omedvetet, behöver låna delar av KA för att kunna motivera varför och på vilket sätt handlingar har betydelse. Huruvida autonomi eller utövandet av den kräver att vissa *yttre* faktorer föreligger kommer också att diskuteras.

De båda nästkommande kapitlen, 5 och 6, kan läsas kursivt, då de i första hand spinner vidare på trådar från själva huvudspåret om autonomibegreppet, även om det som behandlas har relevans för frågeställningar och antaganden som har belysts i de föregående kapitlen.

Såsom nämndes ovan finns det åtminstone ett bekymmer med Kants moralteori som handlar om betoningen av viljans betydelse. Kapitel 5. **Vilja och val** kommer att försöka att visa varför det fria *valet* snarare än den fria *viljan* skulle kunna utgöra fundamentet i en moralteori och varför denna skillnad kan vara (moral)filosofiskt relevant.

Kant menar inte att människan skall försöka att förneka impulser eller känslor utan att hon genom viljan, vad som kommer att benämnas dess subjektivt-objektiva egenskaper, kan skapa en distans till dem och att inte låta dem fälla avgörandet för hur hon skall handla. Men om vilja definieras

som en känsla blir inte bara Kants syn på människan som den rationellt förnuftige aktören, som fattar egna beslut och väljer självständigt, något problematisk.

Moral utgörs ytterst av handlingar, vad man väljer att göra eller vilken person man strävar efter att bli, inte av önsningar, känslor, lust eller vilja. Handlingar har dessutom fördelen att de är observerbara till skillnad från vad som pågår inom människan. För Kants vidkommande vore det förmodligen lämpligare att utgå ifrån att betona det fria *valet* än den fria viljan, då han härigenom skulle kunna undvika diskussionen om hur viljan kan vara fri eftersom valet, om det definieras såsom en handling, inte enbart som ett beslut inom en, är någonting iakttagbart, något *faktiskt*, till skillnad från viljan, och därmed lämpligare att ha som utgångspunkt för en moralteori.

För att komma ur evighetsdiskussionen om hur viljan kan vara fri föreslås därför i detta kapitel att man koncentrerar sig på valet snarare än viljan; vad människor väljer att göra oberoende av hur detta val kom till stånd. Varför behöver man viljan som förklaringsgrund till varför människor gör som de gör? Man skulle ju kunna tänka sig att det som (moraliskt sett) är betydelsefullt är att en handling *faktiskt* har utförts och inte bekymra sig om varför. För övrigt kan människor oftast inte göra reda för sina handlingar – förklaringarna kan ses som rena fantasier – de vet inte med bestämdhet varför de valde att handla som de gjorde. Det är dessutom inte ovanligt att människor gör sådant som de inte *vill* när de utför själva handlingen, men de har *valt* att göra detta något och står beslutsamt fast vid sitt *val*.

Ytterligare ett par frågeställningar avseende viljan kommer att uppmärksammas: Kan man anse att människan moraliskt sett skulle kunna bedömas utifrån vad som händer i hennes huvud, vad hon tänker, känner eller *vill*? Och på vad grundar sig antagandet att människors handlingar på något relevant sätt uttrycker vilka de är, deras (djupaste) karaktär? Kan svaret på sistnämnda fråga ha att göra med att det, såsom existencialisterna hävdar, är i handlingen som ens "sanna", autentiska "själv" återfinns?

Det därpå följande kapitlet **6. Ansvar och autonomi** hänger delvis ihop med det föregående då vilja, eller intention, har betydelse för synen på ansvar. En viktig skillnad i synen på ansvar är den mellan det prospektiva respektive det retrospektiva ansvaret. Både Pufendorf och Kant betonar människans ansvar för vilken handling hon *väljer* att utföra (eller underlåter att göra). Ansvaret inom KA är i huvudsak prospektivt, medan det inom PA främst tycks vara retrospektivt.

Det är *frivilligheten* som oftast betonas när man vill hålla människan (moraliskt eller juridiskt) *ansvarig* för de handlingar hon utför. Men vad människan, i någon utsträckning, kan anses ha kontroll över är det som borde vara relevant; normalt sett har man inte full kontroll över en handlings resultat, även om vissa konsekvenser är mer eller mindre förutsebara, och därmed kanske man inte heller kan anses ansvarig för dem (även om man *faktiskt* hålls ansvarig just för de konsekvenser som en handling resulterar i). Det är dock oftast inte godtagbart att frånhända sig ansvar på grund av till exempel okunnighet, att man har *valt* att vara

eller förbli okunnig, då människan ses som förmögen att, med hjälp av sina förståndsgåvor, skaffa sig bland annat självkänedom och kunskap, och därmed också att *välja* huruvida hon skall förbli okunnig, känslö- eller impulsstyrd. Människan anses kunna bedöma vad hon kan påverka och inte, och att inse skillnaden!

Vidare kommer synen på ansvarets placering att diskuteras. En handling skulle å ena sidan kunna delas upp i intention, handling och konsekvens, å andra sidan ses som en helhet, men det som moraliskt, ansvarsmässigt, sett borde vara betydelsefullt skulle kunna vara *att* en handling har utförts *inte varför*, vilket i sin tur måhända kan motiveras utifrån tanken att det som människor säger inte utgör den bästa bedömningsgrunden för deras karaktär, däremot deras handlingar.

För att undvika långsökta förklaringar eller ursäkter retrospektivt till vad som har gjorts eller har hänt skulle det prospektiva ansvaret kunna erbjuda en utväg; det man väljer att göra är ju samtidigt det man väljer att inte göra – ansvaret kanske borde placeras här. Man undviker härigenom också psykologiska diskussioner eller spekulationer om vad som föranledde valet att handla eller att underlåta att göra det.

Det väsentliga innehållet i det föreliggande arbetets avslutande kapitel 7. **Autonomi – realitet eller ideal?** kan, liksom för hela arbetet, sammanfattas med det inledande citatet från Epiktetos.



## 2. Autonomi - definitioner

[d]efinierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.<sup>11</sup>

FRIEDRICH NIETZSCHE

### 2.1 Inledning

*Autonomi* refererar till ganska skilda föremål eller företeelser, även om man skulle kunna säga att ”självstyre” i något hänseende är vad som åsyftas och förefaller kunna betyda många olika saker beroende på kontext; begreppet skulle måhända kunna beskrivas såsom ett paraplybegrepp under vilket många olika betydelser rymms.

Avsikten med denna del av det föreliggande arbetet är att genom definitioner försöka att avgränsa autonomibegreppet från andra begrepp. Tre versioner av *autonomi* kommer i detta kapitel att granskas – den statsrättsliga (ursprungs betydelsen), den kantianska (begreppet gör entré i den moral-filosofiska kontexten) samt den personliga autonomin (som oftast är vad man refererar till inom den moderna diskussionen). Genom att följa begreppet inom dessa tre kontexter, tre olika men till viss del överlappande betydelser av *autonomi*, är förhoppningen att åskådliggöra om och i så fall på vilket sätt *autonomi* har relevans för moralen och i vidare

---

<sup>11</sup> Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogi der Moral*, kap. 4, § 13, ”Zweite Abhandlung: ’Schuld’, ’Schlechtes Gewissen’ und Verwandtes, Leipzig, C. G. Naumann, 1887. (Fritt översatt: ”Endast det som saknar historia kan definieras”)

mening för filosofin, samt att föreslå ett par begrepp som skulle kunna vara mer precisa och fruktbara än *autonomi* inom vissa områden.

Definitionen av den statsrättsliga autonomi (SA) är relativt oproblematiske, likaså den kantianska (KA), medan definitionen av den personliga autonomi (PA) till viss del är obegriplig, vilket kommer att bli tydligt i det följande. PA avser psykologiska egenskaper, men såsom begreppet används inom den filosofiska diskursen är det otydligt om det är *ideala* eller *empiriskt fastställda* mänskliga kapaciteter som avses. Det skulle dessutom vara möjligt att ersätta begreppet *personlig* autonomi dels med självbestämmande, som både är teoretiskt och praktiskt till sin natur, dels med begreppet kritiskt tänkande, som inte med nödvändighet måste manifesteras i praktisk handling.<sup>12</sup> Det kanske också kan vara värt att komma ihåg ett par krav som i korthet kan ställas på en (god) definition – att den *bör* vara precis och fruktbar. Carnap skriver:

By an explication we understand the transformation of an inexact, prescientific concept, the explicandum, into an exact concept, the explicatum. The explicatum must fulfil the requirements of similarity to the explicandum, exactness, fruitfulness and simplicity.<sup>13</sup>

Syftet med explikation är att göra mer eller mindre inexakta begrepp mer exakta. Carnap fortsätter:

---

<sup>12</sup> Man kan prova att ersätta begreppet personlig autonomi närhelst det dyker upp i en modern kontext med antingen det ena eller det andra begreppet eller båda och se om det klarnar!

<sup>13</sup> Carnap, Rudolf, s. 1, *Logical Foundations of Probability*, 1950

The explicandum may belong to everyday language or to a previous stage in the development of scientific language. The explicatum must be given by explicit rules for its use, for example, by a definition which incorporates it into a well-constructed system of scientific either logicimathenathical or empirical concepts.<sup>14</sup>

Huruvida ovanstående låter sig göras avseende autonomibegreppet kommer att bli tydligt i det följande.

### 2.1.2 Kontext och språk

Autonomibegreppet används inom skilda områden och är fyllt med ett innehåll som på väsentliga punkter skiljer sig åt områdena emellan. Det är med andra ord inte särskilt kontroversiellt att hävda att *autonomi* förstås såsom eller uppfattas på olika sätt inom skilda kontexter, då det råder enighet härom. Men om ett begrepp betyder olika saker beroende på kontext vore det önskvärt om det explicit angavs hur begreppet skall förstås, vad det innefattar, hur det bör tolkas och varför det är relevant inom respektive kontext för att lättare undvika missförstånd och för att vara så klar och tydlig som möjlig. På denna punkt är Ruth Lapidoth föredömlig då hon i sin bok *Autonomy: Flexible Solutions to Ethnic Conflicts*, för att i sin framställning undvika begreppsförvirring, poängterar följande:

As shown below, in the area of jurisprudence and political science autonomy has various meanings. To avoid confusion when considering these numerous notions, it may be helpful to keep in mind the difference between the *concept* and *conceptions*. While there is general agreement on the basic *concept* of autonomy, there are many *conceptions* of this *concept*, that is, differing views on its interpretation. The term, especially as an adjective (autonomous), is often used fairly

---

<sup>14</sup> Ibid., s. 3

loosely to describe the quality of having the *right* to decide or act at one's own discretion in certain matters.<sup>15</sup>

Lapidoth nämner inte begrepps kontextvariationer utan skiljer på begreppet respektive hur detta uppfattas; dock är det väl på sätt och vis just de olika uppfattningarna av begreppet inom olika kontexter som skiljer sig åt – vilket innehåll man fyller ett begrepp med. Detta är inte oviktigt då ett begrepp med alltför mycket innehåll, alltför många referenser (eller tolkningsmöjligheter), tenderar att samtidigt bli innehållslöst, att sakna referenser. Härmed inte sagt att ett begrepp inte får utvecklas och fyllas med nytt och varierande innehåll men det skulle vara mer behjälpligt om *autonomi* (eller för den delen andra liknande paraplybegrepp) ersattes av mer precisa begrepp när så vore lämpligt, vilket också kommer att prövas längre fram i detta kapitel.

Det som begreppet från början refererade till tycks sakna relevans för det som man diskuterar idag även om vissa ”restprodukter” finns kvar (se bilderna under 2.4 där detta förklaras). Begreppet *personlig* autonomi, som avser psykologiska egenskaper, kan, vilket kommer att tydliggöras längre fram, bland annat förstås såsom eller förklaras med hjälp av en kognitiv förmåga att kritiskt tänka igenom sina göranden och låtanden, autenticitet – att styras av sitt *sanna* ”själv”, integritet eller koherens, vilket den statsrättsliga tolkningen av begreppet knappast kan sägas göra – ”självstyre” är i detta fall tillräckligt. Om man försöker sig på en tolkning inom den kantianska kontexten, vilket kapi-

---

<sup>15</sup> Lapidoth, Ruth, s. 29, *Autonomy: Flexible Solutions to Ethnic Conflicts*, 1997; (mina kursiveringar)

tel 3 kommer att ägnas åt, kanske ”självstyre”, just i den statsrättsliga bemärkelsen, om än omtolkat av Kant, ganska väl beskriver vad det handlar om. Det tycks emellertid som om *autonomi* avseende de grekiska statsstaterna, eller för den delen autonoma stater än idag, har få beröringspunkter med *personlig* autonomi. Frågan är om det ens finns en minsta gemensam nämnare kvar i begreppet? Om så, vad utgörs den av? Ett försök att besvara dessa båda frågor kommer att göras, bland annat med hjälp av de nyss nämnda illustrationerna.

Det finns dock några grundläggande funderingar angående språket som kan vara värda att genomgående i detta kapitel ha i åtanke. Varför talar människor med varandra? Eller, för att formulera det på ett annat sätt, vad har språket för funktion? Då avsikten inte är att göra en fullständig språk-historisk eller språkfilosofisk utläggning utan att fånga upp det som i sammanhanget är relevant att poängtera avseende språket skulle en möjlig utgångspunkt för att försöka att besvara dessa båda frågor, men också för detta kapitel, kunna bestå i de tankar som Samuel von Pufendorf<sup>16</sup> hade om människans språkförmåga; denna skulle enligt honom ses som ett tecken på att ”hon av naturen har blivit bestämd för ett liv i gemenskap med andra.”<sup>17</sup> Han beskriver de förpliktelse som språket medför som följer:

---

<sup>16</sup> Pufendorf, Samuel, s. 108, *Om de mänskliga och medborgerliga plikterna enligt naturrätten i två böcker*, 2001. Det intressanta med detta verk är bland annat att Pufendorf behandlar, om än kortfattat, det mesta som har varit och fortfarande är föremål för diskussion inom den (praktisk-) filosofiska verksamheten alltsedan det skrevs.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 108

[...] de som använder samma språk är skyldiga att använda samma ord om samma sak i enlighet med gällande språkbruk. [...] och därför bleve språkanvändning meningslös, om alla hade sina egna, efter eget godtycke valda ord för allting. Det är alltså nödvändigt att det bland dem, som använder samma språk, finns en tyst överenskommelse att beteckna en viss sak med ett visst ord och inte med något annat. Ty utan samförstånd beträffande en enhetlig tillämpning av språkljuden vore det omöjligt att med ledning av annans tal förstå vad han menar. [...] man bör framställa sina tankar för en annan i en sådan språkform, att denne kan uppfatta dem fullkomligt klart.<sup>18</sup>

För att det inte skall bli fullständigt meningslöst med mänskligt tal kan det således vara på sin plats att de ord man använder refererar till samma sak, att de avgränsas från andra begrepp och att man gör tydligt vad som avses. I sin bok *Tankens vindlar* spinner Peter Gärdenfors vidare på dessa språktrådar, men nämner också språkets sociala funktion som utgöres av ”att skapa *emotiva* band mellan individer.”<sup>19</sup>

*Varför pratar vi? Vilken är språkets grundläggande funktion? Det finns ett näraliggande svar: Vi använder språket för att informera varandra om hur världen ser ut. Men andra teorier säger att det inte alls är självklart att detta var språkets ursprungliga funktion. Språkets sociala roll har förmodligen varit viktigare.*<sup>20</sup>

Om människor har möjlighet att genom språket informera varandra tycks det naturligt att denna information bör vara så precis som möjligt så att mottagaren av informationen förstår vad man refererar till. Gärdenfors fortsätter:

---

<sup>18</sup> Ibid., s. 109, 2001

<sup>19</sup> Gärdenfors, Peter, s. 25 *Tankens vindlar*, 2005; Gärdenfors citeras då han på ett, för detta arbetes syfte, tillräckligt (omfattande) sätt, beskriver de delar av en långt större språkfilosofisk diskussion som jag här vill lyfta fram.

<sup>20</sup> Ibid., s. 13, 2005

Vad skiljer då ett *språk* från de signaler som djur använder när de kommunicerar? En avgörande skillnad är att signaler bara handlar om det som är *närvarande* i djurets omgivning. [...] Med ett språk kan man däremot uttrycka sig om saker som inte är här och nu eller som inte ens finns. [...] Signaler handlar om världen runtomkring, medan språket ofta handlar om vår *inre* värld. Dvs. våra föreställningar, minnen, planer och fantasier. Språket bygger på *symboliska* uttryck som har en referens.<sup>21</sup>

Målet med mellanmänsklig kommunikation kanske inte enbart utgöres av att skapa emotiva band eller av att utbyta signaler utan fastmer av att faktiskt överföra information från en hjärna till en annan och då är det knappast kontroversiellt att uppmana till att tydligt redogöra för vad man avser med olika begrepp, hur de skall förstås inom respektive kontext eller, kanske att föredra om behov föreligger, bytas ut mot andra mer precisa begrepp så att informationsutbytet blir fruktbart. En av språkets fördelar är att denna typ av kommunikation, till skillnad från kanske gester eller visslingar, gör det lättare att samarbeta, vilket inte minst akademiskt sett borde ses som en dygd.

Gärdenfors poängterar vidare att en dialog förutsätter att de som utbyter tankar har vissa gemensamma föreställningar om hur världen är beskaffad men också att det är avsikten med vad som sägs som är det viktiga, inte hur det sägs – språket är blott ett redskap.<sup>22</sup> Dock ligger meningsbärande beståndsdelar ofta implicit i språket även om filosofer, enligt Gärdenfors, ”har försökt att formulera nödvändiga och tillräckliga villkor för att bestämda begrepp ska gälla, men

---

<sup>21</sup> Ibid., s. 13-14, 2005

<sup>22</sup> Ibid., s. 173-174, 2005; i detta fall utgår jag ifrån att Gärdenfors inte avser språkets sociala betydelse utan just att utbyta tankar.

utanför matematikens område har dessa försök i regel visat sig misslyckade. Svårigheterna med en sådan uppgift visar hur mycket av vår kunskap om ordens betydelse inte kan formuleras explicit.”<sup>23</sup> Även Andrews Reath tar i sin bok *Agency and Autonomy in Kant’s Moral Theory*, som ett försök att förklara hur Kant kan anse att människan är autonom och fri att stifta sina egna lagar och att hon samtidigt är bunden av de lagar som finns inom en viss social kontext, upp de tysta antaganden och regler som finns beträffande språket; i detta fall som ett exempel på hur språkliga regler faktiskt kan skänka frihet.

Are speakers 'bound' by linguistic rules in a way that limits their freedom? Do the rules of a language restrict my ability to express my thoughts and communicate them to others? Clearly not, since they make expression and communication possible in the first place. When I follow the rules of language, I have accomplished something that is recognizable by others. I have said something, made sense, conveyed a thought. The possibilities are more elaborate when further rules and standards are in place. By conforming to the relevant rules, one can say something that is recognizable as an apology or a reproach, an act of encouragement or consolation. [...] Presumably the same rules and standards that the speaker follows are employed by others in the linguistic community to recognize, interpret and evaluate his or her activity. Thus they must share, and the speaker must presuppose that they share, the same basic understanding of and ability to apply these rules.<sup>24</sup>

Huruvida Reaths tankar kring språkliga regler förklarar eller löser det som han ser som ett dilemma hos Kant – att samtidigt vara autonom och bunden av vissa regler – kommer att diskuteras mer utförligt i kapitel 3, men det han

---

<sup>23</sup> Ibid., s. 79-80, 2005

<sup>24</sup> Reath, Andrews, s. 176-177, *Agency and Autonomy in Kant’s Moral Theory*, 2006



också vill poängtera är att gensvaret från andra kan ses som ett tecken på om man har följt de (outtalade) regler som finns. Om människor låter en förstå att vad man har sagt är obegripligt eller om de uppfattar vad som har sagts på ett sätt som man inte avsåg kan detta ses som ett tecken på att man inte har hörsammat (de tysta) språkreglerna. Dessa regler begränsar vad som är fattbart eller möjligt att göra – ens tankar kan enbart kommuniceras genom att man följer relevanta regler.<sup>25</sup> Har man väl gjort detta så har man ”accomplished something and has the *right* to certain responses from others who share the same system of norms [...] that they respond as prescribed by a further rule of the practice (accept the apology [...], show gratitude [...]) and so on.”<sup>26</sup>

För att anknyta till Gärdenfors tanke ovan om begrepps *referens*; vad *refererar* begreppet *autonomi* till, vad åsyftas? Oftast framgår det av kontexten vad som avses – man avser exempelvis inte statsstaters självbestämmande inom den medicinsk-etiska kontexten, men det tycks finnas en minsta gemensam nämnare, någon betydelsebärande restprodukt eller komponent som är gemensam: vad består denna i? I hur människan stiftar sina moraliska lagar eller kanske i en kognitiv förmåga? Vilka föreställningar om begreppet föreligger? Vilka implicita antaganden finns att blottlägga? Det som *autonomi* refererar till inom statsrätten,

---

<sup>25</sup> Ibid., s. 177, 2006

<sup>26</sup> Ibid., s. 177, 2006, (min kursivering); detta rättighetsanspråk tycks utgå ifrån att man har fullgjort sina skyldigheter avseende att följa (de outtalade) språkregler(na). Detta hörsammande eller snarare bristen därpå kommer att få betydelse längre fram i arbetet då utgångspunkten för diskussionen om PA, det vill säga vissa tysta filosofiska eller normativa antaganden som PA bottnar i, inte delas av författaren.

inom Kants filosofi respektive inom en modern filosofisk kontext skiljer sig åt – alla talar om autonomi – men gör de det?

Det finns en så kallad *toleransprincip* hos Carnap, som kan tydliggöra de sociala förpliktelser som kommer med språket och som dessutom skulle kunna sägas fånga upp det som både Pufendorf och Reath ovan poängterar: ”Inom logiken finns ingen moral. Var och en skapar sin egen logik, det vill säga sin språkform efter eget godtycke. Men om någon vill diskutera med oss måste vederbörande tydligt ange hur detta skall göras, genom att ange syntaktiska regler istället för filosofiska utläggningar.”<sup>27</sup>

Sammanfattningsvis är syftet med detta kapitel att, om möjligt, hitta en minsta gemensam nämnare för de tre begreppen, vilket bland annat kommer att illustreras med två bilder, att göra eventuella tysta antaganden explicita samt att föreslå alternativa begrepp inom åtminstone en av de tre kontexter som här studeras. Kanske har Nietzsche rätt i att man enbart *kan* definiera det som saknar historia, men även om så skulle vara fallet vore det önskvärt om detta kunde göras på ett sådant sätt att tankarna kan uppfattas fullkomligt klart.

---

<sup>27</sup> Carnap, Rudolf, s. 45, *Logische Syntax der Sprache*, 1934; ”In der Logik gibt es keine Moral. Jeder mag seine Logik, d. h. seine Sprachform, aufbauen wie er will. Nur muß er, wenn er mit uns diskutieren will, deutlich angeben, wie er es machen will, syntaktische Bestimmungen geben anstatt philosophischer Erörterungen.”

## 2.2 Autonomi – begreppets ursprung och historia

*Autonomi* har från början<sup>28</sup> använts om de grekiska statsstaterna under antik tid och vad som avsågs var dessa staters politiska oberoende eller *oavhängighet*, deras rätt att stifta egna lagar och ansvara för sin förvaltning.<sup>29</sup> Konrad Hilpert påpekar att latinet i romerska riket såväl som under medeltiden saknar ett begrepp för autonomi (om man bortser från något enstaka undantag hos Cicero); hos romarna finner man istället uttrycket ”potestas vivendi suis legibus”<sup>30</sup> vilket syftar på ett liknande sakförhållande, bland annat rätten att prägla mynt, medan det i medeltidslatinet helt och hållet saknas ett motsvarande begrepp, vilket Hilpert menar kan förklaras av att det under medeltiden inte fanns territorialstater såsom under antiken eller senare under den tidigmoderna epoken.<sup>31</sup> Senare kom begreppet att användas i diskussionerna om religionsfrihet under 1600-talet och hänsyftade i detta sammanhang på förnuftets autonomi – en

---

<sup>28</sup> v. ”Autonomie”, s. 701, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried und Gabriel, Gottfried, 1971; ”Mitte des 5. Jh. das vielfach geforderte und nie vollständig erreichte Ziel der griechischen Stadtstaaten, mittels besondere das Recht zu wahren suchen, die eigenen Macht bestimmen zu können. In dem ursprünglich umfassenden Sinne versteht HERODOT [...] als innere und äußere politische Freiheit [...] im Gegensatz zu einer äußeren Abhängigkeit durch Fremdherrschaft und zu der inneren Staatsform der Tyrannis [...].”

<sup>29</sup> Hilpert, Konrad, s. 100, *Ethik und Rationalität – Untersuchungen zum Autonomieproblem und seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, 1980;

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 101, 1980; (Fritt översatt: makt att leva efter sina egna lagar); se även v. ”Autonomie”, s. 702, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1971;

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 101, 1980

frihet från religiösa auktoriteter.<sup>32</sup> (Det finns en intressant begreppsglidning i detta – från att ha varit ett undantag där statsstater var oavhängiga inom vissa bestämda områden – en kollektiv frihet om man så vill – till en regel för var och en att fritt utöva sin religion, trosfrihet – en personlig frihet – autonomi blir härmed också någonting för den enskilde.) Därefter tog Kant med sig begreppet in i den (moral)filosofiska diskursen. Begreppet, i dess olika betydelser, återfinns härefter inom etiken, vetenskapen, konsten, inom pedagogiken och inte minst inom politiken.

Begreppets beståndsdelar kan beskrivas som följer:

**auto-** (av grek. *auto*'s "själv"), sammansättningsled: själv-, egen(-), av sig själv.<sup>33</sup>

Samma förled återfinns bland annat i begreppen *autodikt*, *autograf*, *automat*, *automobil*, *autonym*, *autonom* och *autonomi*.

**autono'm** (av grek. *auto'nomos* 'som lever efter sina egna lagar', 'självständig', av *auto*'s 'själv' och *no'mos* 'bruk', 'ordning', 'lag', självständig, oberoende; i statsrätten: självstyrande (om en provins eller region inom en stat).<sup>34</sup>

Det framskyntar en intressant tolkningsmöjlighet i citaten ovan i skillnaden mellan "egen" och "själv". Om "autos" också kan förstås såsom "egen" skulle detta kunna skänka nya tolkningsmöjligheter för begreppet, vilket kommer att behandlas i avslutningskapitlet.

---

<sup>32</sup> v. "autonomi", *Nationalencyklopedin* (NE), 1990

<sup>33</sup> v. "auto-", NE, 1990

<sup>34</sup> v. "autonom", NE, 1990

**autonomi** [...] 1 i statsrätten: självstyre som tillkommer en provins eller region inom en stat [...]. 2 självständighet, oberoende, ett viktigt begrepp i ett flertal vetenskaper. I diskussionen om personlig autonomi är det viktigt att skilja mellan psykologiska och normativa idéer. På motsvarande sätt är det i analysen av hinder för självbestämmande och oberoende viktigt att skilja mellan beskrivningar, förklaringar och värderingar. [...] <sup>35</sup>

Denna definition illustrerar att begreppet åtminstone är tudelat och vad som eventuellt finns kvar av det som det ursprungligen refererade till är inte alldeles lätt att peka på. I vid bemärkelse kanske (*rätten* till) självstyre, om än på lite olika sätt, skulle kunna utgöra referenspunkten – som om alla människor vore självstyrande enklaver inom en stat. <sup>36</sup> Dock är det knappast detta som avses inom den moderna filosofiska debatten, när personlig autonomi diskuteras, då den främst tycks referera till en *psykologisk* eller *kognitiv* kapacitet, vilket också tydliggörs ovan då det framhålls såsom viktigt att skilja mellan inte bara psykologiska och normativa idéer utan också mellan förklaringar, värderingar och beskrivningar. <sup>37</sup> Men för att någon skall kunna styra själv krävs i grunden också ett *självmédvetande*, antingen i kollektiv (vi) eller individuell form (jag), vilket snarare skulle kunna utgöra en minsta gemensam nämnare för statlig, kantiansk respektive personlig autonomi; det måste fin-

---

<sup>35</sup> v. "autonomi", NE, 1990

<sup>36</sup> Till viss del kan man måhända beskriva de civila rättigheter som garanterar medborgare ett visst spelrum, handlingsutrymme, autonomi, som en form av självstyre i förhållande till staten.

<sup>37</sup> De (tysta) normativa antagandena förknippade med autonomi kommer att bli föremål för diskussion i kapitel 4, men någonting som tycks vara tydligt redan nu är att (personlig) autonomi ses som någonting gott, någonting för varje människa eftersträvansvärt; att odla de kognitiva kapaciteterna och att använda sin (förmåga till) autonomi.

nas en uppfattning om ett "själv" som, avseende de två första fallen, kan stifta sina egna lagar, som det också väljer att följa, respektive, i det sistnämnda fallet, som kan tänka eller agera självständigt. Om man väljer "självstyre" eller "oberoende" som minsta gemensam nämnare (MGN) blir tolkningen mer otydlig, vilket kommer att klargöras längre fram.

Lapidoth breddar begrepps bilden ytterligare:

Today the concept is used in three different branches of science: philosophy and its derivatives; the natural sciences; and law, political science, and international relations. For philosophers, autonomy is a person's power to determine by oneself, through one's own *rational* will, 'positive liberty' or 'self-mastery'; in the natural sciences, the concept means organic independence, or the condition of a phenomenon conforming only to its own laws and not being subject to higher rules, that is, not a mere form or state of some other organism.<sup>38</sup>

Dels är det intressant att notera att hon refererar till *personlig* autonomi, vilket hon också poängterar längre fram i sin bok då hon gör åtskillnad mellan *personlig* och *territoriell* autonomi, dels är det utmärkt att hon hänvisar till naturvetenskapen. Ett exempel på fysisk autonomi utgörs av det autonoma nervsystemet; detta system är en del av kroppen men helt självstyrande ungefär på samma sätt som en autonom del av en stat skulle kunna sägas vara det. "Autonoma nervsystemet" kan tjäna som ett bra exempel på en begriplig referens till ett begrepps ursprungsbetydelse.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Lapidoth, s. 29, 1997

<sup>39</sup> Det autonoma nervsystemet reglerar bland annat hjärtrytm, matsmältning, andning och blodtryck och är inte viljestyrt om man inte gör undantag för andningen, som dock oftast sköter sig själv, som är den enda del

## Definitionen av autonomi som ges i Collins *Dictionary of Philosophy* bidrager med ytterligare insikter:

**autonomy**; n. (from Greek autos self, nomos law) in philosophy the fact of being self-determined, instead of being determined from outside. Thus in ETHICS the demand for autonomy is the notion that ethical rules must be freely arrived at as being conformable to reason, rather than imposed. This view was strongly defended by KANT.<sup>40</sup>

Autonomi tycks enligt denna definition betyda att man styr över sig själv eller bestämmer själv snarare än att andra eller annat gör det åt en; en människas liv skall, för att anses vara autonomt, levas inifrån och ut snarare än utifrån och in. Men vad som skall anses omfattas av ”inifrån” specificeras inte närmare. Ovanstående definition skulle också kunna tillämpas avseende stater. Inom etiken tycks kravet på autonomi ha att göra med att de regler som man bestämmer sig för att följa skall ha framkommit med förnuftets hjälp och av fri vilja ;de skall inte ha påtvingats människan. Det är kanske också värt att notera att definitionen ovan inte utgör en definition av *personlig* autonomi – som bortsett från *självbestämmandet* också har att skaffa med kognitiva kapaciteter, självreflektion eller kritiskt tänkande; mer härom längre fram i detta kapitel samt i kapitel 4.

---

av detta system som man faktiskt medvetet kan påverka. Se till exempel Mackean & Jones *Introduction to Human and Social Biology*, s. 151, andra upplagan 1985 (1975), eller Atkinson, Atkinson, Smith & Bem *Introduction to Psychology*, s. 56-58, tionde upplagan, 1990 (1953)

<sup>40</sup> v. ”autonomy”, *Dictionary of Philosophy*, 1990

## 2.3 Autonomi inom tre olika kontexter

*Med frihet menar vi alltid oavhängighet. Inte den franska revolutionens frihet, inte den personliga friheten utan landets oavhängighet.*<sup>41</sup>

PETER ESTERHÁZY

Måhända tydliggörs i citatet ovan just skillnaden mellan *autonomi* såsom ”oavhängighet” och *autonomi* såsom ”frihet”, vilket i den kommande redogörelsen för statsrättlig autonomi (SA), kantiansk autonomi (KA) och personlig autonomi (PA) kommer att illustreras, men det pekar också mot begreppets ursprung. Esterházy syftar i citatet ovan på ungrarnas förhållningssätt, alltsedan det Habsburgska riket med dess olika (etniska) befolkningsgrupper, till oavhängighet; ett annat historiskt exempel på autonomi inom en stat skulle kunna utgöras av det Osmanska riket, 1299-1923, som bestod av provinser med olika grad av autonomi.

### 2.3.1 Statsrätten

Syftet med denna del är främst att kortfattat, bland annat genom ett par exempel på inomstatligt självstyre, beskriva hur autonomibegreppet idag används och tolkas inom statsrätten som en utgångspunkt inför arbetets nästa del om Kant. *Inomstatligt självstyre* då det är detta som numera avses inom denna kontext; fullständigt självständiga, eller i begynnelsen av begreppets begagnande ”autonoma”, stater är någonting annat. Det kan också vara värt att poängtera att autonomibegreppet inom denna kontext har en konkret-

---

<sup>41</sup> Ur en intervju med Péter Esterházy, *Sydsvenskan*, 22/4 2012



ionsfaktor som de båda övriga nedan till viss del saknar; det finns historiska såväl som samtida konkreta och praktiska exempel, vilket kanske varken den kantianska eller den personliga autonomin skulle kunna sägas uppvisa. Skälen för en stat att låta delar, städer eller provinser vara autonoma beskrivs av Lapidoth som följer: "Autonomy is a means for diffusion of powers in order to preserve the unity of a state while respecting the diversity of its population; it has been successful in some cases and failed in others."<sup>42</sup> Autonomi har i detta sammanhang att göra med självbestämmanderätt, det vill säga ett folkrättsligt begrepp som refererar till ett folks eller en nations rätt till självstyre eller politiskt oberoende.<sup>43</sup>

Ett exempel på autonomi inom stater skulle kunna utgöras av det regionala såväl som det kommunala självstyret som tillämpas i Sverige; tanken är att de människor som närmast berörs av vissa beslut är bättre skickade att fatta dem men också att människor skall ha möjlighet att påverka dessa beslut – någon sorts "närhetsprincip" eller subsidiaritet. Frågor som regioner och kommuner själva kan besluta om inbegriper bland annat hälso- och sjukvård, publika trans-

---

<sup>42</sup> Lapidoth, s. 3, 1997

<sup>43</sup> v. "'självbestämmanderätt', folkrättslig term för ett folks eller en nations rätt till självstyre eller politiskt oberoende. Tanken att folken har en inneboende rätt att bestämma över sina egna öden kan ledas tillbaka till franska revolutionen och utnyttjades under första världskriget i den allierade propagandan till de olika befolkningsgrupperna i de habsburgska och osmanska imperierna. [...]. Sedan 1945 återfinns principen om folkens självbestämmanderätt som en universell juridisk princip i FN:s stadga. Självbestämmanderätt kan tillgodoses såväl genom autonomi (lokalt självstyre i olika frågor) som genom upprättande av en egen stat.", NE. 1990

porter, skolväsende, beskattning, vad skattemedlen skall användas till och viss lagstiftning avseende till exempel hastighetsbegränsningar på gator och torg. Rätten att prägla egna mynt tycks dock inte föreligga (även om en och annan svensk kommun som gränsar till andra länder också tillåter betalning i danska eller norska kronor eller euro eller har låtit prägla så kallade ”lokalmünt” vilka närmast fungerar som någon sorts lokalt presentkort med en begränsad giltighetstid). Autonomi kan också, inom stater, på vissa villkor tilldelas till exempel religiösa eller etniska minoriteter.

Om man blickar utanför Sveriges gränser kan man, såsom definitionen ovan pekar på, konstatera att en ökad etnisk *medvetenhet* (vilket för övrigt knyter an till det tidigare nämnda förslaget till minsta gemensam nämnare för autonomi såsom *självmedvetande*) på inte så få platser har lett till ett ökande intresse för och krav på autonomi; Lapidoth skildrar bland annat hur autonomi kan användas inom delar av en stat som ett sätt att fortsätta att hålla ihop den, framför att låta den falla sönder av inre slitningar och oenigheter, genom att ge vissa grupper rätten till självbestämmande.<sup>44</sup> Denna (del)statliga eller regionala autonomi kan se ut på många olika sätt, beroende på hur den lagstiftningsmässigt är reglerad, och vara rimligt obegränsad eller tämligen begränsad. Som exempel anges bland annat Tjetjenien, det forna Jugoslavien och kurdiska områden i Irak.<sup>45</sup> La-

---

<sup>44</sup> Lapidoth, s. 3, 1997;

<sup>45</sup> Ibid., s. 3, 1997; sedan boken publicerades kan konstateras att Tjetjenien numera är en autonom delrepublik i Ryssland, att Jugoslavien inte finns kvar utan att flera självständiga stater har kommit i dess ställe; dock består kurdfrågan i Irak (juli 2014).

pidoth menar att det är sannolikt att dessa förhoppningar, kraven på autonomi, bottnar i att autonomi i vissa fall har varit framgångsrikt – Färöarna, Grönland, Sydtyrolen och Åland nämns bland annat, även om mindre framgångsrika exempel också finns, såsom till exempel Sydsudan.<sup>46</sup> Åland är i detta sammanhang särskilt intressant att studera;<sup>47</sup> det har, för övrigt, gjorts en jämförande studie, med utgångspunkt från bland andra Lapidoth, om skillnaden mellan Korsika och Åland avseende autonomi och vilka kriterier som bör vara uppfyllda för att det skall bli en framgångsrik operation – i det ena fallet är det ett förslag (eller krav), i det andra ett faktum.<sup>48</sup> Det finns också exempel på stater som skulle kunna beskrivas såsom ”partner- eller dotterstater” – Monaco (Frankrike), San Marino (Italien), Liechtenstein (Schweiz) – då också deras makt på vissa punkter är kringskuren.

Statsrättslig autonomi kan, på samma sätt som personlig autonomi, referera till många olika ting, en mängd andra begrepp som tangerar och överlappar varandra. Lapidoth är tydlig även på denna punkt och hon jämför begreppet med flera närliggande: federalism, självstyre, suveränitet, självadministration för att nämna några.<sup>49</sup> De olika be-

---

<sup>46</sup> Ibid., s. 4, 1997; Sydsudan blev för övrigt en självständig stat 2011.

<sup>47</sup> Ibid., s. 71-77

<sup>48</sup> Daftary, Farimah, ”Insular Autonomy: A Framework for Conflict Settlement? A Comparartive Study of Corsica and the Åland Islands”, s. 60-61, 2000; här redogörs i tabellform för kriterier som Lapidoth menar ökar sannolikheten för framgångsrik autonomi och skillnaderna öarna emellan på denna punkt

<sup>49</sup> Lapidoth, s. 28, 1997

skrivningar av autonomi som Lapidoth tar upp i sin bok anser hon skulle kunna delas in i fyra huvudkategorier:

[...] those theories that compare autonomy to a right to act upon one's own discretion in certain matters, whether the right is possessed by an individual or by an official body; [...] autonomy more or less as a synonym for independence; [...] autonomy is synonymous with decentralization; [...] an autonomous entity is one that has exclusive powers of legislation, administration, and adjudication in specific areas. The latter type is called 'political autonomy', as opposed to 'administrative autonomy', which is limited to powers in the sphere of administration.<sup>50</sup>

Skillnaden mellan att enbart vara "självförvaltande" och att stifta sina egna lagar är knappast försumbar; graden av oavhängighet gentemot "moderstaten" är således statsrättsligt relevant. Statsrättslig autonomi handlar om delstater, regioner, kommuner, etniskt eller geografiskt definierade områden *inom* stater som ges självbestämmanderätt inom vissa domäner. Om man tillämpar X-Y-Z-modellen som nämndes i inledningskapitlet på SA skulle detta beroende på (del)stat exempelvis kunna se ut som följer:

Åland (X) är autonomt i förhållande till Finland (Y) avseende rätten att stifta egna landskapslagar (Z).

Om man skulle vilja blicka framåt mot de kommande delarna av kapitlet så är detta filosofiskt relevant av två skäl: dels var det förmodligen inte någon sorts delstatsautonomi som Kant hade i åtanke utan den suveräna statens (de grekiska stadsstaternas) sätt på vilket den stiftar sina egna lagar, inte för att Kant var främmande för att människan är

---

<sup>50</sup> Ibid., s. 33, 1997

en samhällsvarelse men såsom han skildrar den med förnuft och fri vilja utrustade människan tycks det inte vara under influens av andra som hon skall utöva sin autonomi, det skall hon göra *oberoende* av socialt sammanhang (även om hon inte lever isolerad från andra), dels kanske den personliga autonomi på ett sätt skulle kunna sägas hänga samman med det statsrättsliga autonoma tänkandet – här betonas nämligen beroendet och påverkan av andra, att man är del av ett socialt sammanhang *inom* vilket man kan utöva sin autonomi (om man nu besitter denna kognitiva förmåga som bland annat inbegriper att fatta genomtänkta, frivilliga beslut). Den statsrättsliga autonomi utövas ju också *inom* ett socialt sammanhang, en stat, varför analogin dem emellan skulle kunna vara relevant och dessutom kanske begriplig.

Avslutningsvis är det också filosofiskt intressant för de kommande diskussionerna i detta kapitel att notera den faktiska skillnaden mellan autonomi som självförvaltning, det vill säga att samtidigt, i högre eller lägre grad, stå i beroendeförhållande till någon annan såsom man inom den statsrättsliga bemärkelsen av autonomi tycks göra, och autonomi i bemärkelsen att äga ”sig själv” eller sitt territorium; det är ingen liten skillnad vare sig principiellt eller i praktiken.

### 2.3.2 Kant

Då nästa kapitel kommer att ägnas åt autonomibegreppet hos Kant kommer här endast en kortfattad beskrivning att lämnas. Den kantianska (eller möjligen *moraliska*) autonomi utgår från tanken att för att man skall kunna ses såsom

moraliskt handlande krävs det att man på egen hand med hjälp av sin fria, autonoma vilja har fastslagit vilka principer man skall följa och välja att underkasta sig – att själv vara lagstiftande. Denna frivillighet eller *autonomi* skänker moralen dess legitimitet. Om människan låter sig styras av någonting annat, såsom känslor eller impulser, än sin vilja kan hon inte ses som ”självstyrande” utan bör i detta fall snarast betraktas såsom osjälvständig.

Sannolikt inspirerad av naturrättens idéer, som Kant vävde in i sitt eget tankesystem, vilket kommer att visas längre fram, betonade han den goda viljan och förnuftet och tänkte sig att dessa båda skulle komma att leda människorna rätt i de mellanmännsliga görandena. Kants tankar om den fria, autonoma viljan, förnuftet och hans människosyn uppvisar likheter med bland andra Samuel Pufendorfs; i det förra fallet handlar det dock om *självlagstiftning* och i det senare om *lagstiftning*. Kant tycks ha anammat det språkbruk som används vid lagstiftning; detta kommer att behandlas mer utförligt i kapitel 3, men för att på ett så tydligt sätt som möjligt försöka att redogöra för innehållet i Kants autonomibegrepp, vilket är relevant för detta kapitelns frågeställning, kan några saker vara värda att betona också här.

Varje förnuftig varelses vilja skall kunna ses som en *allmän lagstiftande vilja* eftersom den inte utgår från ”något intresse” utan är obetingad och leder fram till en ”grundsats för principen om *viljans autonomi* [...]”<sup>51</sup> Autonomin ut-

---

<sup>51</sup> Kant, Immanuel, s. 62; *Grundläggning av sedernas metafysik*, 1997; ”Es ist nichts Geringers als der Antheil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft und es hierdurch zum Gliede in

gör, hos Kant, grunden för den förnuftiga naturens värdighet – en värdighet som gör människan ”duglig att vara medlem i ett *möjligt* ändamålets rike [...] fri i förhållande till alla naturlagar och endast lydande de lagar som den själv stiftar och enligt vilka dess maximer kan höra till en allmän lagstiftning (som den tillika underkastar sig).”<sup>52</sup> Detta ger vid handen två begrepp av särskild betydelse – frihet och vilja. Även Pufendorf betonar att det som i synnerhet utmärker människan är förstånd och vilja. Viljan gör det möjligt för människan att, i ljuset av sitt förstånd, handla självmant, ”det vill säga [...] själv är handlingens upphovsman”<sup>53</sup> och att handla fritt – att välja att handla eller att underlåta att göra det. Dessa tankar kommer även till uttryck i definitionen ovan i Collins *Dictionary of Philosophy* där det betonas att en autonom människa styr över sig själv och inte låter andra initiera hennes handlingar. Karl Ameriks skildrar Kants tankar om att människan är handlingarnas upphovsman som följer:

For Kant, our freedom involves a capacity to be not merely an occasional uncaused or self-directed force; above all, it is a power whose action is ever present in an internally generated and law-governed

---

einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der es sich zugleich selbst unterwirft) gehören können.”, KGS, GMS, bd IV, s. 435:29-37-436:1, 1903

<sup>52</sup> Ibid., s. 62, 1997, (min kursivering); ibid., 1903

<sup>53</sup> Pufendorf, s. 46, 2001

way. The Kantian self is literally 'autonomous,' that is, defined by a *self-legislation* that is carried out on itself as well as by itself.<sup>54</sup>

Frivillighetsaspekten av människans handlingar har hos både Kant och Pufendorf även betydelse på så vis att det är *frivilligheten* som gör att man kan hålla henne (moraliskt eller juridiskt) *ansvarig* för de handlingar hon utför. Det som människan har kontroll över – vad hon underlåter eller väljer att göra – är det som är relevant. Dessutom skulle frågan hur man bör göra eller hur man bör leva komma att sakna betydelse den fria viljan förutan. Kant antager således att viljan är fri, att man har en möjlighet att välja hur man skall handla eller att man skulle kunna handla annorlunda. Denna fria vilja gör det också möjligt för människan att ålägga sig själv de regler som hon skall följa eller som Nordström uttrycker det: plikten och friheten förutsätter varandra.<sup>55</sup> Det är inte så att människan skall förneka impulser eller känslor men Kant menar att hon genom sin vilja kan skapa en distans till dem och inte låta dem fälla avgörandet för hur hon skall handla. En autonom person håller fast vid maximer för sitt handlande; härigenom erhåller en handling ävenledes sin moraliska betydelse (vilket påminner om det inledande citatet av Epiktetos). Det är dock viktigt att inse skillnaden mellan det etiska ”börat”, som erhålls genom att besvara (den hypotetiska) frågan om hur man *bör* leva, det vill säga ett *ideal*, och seder och bruk, vilket den praktiska, eller *faktiska*, moralen utgöres av, det

---

<sup>54</sup> Ameriks, Karl, s. 4, *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, 2000; Ameriks behandlar i sin bok i första hand filosofer i Kants efterföljd – Reinhold, Fichte, Hegel.

<sup>55</sup> Nordström, s. 184, *Autonomie und Erziehung – Eine etische Studie*, 2009; ”Pflicht und Freiheit bedingen einander gegenseitig.”



vill säga *realiteten*. Denna skillnad<sup>56</sup> kommer att bli föremål för diskussion i avslutningskapitlet.

Det är också genom idén om frihet som de kategoriska imperativen blir tänkbara då människan härigenom görs till ”medlem i en intelligibel värld”<sup>57</sup>, i vilken hennes handlingar ”*skulle ha varit* i överensstämmelse med viljans autonomi”<sup>58</sup> om hon enbart vore en sådan medlem, men eftersom hon samtidigt är ”medlem i sinnevärlden *bör* de vara detta.”<sup>59</sup> Kant skulle således, såsom nämndes inledningsvis, kunna läsas på ett sådant sätt att han gör skillnad mellan vad som går att tänka sig – *skulle ha* – och vad som är *faktiskt* möjligt; eftersom människan också är medlem i ”mundus sensibilis” skulle man kunna hävda att man får nöja sig med ett *bör*. Eller såsom Kant också uttrycker sig: ”I en praktisk filosofi – där... det inte gäller att uppställa antaganden om orsakerna till det som *sker* utan lagar för det som *bör ske*, oavsett om det aldrig sker [...]”<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> Kanske är det egentligen en fråga om skillnaden mellan begreppen *etik* (sed(elära)) och *moral* (att följa god sed) om den förra ses såsom en teori och den senare såsom de konkret praktiska sedvänjorna. Dessa båda kan men behöver inte sammanfalla.

<sup>57</sup> Kant, s. 83, 1997; ”Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschauere, gemäß sein *sollen* [...]” (Min kursivering), KGS, GMS, Bd IV, s. 454:6-454:10, 1903

<sup>58</sup> Ibid.; ibid.

<sup>59</sup> Ibid.; ibid.

<sup>60</sup> Ibid., s. 52, 1997 (min fetstil). Måhända ligger nyckeln till det ideala och möjligen realiserbara här. Det finns dock vissa språkliga eller översättningsmässiga frågetecken att fundera över: på svenska är begreppet

Denna läsning av Kants etik, hans teori om vad som bör göras eller ske, kan ses som relevant om man vill understryka skillnaden mellan vad man kan tänka sig att en människa *skulle kunna* göra givet vissa villkor och vad hon realistiskt sett, med utgångspunkt i den empiri som finns för handen, *kan* göra eller för den delen gör.

Dock besitter människan, såsom förnuftsvesen, enligt Kant, kunskap om det som uppmanar henne att handla *i motsats* till hennes böjelser eftersom "[f]örnuftets faktum [...] är 'inskrivet i människans själ med stor och läslig skrift'."<sup>61</sup> Genom moralmedvetandet, insikten att det finns obetingade förpliktelser, ger sig förnuftet till känna "såsom ursprungligt lagstiftande (sic volo, sic jubeo)."<sup>62</sup> Människan är inte tvingad att enbart handla utifrån de av naturen givna lagarna eftersom hon också besitter förmåga "att handla *enligt*

---

"skall" imperativistiskt, lagstiftningsmässigt, starkare än begreppet "bör"; på engelska likaså, då "shall" implicerar något mer än "ought", medan tyskans "sollen" kanske kan ses som svagare än "müssen"; "In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu thun ist, Gründe anzunehmen von dem, was geschieht, sondern Gesetz von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht [...]", KGS, GMS, Bd IV, s. 427:1-3, 1903

<sup>61</sup> Höffe, s. 198, 2004; "[...] er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt und ist der Grundsatz der Sittlichkeit.", KGS, *Kritik der praktischen Vernunft* (KPV), Bd V, s. 105:11-13, 1908 samt "[...] sondern mit der gröbsten und leserlichsten Schrift in der Seele des Menschen geschrieben sind [...]", Aa, *Abhandlungen nach 1781*, Bd VIII, "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", s. 287:23-24, 1793;

<sup>62</sup> *Ibid.*, s. 197, 2004; "[...] das einzige Factum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic jubeo) ankündigt.", KGS, KPV, Bd V, s. 31:33-34, 1908

*föreställningen* om lagar.”<sup>63</sup> Denna förmåga skulle också kunna kallas vilja, vilket i sin tur innebär att det praktiska förnuftet kan beskrivas såsom en förmåga att vilja.<sup>64</sup> Hos Kant skulle X-Y-Z-modellen ge följande vid handen:

En persons vilja (X), eller praktiska förnuft, är autonom(t) i förhållande till naturlagarna (Y) avseende moralisk (själv)lagstiftning (Z).

Hur viljan kan vara fri, viljans kausalitet, lämnar Kant därhän, då han anser att om han skulle försöka att besvara detta spörsmål så skulle han lämna ”den filosofiska förklaringsgrunden utan att ha någon annan.”<sup>65</sup>

Kant noterar: ”Men då skulle förnuftet överskrida alla sina gränser om det tog sig före att *förklara hur* rent förnuft kan vara praktiskt, vilket vore precis detsamma som uppgiften att förklara *hur frihet är möjlig*.”<sup>66</sup>... och fortsätter längre

---

<sup>63</sup> Kant, s. 38, 1997; märk väl ”förmågan att handla *enligt föreställningen* om lagar”, det vill säga *som om*, vilket inte betyder att människan de facto handlar, ej heller att lagar föreligger, bara att hon kan *föreställa sig* lagar att handla utifrån. Mer om detta i del 3.5 och 3.6. ”Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principen, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 412:26-30, 1903

<sup>64</sup> Höffe., s. 168, 2004; ”Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 412:26-28

<sup>65</sup> Kant, s. 92, 1997; ”Es ist eben dasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Kausalität eines Willens möglich sei. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund und habe keinen anderen.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 461:36-462:1, 1903

<sup>66</sup> Ibid., s. 89, 1997; ”Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären untersinge, wie reine Vernunft

fram... ”[...] *hur rent förnuft kan vara praktiskt* – därtill är allt mänskligt förnuft oförmöget, och allt arbete att finna en förklaring av detta bortkastad möda.”<sup>67</sup> Det tycks således vara ett lika omöjligt företag att förklara hur frihet, den fria viljan, är möjlig som att göra reda för det rena praktiska förnuftet.

Människan är enligt Kant förmögen att handla *som om* det funnes lagar. Han pekar på det som är *möjligt* för människan såsom förnuftsväsen med en fri vilja; han säger dock inte att det är *görligt*. Åtminstone inte inom överskådlig tid.

Autonomins relevans för moralen har hos Kant att göra med att de regler man kommer fram till skall ha tillkommit på frivillig väg och i enlighet med förnuftet. Autonomi skulle således kunna betraktas som en nödvändig förutsättning för moralen eller för moraliska handlingar, om man anser att moraliska handlingar, just för att kunna betraktas som sådana, måste emanera från frivilliga val för vilka man kan hållas ansvarig.

Upprinnelsen till Kants begagnande av begreppet autonomi – ”självbestämmande” såsom själv lagstiftande – står dock sannolikt, såsom tidigare har nämnts, att finna inom det statsrättsliga bruket, vilket skulle kunna tydliggöras genom

---

praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei.”, GMS, KGS, Bd IV, s. 458:36-459:2, 1903

<sup>67</sup> Ibid., s. 91, 1997; ”[...] wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvernünftig, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 421:32-35, 1903

att föreställa sig en människa såsom en stat; uppgiften för individen, precis som för en stat, blir att utifrån sin *egen* autonoma, lagstiftande, vilja bestämma sig för vilka regler, normer, maximer som alla viljor, önskingar, känslor, som man frivilligt skall välja att underkasta sig.<sup>68</sup>

### 2.3.3 Exempel från modern moralfilosofisk diskurs

Avsikten är inte att vara raljant i det följande utan tvärtom att på allvar försöka att förstå vad som avses med *autonomi* inom den moderna filosofiska diskursen; dess komplexitet, kopplingen mellan *personlig* autonomi och ursprungsbe-märkelsen och, om det finns en sådan, att söka att beskriva vari den skulle kunna bestå. Det tycks som om det bland annat inom den medicinsk-etiska kontexten snarare är fråga om *praktiska* problem i en viss vårdsituation än en fråga om *personlig* autonomi, vilket föranleder en fråga om begreppet *relevans*. Det som betonas är oftast rätten för patienten att bestämma själv (*de-jure*-autonomi); denna rätt är i sin tur villkorad av att vissa kognitiva kapaciteter föreligger. Det vore således i detta fall förmodligen lämpligare, mer rationellt att exakt ange vad som avses och vilka praktiska problem man kan ställas inför i den aktuella vårdsituationen.

För att tydliggöra hur begreppet används kommer en definition av *personlig* autonomi från *Stanford Encyclopedia of Philosophy* att utgöra startpunkt, därefter kommer en del

---

<sup>68</sup> Måhända framskyntar häri, med tanke på min analogi, att Kants tänkande ävenledes har hämtat inspiration från Platon, som ju också betonar förnuftets styrande och lagstiftande uppgift.

exempel ur den samtida litteraturen att ges, inklusive en illustration av autonomi, för att därefter kommenteras och ifrågasättas. Dessutom kommer två alternativa begrepp till *personlig* autonomi att föreslås.

To be autonomous is to be a law to oneself; autonomous agents are self-governing agents. Most of us want to be autonomous because we want to be accountable for what we do, and because it seems that if we are not the ones calling the shots, then we cannot be accountable. More importantly, perhaps, the value of autonomy is tied to the value of self-integration. We don't want to be alien to, or at war with, ourselves; and it seems that when our intentions are not under our own control, we suffer from self-alienation. What conditions must be satisfied in order to ensure that we govern ourselves when we act? Philosophers have offered a wide range of competing answers to this question. [...] In short, every agent has an authority over herself that is grounded, not in her political or social role, nor in any law or custom, but in the simple fact that she alone can initiate her actions. [...] what can be called 'personal autonomy' is meant as a trait that individuals can exhibit relative to any aspect of their lives, not limited to moral obligation [...].<sup>69</sup>

Som framgår av ovanstående finns likheter mellan *personlig* autonomi och den statsrättsliga formen; man är *självstyrande* på samma sätt som en region eller delstat, då det finns ett överordnat regelverk, en social realitet, att förhålla sig till, vilket är relativt oproblematiskt. Oshana skildrar någonting liknande under ett av de villkor hon ställer upp för *personlig* autonomi:

*Social-Relational Properties (Substantive Independence)* [...] b. The individual can have, and can pursue, values, interests, and goals dif-

---

<sup>69</sup> v. "Personal autonomy", 2002, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

ferent from those who have influence and authority over her, without risk of reprisal sufficient to deter her in this pursuit.<sup>70</sup>

Det som däremot är problematiskt är kopplingen till handlingar, autonomin skall komma till uttryck, det explicita påståendet att de flesta vill vara autonoma eftersom man vill vara ansvarig för vad man gör, likväl som att det finns ett värde i att vara ”du” med sig själv, homogent harmonisk om man så vill, men också det implicita antagandet att det är någonting gott att känna sig själv och att ha kontroll över sina handlingar, att handlingarna står i överensstämmelse med ens intentioner (på ett relevant och kvalificerat sätt).

Ovanstående kommer att diskuteras mer utförligt i kapitel 4 men redan nu kan ett par frågor formuleras och korta svar ges: Varför är det viktigt att ha kontroll över *sina* handlingar? Ett möjligt svar skulle kunna ha med ansvarsutkrävande att göra. Måste en persons förmåga till autonomi manifesteras i praktisk handling? En som svarar ”nej” på denna fråga är Torbjörn Tännsjö (se nästkommande avsnitt). Vill de flesta vara autonoma? Nja, detta är sannolikt diskutabelt med tanke på hur<sup>71</sup> människor resonerar och betar sig. Någon som dock skulle svara ”ja” på frågan är Gerald Dworkin, som skriver: ”Normally persons wish to act freely. So, interfering with a persons liberty also interferes with the ways in which he wants to be motivated, the

---

<sup>70</sup> Oshana, s. 86-87, 2006

<sup>71</sup> Om människan tvingas att välja mellan att tänka själv och sin grupp-tillhörighet, väljer hon snarast det senare. Människors faktiska beteende avseende ”självständighet” och ”kritiskt tänkande” kommer att bli föremål för diskussion i kapitel 4.

kind of person he wants to be, and hence with his autonomy.”<sup>72</sup>

Några exempel från den medicinsk-etiska kontexten skulle kunna tydliggöra just hur brett begreppet tycks vara och återfinns bland annat hos Torbjörn Tännsjö<sup>73</sup> och Per Sundström.<sup>74</sup>

En autonom individ styr sitt eget liv. Hennes handlingar är resultatet av hennes egna val och hennes egna val utgör ett fritt utflöde av det slags person hon är, hennes värderingar och hennes karaktär. Vi kan aldrig utifrån garantera att en individ verkligen brukar sin förmåga till autonomi. Men vi kan handla så att hon har möjlighet att göra det. Vi kan respektera hennes autonomi.<sup>75</sup>

Det är oklart exakt vad det är som man uppmanas att respektera *om* förmåga till autonomi saknas; i en given vårdssituation kanske det räcker med att uppmana till respekt för patienten, på samma sätt som för (levande) varelser i andra situationer – punkt. Det tysta antagandet som Tännsjö å sin sida tycks göra är att vuxna och beslutskapabla personer innehar åtminstone *förmåga* till autonomi, även om denna aldrig manifesteras i praktisk handling i det att han menar att man aldrig kan *garantera* att en person *gör bruk* av förmågan i fråga. Således tycks det snarast handla om att respektera ett presumtivt antagande – att människor *skulle kunna* ha förmåga till autonomi, att tänka och bestämma själva; men om människor *de facto* inte gör det, vad är det

---

<sup>72</sup> Dworkin, Gerald, s. 18, *The Theory and Practice of Autonomy*, 1988. Detta påstående kommer att diskuteras i kapitel 4.

<sup>73</sup> Tännsjö, Torbjörn, *Tvång i vården*, 1995

<sup>74</sup> Sundström, Per, *Sjukvårdens etiska grunder*, 1997

<sup>75</sup> Tännsjö, s. 21, 1995



då man skall respektera – den presumtiva förmågan? Det är oklart huruvida det är självbestämmandet eller de kognitiva kapaciteterna som Tännsjö avser med autonomi, men man kan också fråga sig om *rätten*, som inom bland annat den medicinska kontexten är central, till självbestämmande (*de jure*-autonomin) är avhängig förmågan till kritiskt tänkande eller oberoende av densamma.

För att ytterligare göra tydligt hur autonomibegreppet används inom den medicinsk-etiska kontexten finner man följande förklaring av begreppet hos Sundström: ”Autonomi som etisk term handlar nämligen om att individen bestämmer själv eller har rätt att bestämma själv; hon blir så att säga en lag för sig själv.”<sup>76</sup> Bortsett från att Sundström appellerar till någon sorts kantianskt autonomibegrepp fyller han på med ytterligare tolkningsmöjligheter; i en vårdssituation tycks självbestämmandet närmast ha karaktären av *medbestämmande*, då patient och sjukvårdspersonal tillsammans kommer överens om vad som skall ske (detta kallas också *informerat samtycke*). Patienten har, i nästan alla fall, *rätt* att säga nej till en behandling och då skall sjukvårdspersonalen respektera detta eftersom beslutet ytterst berör patienten själv – i detta fall handlar autonomi om ”*viljeintegritet* – [...] en fråga om existentiell integritet [...]”.<sup>77</sup> Sundström skriver att *autonomi* är ett populärt begrepp inom vårdetiken, vilket ibland kan skapa förvirring då folk fyller det med ”ett innehåll som de gillar”<sup>78</sup> och försöker att ”nyttiggöra den för sina etiska, eller politiska,

---

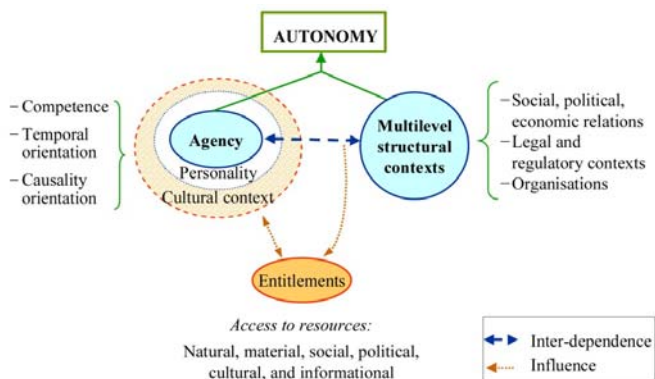
<sup>76</sup> Sundström, s. 117, 1997

<sup>77</sup> Ibid., s. 118, 1997

<sup>78</sup> Ibid., s. 120, 1997

syften.”<sup>79</sup> Man kan dock konstatera att han knappast själv är ett under av klarhet med vad han avser med begreppet, men han pekar åtminstone på något väsentligt – dels att *autonomi* tycks vara ett populärt begrepp, dels det tysta antagandet att det består av någonting ”gott”, som alla vill ha en del utav varför man fyller begreppet med sådant som man tycker om.

Så här långt tycks PA utgöras av något gott som, förutsätter vissa kognitiva kapaciteter, men kan också förstås såsom självbestämmande, möjligen manifesta handlingar och viljeintegritet. Det finns dessutom de som hävdar att viss välfärd måste föreligga för att man skall kunna utöva sin (förmåga till) autonomi. Ett exempel på sistnämnda är hämtat från Muñiz Castillo.<sup>80</sup>



<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Muñiz Castillo, Mirtha R., modellen, ovan återgiven med författarens tillstånd, på s.7, ”Autonomy as a foundation for human development: A conceptual model to study individual autonomy”, 2009 eller Mirtha R. Muñiz Castillo & Des Gasper, 2012: ”Human Autonomy Effectiveness and Development Projects”, Oxford Development Studies, 40:1, 49-67

Modellen åskådliggör hur autonomi kan analyseras med hjälp av faktorer såsom tillgångar, handlingskapacitet ("agency") samt det i vid mening strukturella sammanhanget.

(Personlig) autonomi ses hos Muñiz Castillo inte bara som frihet *att* eller *från*, det ses också såsom ett relationsbundet begrepp, då människor lever i gemenskap med andra, men framför allt menar hon att autonomi är ett mänskligt behov, en förutsättning för att det "goda livet" i eudaimonisk anda skall vara möjligt.<sup>81</sup> Den definition av handlingskapacitet som Muñiz Castillo anger i sitt paper är följande: "[...] *agency is the internal capability of social actors to make reasoned choices and act accordingly.*"<sup>82</sup>

Hon definierar autonomi såsom en kombination av följande: "Basic autonomy – Adequate level of competence and realisation of human potentials" samt "Critical autonomy – Critical level of competence, intercultural knowledge, and political freedom"<sup>83</sup>, vilket sammanfattas såsom:

*[...] autonomy is the combined capability of social actors to make reasoned choices in significant matters, authentically motivated, and achieve positive results in their lives. They apply their agency in structural contexts that may promote or restrict autonomous action, affecting these contexts to different extents.*<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Ibid., s.1-4; Muñiz Castillo hänvisar bland annat till Harry G. Frankfurt, Isaiah Berlin och John Christman.

<sup>82</sup> Ibid., s.6

<sup>83</sup> Ibid., från modellen på s.6

<sup>84</sup> Ibid., s.7

Det är intressant att notera att Muñiz Castillo är tydlig med vad hon menar med både autonomi och handlingskapacitet, ett konkret *praktiskt* resultat tycks krävas, men trots denna tydlighet väcker modellen ovan fler frågor än den besvarar.

Om en persons (förmåga till) *personlig* autonomi är så invävd i, eller villkorad av, så många faktorer som vederbörande inte kan påverka, av *yttre* omständigheter om man så vill, tycks det som om det inte ens är relevant att längre tala om autonomi om man utgår ifrån definitionen av *autonomi* från Collins *Dictionary of Philosophy* i inledningen av detta kapitel. Denna gör tydligt att autonomi skall förstås på ett sådant sätt att man styrs *inifrån*, eller för att tala med Kants röst, av det som man själv kan påverka, inte av yttre ting som ligger bortom ens kontroll – oberoende av vilka omständigheter man kommer att befinna sig i eller av seder och bruk i det omgivande samhället. I modellen och definitionen ovan där kapaciteten att göra välavvägda val visserligen finns med tycks denna vara villkorad av att en mängd andra *yttre* faktorer finns på plats. En slutsats av ovanstående skulle bland annat kunna vara att en fattig, handikappad eller fängslad människa inte skulle kunna ha förmåga till autonomi, i bemärkelsen att besitta vissa kognitiva kapaciteter, då ett praktiskt resultat, en handling, också tycks krävas, vilket ter sig absurt<sup>85</sup>; det är fullt rimligt att anse att den kognitiva eller förnuftsmässiga förmågan skulle kunna föreligga utan att man för den skull har möjlighet att omsätta densamma i praktiken. För PA:s del kommer åt-

---

<sup>85</sup> Det kan dock inte uteslutas, även om man styrs inifrån, att autonoma handlingar endast skulle kunna bli fallet om vissa extrerna faktorer finns på plats, vilket kommer att diskuteras mer utförligt i kapitel 4.

minstone två versioner av X-Y-Z-modellen att vara relevanta, en *intrapersonell* (PA) och en *interpersonell* (PA2):

PA – En person med vissa kognitiva kapaciteter (X) är autonom i förhållande till sina preferenser, känslor, begär, mångahanda viljor (Y) avseende sina praktiska individuella val (Z).

PA2 - En person med vissa kognitiva kapaciteter (X) är autonom i förhållande till sitt sociala sammanhang, till seder och bruk i det omgivande samhället (Y) avseende sina praktiska individuella val (Z).

Det finns ytterligare tysta antaganden och värderingar avseende *personlig* autonomi som bland annat har att göra med vad som skall betraktas såsom ett ”gott” liv; det är något som är gott *i sig* med autonomi – det goda livet tycks inte vara möjligt för en icke-autonom person. Gerald Dworkin ger också prov på dessa ”tysta” värderingar: ”Autonomy *should* have some relationship to the ability of individuals, not only to scrutinize critically their first-order motivations but also to change them if they so desire.”<sup>86</sup> Förmågan hos individen att förändra, att handla, tycks också här vara väsentlig; Dworkin fortsätter:

The idea of autonomy is not merely an evaluative or reflective notion, but includes as well some ability both to alter one’s preferences and to make them effective in one’s *actions* and, indeed, to make them effective because one has reflected upon them and adopted them as one’s own.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Dworkin, Gerald, s. 16, 1988; (min kursivering)

<sup>87</sup> Ibid., s. 17, 1988; (min kursivering)

Det ”goda” i autonomin tycks här utgöras av förmågan att, i ljuset av sina reflektioner och överväganden, ändra sina preferenser samt att göra dem manifesta i sina nyvunna, *egna* handlingar. Dock ligger det någonting väsentlig i vad John Christman har poängterat om människors reflektionsförmåga – mycket av det som styr en persons handlande, tänkande, tyckande är sådant som man aldrig kritiskt har reflekterat över; för övrigt är den kritiska reflektionspunkten aldrig *utanför* personen, den är inuti, vilket skulle kunna sägas utgöra ett av bekymren för en real, eller praktisk, personlig autonomi.<sup>88</sup>

Innan två olika illustrationer för de autonomibegrepp som hittills har presenteras – statsrättslig - SA, kantiansk - KA och personlig – PA – introduceras, kan det vara på sin plats att föreslå att det, på grundval av ovanstående, förmodligen är möjligt att ersätta begreppet *personlig* autonomi med dels (rätten till) självbestämmande, som både är teoretisk och praktisk till sin natur, dels med en kognitiv, eller psykologisk, förmåga till kritiskt tänkande, som inte med nödvändighet måste manifesteras i praktisk handling.<sup>89</sup>

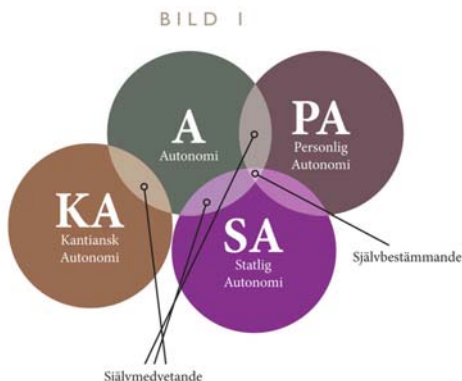
---

<sup>88</sup> Christman, John, Professor of Philosophy, Political Science and Woman's Studies vid Pennsylvania State University; delar av hans föredrag ”Epistemic Autonomy: Notes from the Practical Side” vid konferensen ”Epistemic Autonomy”, augusti 2011, Berlin. Tanken skulle vara den att både första och andra ordningens preferenser befinner sig inom personen, det finns ingen yttre reflektionspunkt där man kan befinna sig och kritiskt granska det man i förstone vill, känner eller önskar. Mer om detta i kapitel 4.

<sup>89</sup> Prova att ersätta begreppet personlig autonomi närhelst det dyker upp i en modern kontext med antingen det ena eller det andra begreppet eller båda och se om det klarnar!

## 2.4 Autonomi – två illustrationer

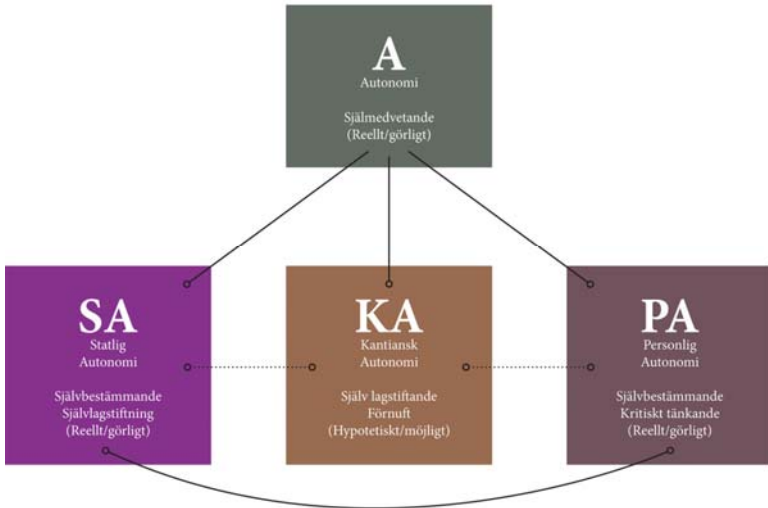
Tanken i detta avsnitt är att med hjälp av två olika illustrationer åskådliggöra hur, ursprungsbetydelsen av, autonomi (A), statsrättslig autonomi (SA), kantiansk autonomi (KA) samt personlig autonomi (PA) tangerar och ibland överlappar varandra.



Såsom har nämnts tidigare kanske ”självmedvetande” skulle kunna utgöra minsta gemensamma nämnare (MGN) – då det krävs något som är medvetet om ett ”vi”, ett ”själv” eller ett ” eget” för att man skall kunna föreställa sig SA, KA och PA; självstyre, själv lagstiftande respektive självbestämmande. Detta tydliggörs i nästa illustration, i vilken, för att strecken skall kunna gå från A till samtliga övriga, krävs att man har reducerat begreppet på allt innehåll utom det som man kan påstå att de faktiskt har gemensamt. Autonomi innehåller såsom har redogjorts för i texten såväl som i bilderna ovan mer än MGN. Det kan också vara värt att notera att KA knappt snuddar vid SA då denna beröringspunkt mest ut-

görs av i och för sig *faktisk* inspiration, som dock aldrig explicit erkännes av Kant; mer om detta i nästa kapitel.

BILD 2



Bågen nederst mellan SA och PA står för ”självbestämmande” i det att man inom den statsrättsliga såväl som inom den personliga autonomi kan bestämma själv givet en omgivande statlig eller social kontext.

De tre linjerna från A till SA, KA respektive PA står för ”självmedvetandet” som samtliga har gemensamt – MGN.

Den prickade linjen, som vill tydliggöra en möjlig eller svag koppling, mellan SA och KA står för det tankegods som Kant tog med sig från statsrätten till moralfilosofin, även om



han gjorde om självlagstiftningen hos en stat till själv lagstiftande hos individen.

Den prickade linjen, som tyder på en möjlig förbindelse, mellan KA och PA står för förnuftet hos KA (som hos Kant, beroende på tolkning, ses som *möjligt* eller *görligt*) respektive det kritiska tänkandet hos PA (som i detta fall förutsätts eller ses såsom *görligt*).

## 2.5 Sammanfattning och diskussion

Det kanske svårligen kan hävdas att definitionerna av *autonomi* möter kraven på en god definition – att den *bör* vara precis och fruktbar. Eftersom det handlar om *definitioner* är dessa inte särskilt *precisa*, dock tycks de vara *fruktbara*. I detta kapitel har ett försök gjorts att, så precist som möjligt, såväl granska tre autonomibegrepp som att specificera vad dessa refererar till inom tre olika kontexter – statsrättslig, kantiansk och modern filosofisk, att göra eventuella tysta antaganden *explicita* samt att föreslå alternativa begrepp inom en av de tre kontexter som här har studerats. De olika versionerna av *autonomi* har, bland annat via en kort historisk begreppsresumé, undersökts och det eventuellt gemensamma innehållet har specificerats i form av en minsta gemensam nämnare – MGN – och åskådliggjorts genom två illustrationer, vilkas innehåll kortfattat kan sammanfattas som följer:

Autonomi – A – såsom "självstyre", även i dess ursprungliga bemärkelse, kräver ett *medvetande* om ett något/själ; detta medvetande utgör minsta gemensamma nämnare för de tre begreppen nedan.

Statlig autonomi – SA – såsom självbestämmande; självlagstiftning/-förvaltning inom vissa områden inom en ”moderstat”.

Kantiansk autonomi – KA – såsom själv lagstiftande; förnuft och fri vilja förutsätts såsom ett *ideal*, inte med nödvändighet såsom en *realitet*.

Personlig autonomi – PA – såsom förmåga till kritiskt tänkande samt självbestämmande; viljans frihet är diskutabel, sociala beroendeförhållanden betonas, välfärd likaså, möjligen krävs manifesta handlingar.

Således skulle, om man tillämpar X-Y-Z-modellen som nämndes i inledningen av det föregående kapitlet på de tre begreppen ovan, resultatet kunna se ut som följer:

SA – Åland (X) är autonomt i förhållande till Finland (Y) avseende rätten att stifta egna landskapslagar (Z).

KA – En persons vilja (X), eller praktiska förnuft, är autonom(t) i förhållande till naturlagarna (Y) avseende moralisk (själv)lagstiftning (Z).

PA – En person med vissa kognitiva kapaciteter (X) är autonom i förhållande till sina preferenser, känslor, begär, mångahanda viljor (Y) avseende sina praktiska individuella val (Z).

PA2 - En person med vissa kognitiva kapaciteter (X) är autonom i förhållande till sitt sociala sammanhang, till seder och bruk i det omgivande samhället (Y) avseende sina praktiska individuella val (Z).

PA kan som synes både definieras såsom *intrapersonell* (PA) och *interpersonell* (PA2), kan dessutom byggas ut till att omfatta både PA och PA2 genom att de kognitiva kapaciteterna, som gör en person autonom, också skänker vederbörande vissa juridiska rättigheter i det omgivande samhället (*de jure*-autonomi). Innehållslöshet har i texten försökt att undvikas genom att peka på de mångahanda kontexter som kanske framförallt PA används inom. Risken PA löper är att man fastnar i ändlösa diskussioner om vad som är en människa, hur beroende/oberoende hon är av sin uppväxtmiljö, sitt sociala sammanhang, sina känslor, hur hennes kognitiva förmågor fungerar och vad dessa utgörs av. Detta framgår med önskvärd tydlighet när man betraktar de senaste decenniernas debatt i ämnet – och man kan uppriktigt fråga sig varför *autonomi* tycks vara så viktigt? Per Sundström gav ett rimligt svar i det att *autonomi* är ett populärt begrepp som associeras med något gott, vilket också Muñoz Castillo underströk, men just genom att begreppet fylls med så mycket varierande innehåll blir det också innehållslöst. Därav förslaget att ersätta PA med till exempel *kritiskt tänkande* eller *självbestämmande* beroende på vad som avses inom den kontext där det användes; PA-definitionen frångår dessutom (den lexikala) ursprungstanken med *autonomi* som utgörs av att man styrs *inifrån* oberoende av *yttre* faktorer som man oftast inte kan påverka, varför det ter sig som ganska naturligt att det inte längre borde vara relevant att tala om autonomi utan att man istället skulle kunna välja att använda andra mer precisa begrepp.

För Kant däremot är svaret på frågan ovan enkelt – att vara moralisk är att vara autonom ty ansvarig är endast den som har handlat fritt. Kant iakttog hur stater konstituerar sina lagar och överförde detta till den moralfilosofiska kontexten, på människan. Kant skulle kunna sägas skilja sig från de moderna filosoferna i det att han betonar att vad han beskriver endast är ett *ideal* medan de senare mer tycks se förmågan till kritisk reflektion såsom någonting som alla besitter (om än i olika grad) och om man bara ger människor välfärd eller rätt förutsättningar så kommer de att använda sin förmåga till autonomi och att i handling manifesteras sitt självbestämmande.

De moderna teorierna ställs härigenom inför ett problem, som ytterst handlar om människosyn<sup>90</sup>, mellan vad som är *realistiskt* och vad som är ett *ideal*, som Kant istället omfattar, i det att han åtminstone också skildrar människan såsom hon faktiskt ter sig, inte blott såsom hon *borde* te sig. Kant menar att människan *skulle kunna* bli del av en *ideal* värld – hon är utrustad med förståndsgåvor, men är samtidigt realistisk nog att inse att det kanske inte är *görligt* då hon också styrs av sina lustar, känslor, impulser. Inom den moderna kontexten tycks denna realistiska människosyn emellertid inte betonas – alla har förmågan – det tycks som om det som skulle behövas blott är rätt miljöbetingelser för att hon skall kunna realisera sin förmåga till autonomi. Det kan vara värt att återvända till Gärdenfors:

---

<sup>90</sup> Skillnaden mellan det för människan görliga och möjliga kommer att diskuteras i kapitel 3, 4 och 7.

Damasios perspektiv utgör en utmaning mot traditionella rationalistiska beslutsteorier som betonat det medvetna *överbägandets* roll som del av beslutsprocessen. Och överbägande anses normalt vara baserat på explicita påståenden (propositioner) även om de bara finns i ens inre. Damasio's ståndpunkt får stöd av Nisbett och Wilsons experiment, som tyder på att det vi verbalt anger som rationella skäl för våra beslut ofta är rena fantasier.<sup>91</sup>

Om man inte såsom Kant ger uttryck åt skillnaden mellan det möjliga och det görliga är risken att man landar inte blott i fantasier utan fastmer i exakt den otydlighet, de evighetsdiskussioner och den utvidgning av begreppet *autonomi* som har skett och ständigt pågår. Till slut tycks väldigt mycket kunna vara autonomi. Kanske kan detta bero på något som Ameriks anför: "[...] Kant's all-consuming effort to bring autonomy to the center of philosophy (and life in general) has had, in the long run, the unintended effect of leading to a widespread discrediting of philosophy [...] as such, and to an undermining of the notion of autonomy itself."<sup>92</sup>

Genom att klargöra likheter och skillnader begreppen emellan har det förhoppningsvis också framgått att *autonomi* inte är samma sak som *oberoende* (av andra) åtminstone inte i sin statsrättsliga bemärkelse eller avseende personlig autonomi – beroendet av ett sammanhang har SA och PA gemensamt; en autonom person eller stat lever *inom* en gemenskap, inte fristående eller skild från en gemenskap. Huruvida Kants autonomibegrepp förutsätter ett liv inom en gemenskap eller inte är mera oklart; han betraktar å ena sidan människan som en samhällsvarelse men anför å andra

---

<sup>91</sup> Gärdenfors, s. 83, 2005

<sup>92</sup> Ameriks, s. 3, 2000

sidan att när hon väljer en lag för sig själv skall hon hålla fast vid denna oberoende av vilken social kontext hon befinner sig i; mer om detta i kapitlet som följer.

## 3. Autonomi och moral – Kant

*Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.*<sup>93</sup>

IMMANUEL KANT

### 3.1 Inledning

Man skulle kanske kunna säga att autonomin gjorde entré på den moralfilosofiska arenan med Kant<sup>94</sup> och att den hittills inte har lämnat strålkastarljuset även om förståelsen av den och uppfattningarna om hur den gör sig manifest i praktisk handling har ändrats under århundradena och ständigt diskuteras.

Det skall dock inledningsvis understrykas att det tycks som om flera uttolkare av Kant inte har övervägt skillnaden mellan det möjliga, det *ideala*, och det görliga, eller *reala*, som framskymtar hos honom och skulle kunna ses som centralt;

---

<sup>93</sup> Kant, Immanuel, KGS, GMS, Bd IV, s. 436:6-7, 1903. (Fritt översatt: "Autonomi är således grunden för det mänskliga likväl som varje förnufts väsenens värde.")

<sup>94</sup> v. "Autonomie", s. 702, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; se till exempel: "II. Das Mittelalter kennt den Begriff der A. nicht. Erst zu Beginn der *Neuzeit* – im Laufe des 17 und 18. Jh. – gewinnt der Begriff vornehmlich innerhalb der Rechtswissenschaften erneut an Bedeutung. Mit Kants Theorie der A. bekommt der Begriff eine umfassende philosophische Relevanz und wird im Anschluß daran von den verschiedenen Wissenschaften rezipiert, wobei ihm unterschiedliche, aus den jeweiligen fachwissenschaftlichen Zusammenhängen erwachsende Bedeutungsvarianten zukommen."

det blir en olycklig sammanblandning. Det är svårt att med bestämdhet säga att Kant med sin teori också menade att denna var i praktiken genomförbar för människan, sådan hon är, då det han skriver ger delvis motstridig information.<sup>95</sup> Men för att hans teori skall hålla ihop är det rimligt att betrakta det som beskrivs som någonting som skulle kunna vara möjligt för människan, för rationella människor i ett möjligt ändamåls rike, men inte med nödvändighet såsom någonting för den verkliga människan i praktiken görligt. Det kan därför vara värt att komma ihåg vad Kant poängterar avseende den praktiska filosofins uppgift – det

---

<sup>95</sup> Se till exempel Kant, Immanuel *Kritik av det rena förnuftet*, Thales, 2004, s. 698-700; A 807/B 835-A 808/B 836; Kant, Immanuel, Aa, III, *Kritik der reinen Vernunft*, särskilt 524:32-37-525:01-10 ger prov på denna motstridighet: "Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre (wie sie es denn nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann und nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll), eine moralische Welt. Diese wird so fern bloß als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird. So fern ist sie als eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objective Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibelen Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche und ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr, so fern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat."



handlar inte om att formulera ”antaganden om orsakerna till det som *sker* utan lagar för det som *bör ske* [...]”<sup>96</sup>

Ett annat möjligt problem med Kants teori handlar emellertid inte, såsom nämdes i inledningskapitlet, om vad som är möjligt eller görligt, inte heller att den lånar vad den behöver från naturrätten utan att den betonar människans (autonoma) vilja. Kant nämner dock också att människan *väljer*, vilket inte är oviktigt att ha i åtanke för det kommande. Sistnämnda, *valet*, ter sig som en mer stabil bestämingsgrund för moralen, som ju ytterst handlar om hur människor bör *handla*.<sup>97</sup>

Någonting som i detta kapitel också kommer att göras tydligt är att Kants moralteori i stor utsträckning ligger väldigt nära den tyske naturrättsläraren Samuel von Pufendorfs språkdräkt inom (natur)rätten om än med vissa för ändamålet relevanta modifikationer.<sup>98</sup> För att försöka att förstå och förklara vad ovanstående innebär, hur autonomi för

---

<sup>96</sup> Kant, s. 52, 1997; ”In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu thun ist, Gründe anzunehmen von dem, was geschieht, sondern Gesetz von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht [...]”, KGS, GMS, Bd IV, s. 427:1-3, 1903

<sup>97</sup> Kapitel 5 kommer att behandla skillnaden mellan vilja och val och varför detta är moraliskt relevant.

<sup>98</sup> Kari Saastamoinen noterar bland annat i *The Morality of the Fallen Man*, 1995: ”Another ’modern’ aspect in Pufendorf’s theory was his strictly non-purposeful conception of nature, which made him hold that the human faculty of reason is unable to make moral judgements simply by reflecting on the natural characteristics and inclinations of the human species. This position was later shared by thinkers such as Hume and Kant, although they rejected Pufendorf’s conclusion that the only possible source of morality is the will of God.”, s. 172, Suomen Historiallinen Seura, Helsingfors, 1995

Kant förkroppsligar moralen, kommer detta kapitel att ta sin utgångspunkt i Pufendorf<sup>99</sup> likväl som Kants egna idéer och hur dessa skulle kunna tolkas och förstås. Det är måhända möjligt och skulle kunna vara intressant och fruktbart, såsom det föregående kapitlet försökte att åskådliggöra, att göra en jämförelse med statsrätten, inom vilken autonomi numera syftar på en självstyrande provins eller region inom en stat, en tanke som också delvis visar sig få stöd av Andrews Reath<sup>100</sup> och där Pufendorf återigen kommer att visa sig vara relevant.

Syftet med detta kapitel är inte att granska Kants filosofi *per se*, utan att följa autonomibegreppet hos honom och söka att åskådliggöra autonomins relevans för moralen. Ytterligare en förhoppning är att belysa hur hans människosyn skulle kunna sägas få konsekvenser för synen på autonomi för att småningom låta kapitlet landa i en diskussion om det ideala och det reala.

### 3.2 Autonomins entré

Tiden då Kant, som för övrigt delvis finansierade sina studier vid universitetet med ”vinster från biljardspel”<sup>101</sup>, strosade längs Königsbergs gator var en tid av förtröstan på förnuftet. Människans av Gud givna plats var måhända en sak men att inte söka att förstå och förklara densamma någonting annat. Upplivningsidealet om att tänka själv och

---

<sup>99</sup> Pufendorf, Samuel, Om de mänskliga och medborgerliga plikterna enligt naturrätten i två böcker, 2001

<sup>100</sup> Reath, Andrews, Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory, 2006

<sup>101</sup> Höffe, s. 18, 2004

låta förnuftet styra skulle, tänkte man sig, kunna leda till att man kunde bena ut det flesta mänskliga mellanhavanden. För Kants vidkommande ledde detta, såsom Höffe formulerar det, till "[...] en kritik av all dogmatisk filosofi och till upptäckten av förnuftets yttersta grund."<sup>102</sup> Autonomi – "friheten som självlagstiftning."<sup>103</sup> Den etymologiska betydelsen av begreppet autonomi – självstyre såsom själv lagstiftande – tyder måhända på att autonomi har en moralisk dimension, som hos Kant blir tydlig.<sup>104</sup> "Für ihn verkörpert Autonomie Moral und damit ist Autonomie per definition moralisch bestimmt."<sup>105</sup>

Det kan kanske också vara av betydelse att understryka att Pufendorfs, möjligen även Kants, värld i mångt och mycket ännu var ett "pliktsamhälle", att man såsom människa i första hand hade skyldigheter gentemot andra i den gemenskap, det samhälle, där man levde, och att samtidigt notera att det samhälle som har kommit att utvecklas efter Kant och efter den franska revolutionen, som Kant för övrigt ivrigt försvarade<sup>106</sup>, skulle kunna betecknas såsom ett "rättighetssamhälle", där individerna i första hand har rättighetsanspråk på staten, samhällsgemenskapen, på

---

<sup>102</sup> Ibid, s. 10, 2004

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> Nordström, s. 41, fotnot 51, 2009

<sup>105</sup> Ibid. (Fritt översatt: " För honom förkroppsligar autonomi moralen och är därigenom per definition moraliskt förbundet.")

<sup>106</sup> Korsgaard, Christine, s. 31, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996; denna Kants beundran för revolution(er) återspeglas sannolikt också i hans syn på autonomi – en "revolution i sinnet" som jag längre fram kommer att benämna det.

varandra.<sup>107</sup> Perspektivförskjutningen på denna punkt, från skyldigheter till rättigheter, påverkar sannolikt också synen på människan, hennes förmågor, hennes roll såsom moralisk varelse och hennes autonomi.

Vid läsningen av Samuel von Pufendorfs *Om de mänskliga och medborgerliga plikterna enligt naturrätten* framstår det som inte osannolikt att antaga att Kant hade läst honom, då Pufendorfs arbeten under 1600- och 1700-talen hörde till ”de mest lästa vetenskapliga arbetena”<sup>108</sup>, och att han inspirerades av vad han hade läst.<sup>109</sup> Detta antagande kan också verifieras då Kant faktiskt nämner, i för övrigt inte så vänliga ordalag, Puffendorf (sic!), tillsammans med Grotius och Vattel’, i *Zum ewigen Frieden*.<sup>110</sup> Dock tycks det som om

---

<sup>107</sup> Med detta inte sagt att en persons skyldighet eller förpliktelse inte samtidigt skulle kunna ses som någon (annans) rättighet och vice versa; det är pliktperspektivet som är det väsentliga i det att plikten är någonting som du själv utför, kan *påverka*, till skillnad från rättighetsanspråk som ställs på *andra* och vars uppfyllelse man inte råder över.

<sup>108</sup> Pufendorf, Samuel, s. 11, 2001; se också Saastamoinen s. 12: ”Knowledge of Pufendorf was regarded as an integral part of an all-round education, and while his views were seldom accepted as such, his theory was seen as a paradigmatic example of a distinctively modern approach to moral and political issues.” samt s. 23: ”Until the second half of the eighteenth century Pufendorf was the most widely read modern moral and political theorists in Europe. The number of the editions made of his works on natural law is impressive.”

<sup>109</sup> Kjell Å. Modéer skriver i inledningen ”Och Pufendorfs arbeten inspirerade i sin tur 1700-talets moralfilosofiska och politiska diskurser hos Jean-Jacques Rousseau, David Hume, Adam Smith och Immanuel Kant”, Pufenorf, s. 12, 2004

<sup>110</sup> Kant, Immanuel, s. 33, *Zum ewigen Frieden*, 1795; ”[...] lauter, leidige Tröster”, vilket skulle kunna översättas med ”idell irriterande tröstare”.

Schneewind har förbisett detta faktum; ”I find no evidence, for example, that he had read Pufendorf [...]”<sup>111</sup> I *Stanford Encyclopedia of Philosophy* beskrivs kopplingen mellan Pufendorf och Kant som följer:

Kant's Critical philosophy does not distinguish clearly between the rather different streams of natural law that it is usually thought to have eclipsed. [...] Indeed, when Kant arrived on the scene the two had already been commingled, and the discipline as a whole straddled an uncomfortable position between the rational and the empirical. Its situation now became increasingly precarious, as it was subjected to epistemological and metaphysical challenges that it had not been designed to meet, and whose purist, a priori assumptions it would reject. [...] Kant effectively folded natural law into the dialectical pre-history of his own system. [...] he hardly mentions it at all, since it does not fit the formal schematic of his conception of the history of philosophy as a conflict between dogmatic rationalism and sceptical empiricism. In ethics, natural law is implicitly dismissed in the critique of technical and prudential imperatives, and in political philosophy it appears similarly wanting in the face of pure right. To be sure, Kant's own views in both areas—including the notion of categorical obligation and the historical-political mechanism of unsocial sociability—owed significant debts to Pufendorf and the voluntarist tradition. [...] However, since his system gave that problematic a new (in)significance, it did not play an explicit role in his discussions.<sup>112</sup>

De rör sig således i samma idémässiga farvatten även om de inte var samtida och till viss del säger Kant samma sak som Pufendorf; Pufendorf dock inom naturrätten eller juridiken och Kant inom moralens domäner. Saastamoinen skriver:

Another 'modern' aspect in Pufendorf's theory was his strictly non-purposeful conception of nature, which made him hold that the human faculty of reason is unable to make moral judgements simply by

---

<sup>111</sup> Schneewind, s. 509, *The invention of autonomy*, 1998

<sup>112</sup> v. ”Pufendorf's Moral and Political Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

reflecting on the natural characteristics and inclinations of the human species. This position was shared later by [...] Hume and Kant, although they rejected Pufendorf's conclusion that the only possible source of morality is the will of God.<sup>113</sup>

Pufendorf och Kant skiljer sig således åt avseende synen på var man hittar moralens upprinnelse, vilket sätter fingret på en av detta arbetes huvudfrågor – vilken människosyn man har; i förlängningen människors förmåga till autonomi – realitet eller ideal? Enligt Pufendorf återfinns denna upprinnelse utanför människan, hos Gud, då de flesta personers moraliska medvetenhet till största del är resultatet av yttre omständigheter.<sup>114</sup> Enligt Kant, Hume och Rousseau finns upprinnelsen inom henne, i de intellektuella förmågor som varje normal människa besitter.<sup>115</sup> De betonar dock båda (den goda) viljan och förnuftet, vilket skiljer människan från de oskäliga djuren, och tänker sig att dessa båda kommer att leda in henne på rätt spår i de mellanmänskliga görandena. Kant skulle bitvis kunna beskrivas såsom ”Pufendorf med en moralisk knorr”; han skriver: ”Ty som en förnuftig varelse vill han med nödvändighet att alla hans för-

---

<sup>113</sup> Saastamoinen, s. 172 , 1995

<sup>114</sup> Ibid., s. 173; Saastamoinen skriver vidare: ”Only well-educated experts are able to have truly reflected views on moral issues, whereas the vast majority of human beings adopt their moral convictions almost blindly from prevailing custom and from religious and civil authorities.”

<sup>115</sup> Ibid., s. 173-174; Rousseaus kritik av Pufendorf grundar sig, enligt Saastamoinen på “[...] a new understanding of the character of the moral agent and the task of moral philosophy. [...] the roots of moral consciousness must not be sought outside human beings but in the mental abilities possessed by every normal individual. [...] all human beings (or at least all males) should be seen as capable of becoming autonomous moral agents [...]”

mögenheter skall utvecklas eftersom de ju är givna åt honom och kan tjäna honom för alla möjliga syften”.<sup>116</sup>

En liknande människosyn återfinns hos Pufendorf där varje person ansågs vara ”skyldig att använda sina gåvor”<sup>117</sup> (jämför med Kants ”vill med nödvändighet” i citatet ovan, om man kan tänka sig att ”skyldig att” kan förstås som ”med nödvändighet”) och ”efter måttet av sin förmåga”<sup>118</sup> därigenom bidra till ”den mänskliga samlevnaden.”<sup>119</sup>

Om man istället utgår från Pufendorf och det sätt på vilket han menar att människors olika viljeyttringar, som ”tendrar [...] att gå i helt skilda riktningar,”<sup>120</sup> har kommit att regleras genom normer, vilka av människan har skapats ”till gagn för ordning och reda”<sup>121</sup> och för att undvika att ”uppleva rent kaos”<sup>122</sup> så återfinns Kants tanke att man så att säga binder sig själv frivilligt vid en lag, norm eller maxim; eller, för att uttrycka det annorlunda, frivilligt ikläder sig en moralisk korsett<sup>123</sup>. Kanske skulle man kunna

---

<sup>116</sup> Kant, s. 49, 1997; ”Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.”, KGS, GMS, Band IV, s. 423:13-16, 1903

<sup>117</sup> Pufendorf, s. 18, 2001

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Ibid.

<sup>120</sup> Ibid., s. 55, 2001

<sup>121</sup> Ibid.

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> Denna moraliska korsett skulle kunna beskrivas som en inre hållning hos människan, en hållning som redan Sofokles beskriver hos Antigone; se till exempel v. ”Autonomi”, s. 701, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, eller såsom det som Epiktetos hänsyftar på i detta arbetes inledande citat.

förstå Kant på ett sådant sätt att denna inre över- och underordning, att frivilligt underordna sig en lag, eller maxim, som man själv har stiftat, äger rum inom människan på en och samma gång. ”[...] mänsklighetens värdighet består just i denna förmåga att vara allmänt lagstiftande, om än med villkoret att den tillika själv är underkastad denna lagstiftning.”<sup>124</sup>

Kant kommenterar i detta sammanhang de försök som har gjorts att finna en ”sedlighetens princip”<sup>125</sup>:

Man ansåg t.ex. att människan via plikten var bunden till lagen, men man kom inte på tanken att hon bara är underställd *sin egen* och enda *allmänna lagstiftning*, och att hon endast var förpliktigad att handla enligt sin egen [...] vilja. Ty om man tänker sig att hon bara är underkastad en lag [...], så måste denna föra med sig något intresse som retning eller tvång eftersom den som lag inte framsprang ur *hennes* vilja, utan denna av *något annat* nödgades att handla på ett visst sätt. Men på grund av denna helt nödvändiga slutsats gick allt arbete att finna pliktens högsta grund oåterkalleligen förlorat.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Kant, s. 67, 1997; ”[...] und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 40:10-13, 1903

<sup>125</sup> Ibid., s. 58, 1997; ”[...] das Princip der Sittlichkeit [...]”, KGS, GMS, Bd IV, s. 432:26, 1903

<sup>126</sup> Ibid., s. 59, 1997; ”Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte: so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von etwas andern genöthigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durchdiese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen



Kants idé att varje förnuftig varelses vilja skall kunna ses som en *allmän lagstiftande vilja* och att denna princip lämpar sig väl såsom kategoriskt imperativ, då den inte har sin grund i ”något intresse” utan är obetingad, leder fram till en ”grundsats för principen om *viljans autonomi* [...]”.<sup>127</sup> Man landar härmed i detta kapitelns inledande citat där autonomi sägs utgöra grunden för all förnuftig naturs värdighet; en värdighet som gör henne ”duglig att vara medlem i ett möjligt ändamåls rike [...] fri i förhållande till alla naturlagar och endast lydande de lagar som den själv stiftar och enligt vilka dess maximer kan höra till en allmän lagstiftning (som den tillika underkastar sig).”<sup>128</sup> Autonomi tycks, menar Schneewind, enligt Kant kräva ”contracausal freedom”<sup>129</sup> och att den moraliska plikten ges genom förnuftet.

Två begrepp framstår här som viktiga – vilja respektive frihet – då viljans frihet skulle kunna uppfattas såsom autonomi, det vill säga ”viljans egenskap att vara en lag för sig

---

obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 432:28-433:5, 1903

<sup>127</sup> Kant, s. 59, 1997; ”Ich will also diesen Grundsatz das Princip der *Autonomie* des Willens [...] nennen.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 433:9-11, 1903

<sup>128</sup> Ibid., s. 62, 1997; ”Es ist nichts Geringers als der Antheil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft und es hierdurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (deres sich zugleich selbst unterwirft) gehören können.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 435:29-37-436:1, 1903

<sup>129</sup> Schneewind, s. 3, 1998

själv”<sup>130</sup> och denna fria vilja ”och en vilja som står under sedliga lagar”<sup>131</sup> skulle vara en och samma sak. Den relevanta typen av autonomi skulle för Kants vidkommande, såsom nämndes i det föregående kapitlet, kunna betecknas som följer:

En persons vilja (X), eller praktiska förnuft, skulle enligt detta sätt att betrakta saken vara autonom(t) i förhållande till naturlagarna (Y) avseende moralisk (själv)lagstiftning (Z).

Det är möjligt för människan att initiera en handling, att starta ett skeende, att välja huruvida en handling skall komma till stånd, vilket, som blir tydligt nedan, till viss del påminner om hur Pufendorf uttrycker det. Två själsförmögenheter som särskilt utmärker människan (till skillnad från djuren) är, förstånd (eller förnuft) och vilja. Viljan gör det möjligt för henne att handla självmant, ”det vill säga på så sätt att hon inte styrs att handla genom något inre nöd tvång utan tvärtom själv är handlingens upphovsman”<sup>132</sup>, i ljuset av sitt förstånd och att handla fritt – att handla eller att underlåta att göra det, välja eller förkasta. Hos Pufendorf ses människan ”som upphovsman till sina handlingar i första hand därför, att hon själv frivilligt utför dem”<sup>133</sup> men

---

<sup>130</sup> Kant, s. 75, 1997; ”[...] was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?”, KGS, GMS, Bd IV, s. 446:24-447:2, 1903

<sup>131</sup> Ibid., s. 75, 1997; ”Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativ und das Princip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 447:5-7, 1903

<sup>132</sup> Pufendorf, s. 46, 2001

<sup>133</sup> Ibid.

man bör också ”beträffande viljan särskilt beakta, att själva dess frivillighet ovillkorligen måste hävdas, åtminstone i fråga om de handlingar som människan brukar ställas till svars för vid mänsklig domstol.”<sup>134</sup> Här skulle man kunna skönja både en *intra*- såväl som en *interpersonell* autonomi; i det förra fallet är viljan (X) hos personen autonom i förhållande till vederbörandes övriga personlighet (Y), såsom till exempel impulser och begär, med avseende på praktiska handlingar (Z), i det senare är viljan (X) autonom i förhållande till andra personers eller agents makt (Y) med avseende på (o)lagliga handlingar (Z). Kant uttrycker sig, å sin sida, om tillåtna (lagliga/moraliska) och otillåtna (olagliga/omoraliska) handlingar som följer:

*Moralitet* är alltså handlingarnas förhållande till viljans autonomi, dvs. till den möjliga allmänna lagstiftningen genom dess maximer. Den handling som är förenlig med viljans autonomi är *tillåten*; den som inte stämmer överens med den är *otillåten*. Den vilja vars maximer med nödvändighet överensstämmer med autonomins lagar är en *helig*, rätt och slätt god vilja. En icke rätt och slätt god viljas beroende av autonomins princip (det moraliska nödgandet) är *förpliktelse*.<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Kant, s. 66, 1997; ”Moralität ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist erlaubt; die nicht damit stimmt, ist unerlaubt. Der Wille, dessen maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moralische Nöthigung) ist Verbindlichkeit. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objective Nothwendigkeit einer handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 439:24-34

*Frivilligheten* under den självpåtagna *ofriheten* hos Kant skulle i detta fall kanske kunna sägas motsvaras av *frivilligheten* under *lagen* hos Pufendorf; här framskyntar tanken att moraliskt respektive juridiskt ansvar tycks bottna i just *frivilligheten*. Tanken om kopplingen mellan ansvar, frivillighet och autonomi återkommer i detta kapitelns sammanfattning men framför allt i kapitel 4 och 6.

Som ett avstamp inför kapitlets nästa del skulle ”skrattprofessorn”<sup>136</sup> Pufendorfs beskrivning av ”naturlig frihet” kunna utgöra ett exempel på ytterligare en möjlig definition av autonomi: ”Med naturlig frihet menar man att individen är i sin egen rätt och råder över sig själv utan att vara underkastad någon annans makt, om inte någon mänsklig åtgärd ändrat detta förhållande.”<sup>137</sup>

Denna naturliga frihet, eller, om man så vill, ett för människan *möjligheternas spelrum*, är inte alldeles otänkbar som en pusselbit till Kants definition av autonomi. Huruvida Kant, såsom Schneewind anför, ”invented the conception of morality as autonomy,”<sup>138</sup> till skillnad från att *förklara* den moraliska plikten, får dock ännu så länge vara osagt.

### 3.3 Kant

Det finns måhända ingen explicit definition av autonomi hos Kant, även om en sannolik beskrivning, såsom nämndes i

---

<sup>136</sup> ”Pufendorf kallades så för att han i tid och otid skrattade åt det som han betraktade som föråldrade idéer, principer och företeelser.”, Kjell Å. Modéer i Pufendorf, s 13, 2001

<sup>137</sup> Pufendorf, s. 144, 2001

<sup>138</sup> Schneewind, s. 3, 1998

det föregående kapitlet, skulle kunna utgöras av viljans frihet i det att den har egenskapen att vara en lag för sig själv eller såsom Ameriks uttryckte det ”*self-legislation*”. Man kan dock utifrån vad han skriver bilda sig en uppfattning om vad han ungefärligen avsåg med autonomi och inse att han genom autonomi har givit ”den filosofiska etiken ett nytt fundament,”<sup>139</sup> Eller såsom Nordström formulerar det: ”Der Mensch ist bei Kant – als vernünftiges Wesen – gerade darin einzigartig, dass er, indem er autonom wählt, zugleich auch normierend urteilt. Darin besteht für Kant der moralische Wert von Autonomie.”<sup>140</sup>

Människan har som förnufts väsen en alldeles särskild roll att spela såsom lagstiftare – genom sin autonoma vilja väljer hon en lag, eller norm, och därigenom att också underkasta sig densamma, eller att (be)dömas utifrån den. För Kant är valet och underkastelsen härigenom förbundna med varandra.<sup>141</sup> Nordström skriver: ”Kants Autonomiekonzept zeichnet sich darin aus, dass es die autonome Wahl als normierende Wahl betrachtet.”<sup>142</sup>

---

<sup>139</sup> Höffe, s. 195, 2004; detta åskådliggörs i Kants ”begreppsmodell” för sedlighetens grund: ”Praktische materiale Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit sind [...]”, KGS, *Kritik der praktischen Vernunft* (KPV), Bd V, s. 40, 1908

<sup>140</sup> Nordström, s. 183, 2009 (Fritt översatt: ”Hos Kant är människan – såsom förnufts väsen – just härigenom unik, då hon genom sina autonoma val samtidigt dömer normativt. Häri återfinns Kant autonomins moraliska värde.”).

<sup>141</sup> *Ibid.*, s. 183-184, 2009

<sup>142</sup> *Ibid.*, s. 184, 2009 (Fritt översatt: ”Kants autonomibegrepp utmärker sig på så vis att det autonoma valet ses såsom normativt.”).

Hans autonomibegrepp är lättare att begripa mot bakgrund av själva kärnan i hans etik – autonomin och moralens enhet.<sup>143</sup> Men kanske också i det att man före Kant hade sökt ”ursprunget till sedligheten i naturens eller samhällets ordning, i begäret efter lycka, i Guds vilja eller i moralkänslan”<sup>144</sup>; inte i människan själv således.

Kants egen utgångspunkt (för moralen) består i den goda viljan, som inte är ”god genom det som den får till stånd eller uträttar [...] utan endast genom viljandet [...] i sig.”<sup>145</sup> Det ”absolut goda” ligger således i den goda viljan.<sup>146</sup> Kant skriver: ”Det går inte att tänka sig någonting i hela världen,

---

<sup>143</sup> Ibid.

<sup>144</sup> Höffe, s. 164, 2004

<sup>145</sup> Kant, s. 18, 1997; ”Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 394:13-18

<sup>146</sup> Höffe, s. 172, 2004; ”Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, so fern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrund des Willens setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischer Gesinnung, enthalten. [...] Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott.”, KGS, KPV, Bd V, s. 125:8-14 samt 125:19-22, 1908; (se också 124:5-132:5)

eller ens utanför den, som utan inskränkning skulle kunna anses vara gott förutom en *god vilja*.<sup>147</sup>

Människan besitter såsom förnuftsvarelse förmågan att handla utifrån ”föreställda lagar”<sup>148</sup> och är inte tvingad att handla enbart utifrån de av naturen givna; dessa föreställda lagar kan i sin tur erkännas som principer. Denna förmåga kan också kallas vilja vilket i sin tur innebär att det praktiska förnuftet skulle kunna beskrivas såsom en förmåga att vilja.<sup>149</sup>

Den fria viljan tycks vara en förutsättning för att man skall kunna hålla någon moraliskt (eller juridiskt) ansvarig och denna förutan gör frågan om hur man bör göra eller leva ovidkommande. Kant antager således att viljan är fri, även om detta inte går att bevisa, att man har en möjlighet att välja hur man skall handla eller att man hade kunnat handla annorlunda. Denna fria vilja kan ses som en medveten kontroll över tankar och handlingar, men den gör det också möjligt för människan att ålägga sig själv de regler som hon skall följa i det att friheten och plikten tycks förut-

---

<sup>147</sup> Kant, s. 17, 1997; ”Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille**.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 393:5-7, 1903; man hade velat fråga Kant om inte också kärlek kanske skulle kunna betraktas såsom gott utan inskränkning.

<sup>148</sup> Höffe, s. 168, 2004; ”[...] nach der Vorstellung der Gesetze [...] zu handeln [...]”, KGS, GMS, Bd IV, s. 412:27-28, 1903

<sup>149</sup> Ibid., s. 168, 2004; ”Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principen, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 412:26-30, 1903

sätta varandra.<sup>150</sup> Dessutom är det så att för att man skall kunna sägas göra någonting som har moraliskt värde skall detta göras av plikt, inte av rädsla för eventuella konsekvenser eller för att man helt enkelt ”känner för det”; ibland kan naturligtvis det man gör av plikt och det man tycker om att göra sammanstråla men då är detta mest att betrakta som ett lyckligt sammanträffande.

Ett sedligt riktigt handlande ligger inte i att man enbart efterlever plikter, det beror nämligen på *varför* man följer dem; plikter skall eftersträvas för sin egen skull och utföras såsom plikter. För människan handlar det om att, så långt man förmår, vilja det goda och att ta ansvar för detta, det för människan möjliga. Resultatet av en handling eller andras uppfattning kan inte tjäna som moralens måttstock. Höffe påpekar att Kant ibland har anklagats för att vara likgiltig inför konsekvenserna av människors handlande.<sup>151</sup> En invändning som dock går att bemöta genom att poängtera rimligheten i tanken att det endast är det man, i viss mån, har kontroll över som man kan utkrävas ansvar för; att vilja det goda och att, efter bästa förmåga, handla. Tanken skulle här vara att det är själva handlingen och inte utfallet av vad man avsåg att göra som man i någon mån kan kontrollera, även om konsekvenserna kan vara mer eller mindre sannolika eller förutsebara. Dock är det ju oftast resultatet av en handling som blir föremål för beröm eller klander; vid domstolsförhandlingar eller när man till var-

---

<sup>150</sup> Nordström, s. 184, 2009; ”Pflicht und Freiheit bedingen einander gegenseitig.”

<sup>151</sup> Höffe, s. 175, 2004



dags skall försöka att reda ut vad som har hänt tas ofta hänsyn till uppsåt eller intention.<sup>152</sup>

Det nämndes i inledningen att det finns en del invändningar att resa avseende viljan som handlar om att viljan inte med nödvändighet måste, som hos Kant, ses såsom förnuftsbase-rad – vilja skulle kunna ses såsom lust. Denna tanke kan göra Kants med fleras syn på människan, som den rationellt förnuftige aktören som fattar egna beslut och väljer självständigt, något problematisk. För stunden ett stilla påpe-kande; detta kommer att behandlas längre fram i detta kapi-tel.

Höffe menar att Kant i grunden ställer sig frågan ”under vilka aprioriska betingelser ett *subjekt* överhuvudtaget är kapabelt till sedlighet” och att svaret ”ligger i viljans auto-nomi.”<sup>153</sup> Så vad *innebär* då autonomi för Kant, bortsett från att den förkroppsligar moralen och gör att man kan hållas ansvarig för sina handlingar? Följande begreppskedja syftar till att bena ut hur Kant betraktar autonomi genom att illustrera hur begreppen, hos honom, används och hänger ihop med varandra.

***Viljans autonomi*** – självlagstiftning; viljans autonomi be-hövs för att man skall kunna sägas handla sedligt, enligt ett

---

<sup>152</sup> Ja, det finns ett klassiskt talesätt om att vägen till H\* är kantad av goda föresatser och det ligger måhända någonting däri, men Kants tankar om vad man *faktiskt* kan påverka och därigenom prospektivt ansvara för äger ändå sin riktighet.

<sup>153</sup> Höffe, s. 184, 2004; det kan vara värt att komma ihåg självmedvetan-det som betonades i kapitel 1 då subjektet, som tycks besitta en autonom vilja, rimligtvis är medvetet om att det finns.

kategoriskt imperativ. En moralisk handling tycks kräva att man beslutar om och följer de lagar som man själv har stiftat. Här återfinns också idén om att ”*varje förnuftig varelses vilja är en allmän lagstiftande vilja.*”<sup>154</sup> Men viljans autonomi tycks också inbegripa orsak och verkan i ett; en förnuftig varelse i ”förståndsvärlden, och endast i egenskap av att vara en verkande orsak hörande till denna kallar hon sin kausalitet *vilja.*”<sup>155</sup> Viljans autonomi utgörs av den egenskap hos viljan som gör den till en lag för sig själv. Måhända skulle man kunna säga att autonomins princip består i att på samma gång som man väljer maxim för sitt handlande väljer man ävenledes en allmän lag.

**Viljan** – rent praktiskt förnuft; ”[...] viljan är förmågan att *endast välja det* som förnuftet oberoende av böjelsen inser vara praktiskt nödvändigt, dvs. gott.”<sup>156</sup> Förnuftet förmår skilja mellan gott och ont, vad som är ”pliktenligt och pliktvidrigt, om man utan att på minsta sätt lära det något nytt utan bara [...] gör det uppmärksamt på dess egen princip, och att man således inte behöver någon vetenskap och filosofi för att veta vad man bör göra för att vara ärlig och god

---

<sup>154</sup> Kant, s. 57, 1997; ”[...] die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 431:16-18, 1903

<sup>155</sup> Ibid., s. 83, 1997; ” Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Causalität einen Willen.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 453:17-19, 1903;

<sup>156</sup> Kant, s. 38, 1997; ”[...] der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch nothwendig, d. i. als gut, erkennt.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 412:32-35, 1903

eller rent av vis och dygdig.”<sup>157</sup> Människan känner igen det som uppmanar henne att handla *i motsats* till hennes böjelser eftersom ”Förnuftets faktum är [...] ’inskrivet i människans själ med stor och läslig skrift’.”<sup>158</sup> Genom moralmedvetandet, insikten att det finns obetingade förpliktelser, ger sig förnuftet till känna.<sup>159</sup> En förnuftsvarelse besitter också ”förmågan att handla *enligt föreställningen* om lagar, dvs. enligt principer: har en vilja. Då det krävs *förnuft* för att härleda handlingar från lagar, är viljan ingenting annat än praktiskt förnuft.”<sup>160</sup> Människan skulle således kunna sägas

---

<sup>157</sup> Kant, s. 28, 1997; ”Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie mit diesem Compassee in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerksam macht, und daß es so also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 404:1-7, 1903

<sup>158</sup> Höffe, s. 198, 2004; “[...] er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt und ist der Grundsatz der Sittlichkeit.”, KGS, KPV, Bd V, s. 105:11-13, 1908 samt “[...] sondern mit der grübsten und leserlichsten Schrift in der Seele des Menschen geschrieben sind [...]”. Aa, *Abhandlungen nach 1781*, Bd VIII, ”Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, s. 287:23-24, 1793

<sup>159</sup> Ibid., s. 197, 2004; “[...] das einzige Factum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic jubeo) ankündigt.”, KGS, KPV, Bd V, s. 31:33-34, 1908

<sup>160</sup> Kant, s. 38, 1997; märk väl ”handla *enligt föreställningen* om lagar”, det vill säga *som om*, vilket inte betyder att människan de facto handlar, ej heller att lagar föreligger, bara att hon kan *föreställa sig* lagar att handla utifrån. Mer om detta i del 2.5 och 2.6. ”Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principen, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 412:26-30, 1903

vara förmögen att handla *som om* det funnes lagar i det att hon kan ses som en med förnuft utrustad varelse, men hon är samtidigt en behovs- och samhällsvarelse. Dock betyder *autonomi* för Kant någonting utöver att vara en behovs- och samhällsvarelse; samtidigt noterar han att det mänskliga förnuftet är lika oförmöget att förklara hur frihet är möjlig<sup>161</sup> som att förklara hur rent förnuft kan vara praktiskt.<sup>162</sup>

Det tycks vara ett lika omöjligt företag att förklara hur frihet, den fria viljan, är möjlig som att göra reda för det rena praktiska förnuftet, såväl som att söka förklara det där ”utöver” som autonomi betyder. Huruvida Kant enbart menar att det praktiska förnuftet i teorin *skulle kunna* vara möjligt för den förnuftiga människan eller om han ävenledes menar att hon i praktiken *kan* efterleva eller hörsamma den moraliska lagen är avhängigt av hur man tolkar vad hans moralteori implicerar.

***Viljans frihet*** – autonomi; såsom nämnts tidigare ligger det inom människans kapacitet som förnuftsvarelse att, oberoende av yttre faktorer och andras påverkan, med hjälp av sitt praktiska förnuft och genom sin fria vilja, och insikten om densamma, själv bestämma hur hon skall handla. Autonomi ses som en naturlig följd av den fria viljan då en va-

---

<sup>161</sup> Ibid., s. 89, 1997; ”Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären untersinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 458:36-459:2, 1903

<sup>162</sup> Ibid., s. 91, 1997; “[...] wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvernünftig, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 461:32-35, 1903

relse som genom sitt ”förnuft är medveten om sin kausalitet och därmed om en fri vilja [...] – är det också ovillkorligen *nödvändigt* att även praktiskt, dvs. i idén, lägga fram denna frihet såsom betingelse till grund för alla sina frivilliga handlingar.”<sup>163</sup> Människans frihet inbegriper kausaliteten för hennes egen vilja; denna viljas frihet, som är förbunden med autonomin, är oberoende av sinnevärldens orsak och verkan. Kant frågar sig ”Vad kan väl då viljans frihet vara annat än autonomi, dvs. viljans egenskap att vara en lag för sig själv?”<sup>164</sup> Det han tycks vilja beskriva är att viljan i varje handling samtidigt är en lag för sig själv eftersom både viljans frihet och den egna lagstiftningen utgör autonomi; begreppen är inte utbytbara men ändå sammanvävda. Dock är det, menar Kant, subjektivt omöjligt att förklara viljans frihet på samma sätt som det är omöjligt att göra reda för människans intresse för moraliska lagar.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> Kant, s. 91, 1997; ”Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Princip der Naturnothwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu gerathen) ganz wohl möglich (wie die speculative Philosophie zeigen kann), sondern auch sie praktisch, d. i. in der Idee, allen seinen willkürlichen Handlungen als Bedingung unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewußt ist, ohne weitere Bedingung nothwendig.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 461:17-25, 1903

<sup>164</sup> Ibid., s. 75, 1997; “[...] was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?”, KGS, GMS, Bd IV, s. 446:24-447:2, 1903

<sup>165</sup> Ibid., s. 89-90, 1997; ”Die subjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; [...]”, KGS, GMS, Bd IV, s. 459:32- 460:2, 1903

**Viljans autonomi** – sedlighetens grund; sedligheten förklaras med hjälp av plikten – plikter som följs under vissa omständigheter respektive sådana som följs för deras egen skull; de förra handlar enligt Kant om *legalitet* och de senare *moralitet*. Vid en analys av begreppet sedlighet menar Kant att man inser att dess princip utgörs av ett kategoriskt imperativ och med detta viljans autonomi.

**Moralitet** – såsom autonomi; detta innebär att man skall, såsom Höffe sammanfattar det, ”erkänna sina behov och sociala beroendeförhållanden” [...] men ”ändå inte låta dem bli den yttersta bestämningsgrunden för livet.”<sup>166</sup> Såsom nämnts ovan utgörs moraliteten av att man fullgör sina plikter, det sedligt riktiga, för deras egen skull och denna [moraliteten] kan påvisas utifrån handlingens motiv som i sin tur utgörs av själva viljan.<sup>167</sup>

**Autonoma handlingar** – att hålla fast vid maximer för sitt handlande; man skall som förnuftsväsen, såsom Höffe skildrar det, ”leva efter en föresats”<sup>168</sup> att vara tålmodig eller ej, generös eller inte, vänlig eller ovänlig, oberoende av vilka omständigheter man kommer att befinna sig i. En autonom person håller fast vid sina maximer även ”när så inte är påkallat av någon naturlig böjelse eller av seder och bruk i det omgivande samhället.”<sup>169</sup> Måhända kan detta ses som en

---

<sup>166</sup> Höffe, s. 194, 2004

<sup>167</sup> Se ävenledes Höffes beskrivning, s. 172-173, 2004

<sup>168</sup> Höffe, s. 181, 2004

<sup>169</sup> *Ibid.*, s. 195, 2004; ”Denn die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren läßt, und lassen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht

konsekvens av att de lagar som den autonoma personen uppställer skall vara allmängiltiga; denna allmängiltighet inbegriper såväl alla människor som alla tidpunkter. En handling som utförs av plikt, inte med tanke på vad man ämnar ernå eller slippa genom den, och i enlighet med en *maxim* erhåller därigenom också sin moraliska betydelse.

*Autonomins princip* – kategoriskt imperativ; detta utgör den lag under vilken den autonoma viljan befinner sig samtidigt som autonomi gör det möjligt att uppfylla imperativets fordringar. Imperativ kan antingen vara *hypotetiska* eller *kategoriska*; de förra avser handlingar som är goda för *något annat* (som medel för att uppnå det man eftersträvar), de senare åsyftar handlingar som är goda *i sig*, som är nödvändiga för den med förnuftet överensstämmande viljan och syftar inte till någonting annat.<sup>170</sup> Det väsentliga med ett kategoriskt imperativ är den form det själv följer, där det

---

abzulegen vermag, so nöthingen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein. Selbst eine Neigung zum Pflichtmäßigen (z. B. zur Wohltätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muß in dieser auf der Vorstellung des Gesetzes als Bestimmungsgrunde angelegt sein, wenn die Handlung nicht bloß Legalität, sondern auch Moralität enthalten soll. Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht bloß den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen.“, KGS, KPV, Bd V, s. 112:4-18, 1908 (Höffe refererar förmodligen från hela s. 112).

<sup>170</sup> Kant, s. 39-40, 1997; ”Wenn die Handlung bloß wozu anders als Mittel gut sein würde, so ist der Imperativ hypotetisch; wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als nothwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Princip desselben, so ist er kategorisch.“, KGS, GMS, Bd IV, s. 414:22-25, 1903

goda består av sinnelaget ”medan utfallet må bli vilket som helst.”<sup>171</sup> Återigen skall kanske understrykas att det som människan anses ha kontroll över, sin goda vilja, sitt val, är vad som ses såsom relevant.

En annan viktig aspekt av kategoriska imperativ skulle kunna vara att de, enligt Kant, är ”möjliga genom att frihetens idé gör mig till medlem i en intelligibel värld, varigenom alla mina handlingar alltid *skulle ha varit* i överensstämmelse med viljans autonomi om jag enbart vore en sådan medlem, men då jag samtidigt uppfattar mig som medlem i sinnevärlden *bör* de vara detta.”<sup>172</sup> Det är skillnad mellan vad som går att tänka sig – *skulle ha* – och vad som *faktiskt* är möjligt och då människan samtidigt är medlem i ”mundus sensibilis” får man (Kant), såsom tidigare har nämnts, nöja sig med ett *bör*. Häri grundar sig detta arbetes föreslagna tolkning av Kants teori, då människan, såsom även Kant noterar, inte enbart är medlem i en intelligibel värld.

Avslutningsvis och inför nästa avsnitt kan åter en parallell till Pufendorf vara behjälplig för att för att belysa den lagstiftningskaraktär som Kants språkbruk har: ”Den regel vi

---

<sup>171</sup> Ibid., s. 41, 1997; ”Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus erfolgen soll, sondern die Form und das Princip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der **der Sittlichkeit** heißen.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 416:10-14

<sup>172</sup> Ibid., s. 83, 1997; ”Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein *sollen* [...]” (min kursivering), KGS, GMS, Bd IV, s. 454:6-454:10, 1903



talas om går under namnet 'lag'. Lagen är ett beslut, varigenom en överordnad förpliktas en underordnad att avpassa sina handlingar efter hans föreskrift."<sup>173</sup> Om man byter ut "överordnad" mot "min autonomi" och "underordnad" mot "mig själv", inklusive alla motstridiga känslor, impulser, tankar, "sina" mot "mina" och avslutningsvis "hans" mot "autonomins" blir resultatet: *Lagen är ett beslut, varigenom min autonomi förpliktas mig själv att avpassa mina handlingar efter autonomins föreskrift.*

### 3.4 Analogin med stater

Som nämndes inledningsvis finns det paralleller i språkbruket hos Kant med juridiskt eller statsrättsligt; hur man stiftar lagar och hur lagarna i sin tur reglerar hur den som har stiftat dem får lov att agera. Stat-individ-jämförelsen kan användas för att illustrera vad Kant sannolikt hade i åtanke. Om man föreställer sig att en person är en stat – med många, ofta motstridiga, viljor, impulser, tankar inom sig, så blir uppgiften för individen, precis som för en stat, att utifrån en autonom, lagstiftande, vilja bestämma sig för vilka regler, normer, maximer som alla viljor, önsknings, känslor, impulser som finns inom människan respektive inom en stat, som man, alla medborgare, frivilligt skall välja att underkasta sig.<sup>174</sup> Måhända ligger nyckeln till hans uppfattning av autonomi häri.

---

<sup>173</sup> Pufendorf, s. 55, 2001

<sup>174</sup> Popper, K. R., s. 242; fotnot 32, kap. 5, avseende Platons analogi mellan en stat och en individ. Denna kanske till viss del kan sägas påminna om min analogi, vilket är oavsiktligt, inte till fullo jämförbart men ändå intressant att notera att stat-individ-analogin har gjorts tidigare.

Andrews Reath menar att Kant ansåg att rationella val har sin grund i överväganden om goda och tillräckliga villkor för handling. Det fria, rationella valet tar sin utgångspunkt i det som kan ha normativ kraft för andra såväl som en själv och man motiveras av bedömningen att detta utgör skäl att handla.<sup>175</sup> Människan har hos Kant en särskild roll att spela såsom lagstiftare – genom sin autonoma vilja väljer hon en lag, eller norm, och därigenom också att underkasta sig den samma, eller att (be)dömas utifrån den, eller som Reath formulerar det:

[...] the will has the power to legislate the moral law, that it is subject only to its own legislation, and that the agents who are bound by categorical moral requirements are the legislators from whom they receive their authority. Moral requirements are based on principles that we will for ourselves.<sup>176</sup>

Reath framhåller att Kants autonomibegrepp utgår från ”a conception of sovereignty and should be understood as a kind of legislative power”<sup>177</sup> och anför att autonomi hos Kant, till skillnad från PA, inte primärt skall uppfattas som en psykologisk förmåga utan såsom ”the rational agent’s sovereignty over himself or herself. [...] in regarding moral agents as autonomous, Kant regards them as a kind of sovereign legislator not bound to any external authority, with the power to give law through their willing.”<sup>178</sup>

Även om man, som Reath gör med hänvisning till Schneewind, kan hävda att autonomi ursprungligen har använts

---

<sup>175</sup> Reath, s. 1, 2006

<sup>176</sup> Ibid., s. 3, 2006

<sup>177</sup> Ibid., s. 4, 2006

<sup>178</sup> Ibid., s. 4, 2006

om självständiga, eller suveräna, grekiska statsstater som ägde rätt att själv stifta sina egna lagar<sup>179</sup> är det ändå inte suveräna stater som man nuförtiden tänker sig dem som avses; såsom avhandlades i det föregående kapitlet har autonomi inom statsrätten numera att göra med *delstater*, enklaver eller andra begränsade områden *inom* en stat. I denna del av det föreliggande arbetet spelar detta emellertid mindre roll eftersom det som Kant faktiskt gör, för att begripliggöra självlagstiftningen, är att betrakta människan som vore hon en *självständig* stat och då det juridiska eller statsrättsliga språkbruket passar väl för detta syfte skulle man kunna säga att han "lånar" vad som för ändamålet krävs. Detta tydliggörs hos Reath då hans argumentation utgår ifrån att *autonomi* hos Kant skall förstås såsom *suveränitet* och han ger exempel på hur Kants språkbruk styrker denna tes:

[...] the underlying framework of much of Kant's moral theory is established by his use of political and juridical concepts, such as 'law', 'legislation', 'autonomy', the 'realm of ends', 'subject' versus 'sovereign', and so on. We might expect that focusing on the inner logic of these concepts will yield important insights into various components of his moral theory.<sup>180</sup>

Den inre logiken hos begreppen, som Reath nämnar ovan, kan sägas påminna om den tidigare nämnda X-Y-Z-relationen. Det är också betydelsefullt att se parallellen mellan suveränitetstanken i lagstiftningsssammanhang och autonomi inom moralen hos Kant, förutan vilken det måhända kan vara svårt att förstå Kants autonomibegrepp. Lagar

---

<sup>179</sup> Ibid., s. 3, 2006; se även Schneewind, s. 3, särskilt fotnot 2, samt s. 483, 1998.

<sup>180</sup> Ibid., s. 122, 2006

legitimeras genom det sätt på vilket de kommer till. Lagstiftningsproceduren har betydelse; så även hos Kant. Reath påpekar:

[...] one must preserve the idea that laws get their authority from the acts of a legislative agent. If the notion of 'legislating' or 'giving law' is to apply, the legislator must have some authority to decide what to enact as law (i.e., to decide upon its content). Even when a legislator only has authority to enact laws meeting certain conditions, what is law is undetermined prior to the legislator's enactment.<sup>181</sup>

Människans förnuft, hennes fria vilja och förmåga att handla rationellt – hennes autonomi (eller suveränitet) – gör det möjligt för henne att välja principer eller lagar, vilka hon tillika underkastar sig, och dessa kan härigenom både motiveras och rättfärdigas. För att en lag skall kunna anses vara legitim måste den, påpekar Reath, representera den allmänna viljan och för att anses göra det måste den också vara självpåtagen; själva lagstiftningsprocessen bör också vara sådan att de som berörs av lagen deltagar i denna process.<sup>182</sup> Han fortsätter:

[...] someone bound to an unconditionally valid principle bears the same relation to that principle as its legislator would, so that, for all practical purposes, the distinction between subject and legislator collapses. [...] it is worth bearing in mind that this remark occurs within the context of the limited analytical task of saying what the moral law contains *if* there is such a thing. [...] If an agent is subject to an unconditionally valid principle, that agent is bound to the principle in such a way that he or she must be viewed as its legislator.<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> Ibid, s. 93, 2006

<sup>182</sup> Ibid., s. 94, 2006

<sup>183</sup> Ibid., s. 100, 2006; (min kursivering "if").

Jämförelsen tidigare i detta kapitel mellan Pufendorf och Kant kan således vara värd att återvända till. Kant skriver:

Aktningens *föremål* är alltså enbart *lagen*, närmare bestämt den lag som vi ålägger oss *själva*, men då likväl som i en i sig nödvändig lag. I dess egenskap av lag är vi underkastade den utan att tillfråga egenkärleken; i egenskap av att vara ålagd oss av oss själva är den likväl en följd av vår vilja – i det första hänseendet uppvisar den en analogi med fruktan, i det andra med böjelse. All aktning för person är egentligen bara aktningen för lagen [...], vilket var och en ger oss exempel på.<sup>184</sup>

Människan fastställer således frivilligt regler för att begränsa sin frihet, men här framskymtar också den sociala aspekten hos Kant – att de med förnuft utrustade människorna, som man hyser aktning för, var och en har möjlighet att bli medlemmar i ett *möjligt* ändamålets rike. Pufendorf uttrycker dessa tankar som följer:

Många människors viljor kan inte förenas på något annat sätt än att var och en underordnar sin vilja under en enda människas eller en enda församlings vilja, så att denna enda människas eller en enda församlings vilja därefter i allt som gäller den gemensamma säkerheten skall anses motsvara vad alla och envar vill.<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> Kant, s. 25-26, 1997; ”Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe abbruch thut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auserlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auserlegt, ist es doch eine Folge unsers Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz [...], wovon jene uns das Beispiel giebt.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 401:28-36, 1903

<sup>185</sup> Pufendorf, s. 163, 2001

Den autonoma människans mångahanda viljor, känslor, impulser kan genom autonmin bli en, liksom fallet är hos medborgarna inom en stat. Huruvida själva lagstiftningsprocessen skall bedömas såsom legitim har antingen att göra med att man själv har möjlighet att delta i utformandet av regelverket eller att man kan förstå eller föreställa sig hur lagstiftaren har resonerat. Reath beskriver det som följer:

[...] one is bound by the reasoning that explains why they are valid, one carries out the same deliberative process and exercise the same capacities in acting from a principle as would be exercised in enacting it as law, one's volitional state models the reasoning process that confers validity on the principle, and so on.<sup>186</sup>

... och fortsätter längre fram:

[...] an agent is bound to a moral requirement by the reasoning that makes it a law, and so must have the capacity to carry out the reason that makes a principle a law. [...] such agents have a legislative capacity – the capacity to carry out the reasoning that makes a principle a law – that confers a legislative status on the agent. [...] an agent who complies with a duty out of respect for the moral law actually carries out the reasoning that makes a principle a law.<sup>187</sup>

Reath menar att det finns olika skäl till att människor lyder lagar: för att undvika bestraffning, därför att det är en lag eller genom att hörsamma eller förstå hur lagstiftaren har resonerat. I det sistnämnda fallet gör vederbörande bruk av samma rationella förmågor som lagstiftaren och vidtager samma mått och steg för att erkänna lagen såsom lag; endast i detta fall skulle medborgaren kunna sägas inta rollen också

---

<sup>186</sup> Reath, s. 113, 2006

<sup>187</sup> Ibid., s. 123, 2006

såsom lagstiftare och därigenom också se lagen som inifrån kommande och inte påtvingad utifrån.<sup>188</sup>

Kant var inte främmande för att människan är en samhällsvarelse men såsom han skildrar den med förnuft och fri vilja utrustade människan tycks det inte vara under influens av andra som hon skall utöva sin autonomi; det skall hon göra *oberoende* av socialt sammanhang. Detta är dock fullt förenligt med att Reath anser att autonomi hos Kant utövas i relation med andra rationella varelser, med *samma* förmåga att stifta lagar – att själva utövandet förutsätter en gemenskap av rationella varelser i det som Kant benämner ett *möjligt* ändamåls rike.<sup>189</sup> Återigen aktualiseras skillnaden mellan den hos Kant ideala respektive mer realistiska människosynen, man blir osäker på vad han avsåg; Reath beskriver det som följer:

The principles 'legislated' by the rational will are the *idealized* product of what human rational agents *would* will [...] they are principles that I *would* will *if* I exercised my rational capacities so as to satisfy the relevant standards. Idealized rational volition provides a normative standard for assessing the actual volition of individuals, but it should not be understood in a way that isolates it from the actual willing of individuals. For example, it should not imply a level of factual knowledge, vision and sensitivity, or impartiality that is beyond the reach of real human agents. It is what we *would* will *if* we follow all the relevant standards of practical reason, and when we engage in rational deliberation we presume that we *can* follow these standards.<sup>190</sup>

Ovan tydliggörs hur (en av) Kants nutida uttolkare tänker sig att den ideala skildringen av bland annat människans

---

<sup>188</sup> Ibid., s. 138-139, 2006

<sup>189</sup> Ibid., s. 5, 2006

<sup>190</sup> Ibid., s. 130, 2006; (mina kursiveringar utom ”can” i sista meningen).

förnuftsmässiga kapaciteter eller viljeakter skall uppfattas; inte på ett sådant sätt ”that isolates it from the *actual* willing of individuals” (min kursivering). Men skillnaden mellan vad man som människa *idealt* sett *skulle kunna* göra eller vilja och vad man *faktiskt* gör eller vill är inte försumbar. Om man tolkar Kant på ett sådant sätt att han beskriver vad som är *möjligt* och inte nödvändigtvis *görligt* blir förståelsen av ovanstående och Kants teori rimligen en helt annan.

Reath menar att ändamålsens rike tydliggör den sociala dimensionen i Kants autonomibegrepp vilket han beskriver på följande sätt: “[...] autonomy, as Kant understands it, presupposes and can only be exercised among a community of rational agents, each of whom possesses the same basic rational capacities and the same sovereign status.”<sup>191</sup>

En autonom person skall kunna bortse ifrån psykologisk och social påverkan men detta betyder inte att vederbörande handlar och tänker utan samspel med andra; den positiva aspekten av autonomi kommer, enligt Reath att:

[...] introduce rules that structure and make possible the activity which the agent is free to engage in, and it will introduce interaction with other agents. The activities providing the positive specification of autonomy will be rule-governed activities that require the participa-

---

<sup>191</sup> Reath, s. 185, 2006; återigen skulle man kunna ifrågasätta tolkningen av Kant – att autonomi för Kant förutsätter och endast kan praktiseras i en gemenskap med andra *rationella* agenter, då det tycks förbises att detta hos Kant skulle kunna förstås på ett sådant sätt att det endast är möjligt i *teorin*, i ett möjligt ändamålsens rike, bland lika *rationella* agenter, men inte i *praktiken* hos *reella*, inte fullständigt rationella, människor.



tion of others, and presuppose social practices sustained by a community of agents.<sup>192</sup>

Denna positiva eller ideala människosyn skulle kunna sägas få Reath att, liksom andra uttolkare av Kant, visa prov på svårigheten att hålla isär ett resonemang om vilka möjligheter som gives människan *idealt* sett och vilka hon är förmögen att *realistiskt* realisera.

[...] autonomy, as much as agency itself, has an essential social dimension. We tend to think that autonomy renders agents independent of all uncritically accepted social influence and externally imposed standards; and it does. But that does not mean that the autonomous agent is an isolated atomic unit. Autonomy is meaningfully exercised among other autonomous agents, whose rational capacities serve as a constraint on, and confirmation of, its exercise. It presupposes a background of rules and social practices, or better, a system of reasoners able to exercise the same capacities, and limited only by the principle of using their reason in ways that other agents can accept while at the same time continuing to view themselves as autonomous. This interpretation of autonomy also has implications for the shape that one might give to the Kantian account of the authority of morality. The main idea behind Kant's account of why moral requirements are demands of reason is, roughly, that conforming to moral demands makes one free, or autonomous, or the originator of one's actions; it makes one an agent in the fullest sense.<sup>193</sup>

Det är dock inte riktigt säkert att Reath har uppfattat Kant korrekt på denna punkt, då Kant kan tolkas på ett sådant sätt att det blir viktigt att skilja mellan det *möjliga* och det *görliga*, vilket Reath inte kan sägas göra i ovanstående. Det skulle kunna vara lämpligt att återvända till vad Kant själv skriver om den förnuftiga varelsens delaktighet i ett möjligt ändamålsens rike, där den samtidigt är såväl ändamål som

---

<sup>192</sup> Ibid., s. 175, 2006

<sup>193</sup> Ibid., s. 192, 2006

medel.<sup>194</sup> En värld som utgörs av förnuftiga varelser (*mundus intelligibilis*) är möjlig som ett ändamålsens rike, genom att alla personer, såsom medlemmar, bidrar med sin egen lagstiftning, varigenom varje förnuftig varelse också borde ”handla som om den genom sina maximer *vore* en lagstiftande medlem i ändamålsens allmänna rike.”<sup>195</sup> [...] häri ligger just paradoxen [...] värdigheten hos det mänskliga såsom förnuftig natur – utan något annat syfte eller någon annan fördel som kan uppnås därigenom [...] aktningen för en ren *idé* [...]”<sup>196</sup>

Ovanstående ger visst stöd åt den tolkning som kan göras av Kant – det är skillnad mellan det för människan *möjliga*, vad man i en etisk teori föreställer sig, vilket han skulle kunna sägas ge uttryck åt, och det för människan i realiteten *görliga*, även på (obestämt lång) sikt.

Den förnuftiga varelsen, som är medlem i ett *möjligt* ändamålsens rike, besitter således medvetenhet om att både vara lagstiftare och samtidigt underkastad lagen. Den minsta

---

<sup>194</sup> Kant, s. 60, 1997; “[...] ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.”, KGS, GMS, Bd IV, 433:32-33, 1903

<sup>195</sup> Ibid., s. 65, 1997; ”Nun ist aus solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob er durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre.”, KGS, GMS, Bd IV, 438:16-21, 1903

<sup>196</sup> Ibid., s. 65, 1997; ”Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen sollte [...]”, KGS, GMS, Bd IV, s. 439:3-7, 1903; (mina kursiveringar).

gemensamma nämnaren från det föregående kapitlet skulle återigen kunna sägas skymta fram – *självmedvetande* – det måste finnas en uppfattning om ett ”själv” som kan stifta sina egna lagar, som det också väljer att följa, liksom den relationella X-Y-Z-strukturen.

### 3.5 Ideal människosyn

*Naturens historia börjar alltså med det goda, ty den är Guds verk; frihetens historia börjar med det onda, ty den är människoverk.*<sup>197</sup>

IMMANUEL KANT

Kants människosyn skulle kunna sägas utgå ifrån upplysningstidens tankar om människan såsom förnuftsvarelse. Det återfinns också någon sorts jämlikhetstanke som kanske inte enbart är av existentiell art utan också fastmer utgöres av tilltron till människans förmåga att själv fatta beslut avseende moralen, de handlingar hon utför eller underlåter. Schneewind anser att detta också implicerar ett ”modernt” sätt att uppfatta sig själv såsom en moralisk agent.<sup>198</sup>

The Kantian conception of morality as autonomy was not invented just out of the blue. Kant was raised on the Wolffian view that knowledge can make at least some of us self-governing, and in the writings of Rousseau as well as the British moralists he had seen richer and more egalitarian conceptions of self-governance.<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> Höffe, s. 237, 2004; ”Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk.”, Aa, MAM, Bd VIII, s. 115:32-34, 1786

<sup>198</sup> Schneewind, s. 4-6, 1998

<sup>199</sup> Ibid., s. 509, 1998

Det Kant satte sig före att göra kan delvis ses som ett svar på den tidigare synen på moral såsom någon sorts lydnad och hans betoning av vad man som människa är kapabel till utgör väl ett bevis så gott som något. Dock framskymtar hos Kant en insikt inte bara om vad människan har kapacitet att *kunna bli* utan också en insikt om vad hon faktiskt *är*.

Genom några exempel från Kants egna texter men också med kommentarer från andra är avsikten att i detta avsnitt tydliggöra hur den ideala människan *skulle kunna* göra sig till herre över sig själv, sina känslor, impulser och sin egen lagstiftning. Hur hon *faktiskt* betar sig avhandlas i nästa avsnitt.

Såsom har nämnts tidigare tycks förnuftets faktum vara införlivat i människans väsen eller såsom Pufendorf formulerar det:

Eftersom människan vidare är utrustad med förståndets ljus, med vars hjälp hon kan styra sitt handlande, är följaktligen den som lever i naturtillståndet inte beroende av någon annan dödlig för att få ledning för sina handlingar utan har möjlighet att efter eget omdöme och gottfinnande göra allt det, som är förenligt med sunna förnuftet.<sup>200</sup>

Det är också möjligt för denna person att härigenom förbinda sina båda, eller flera, sidor med varandra – genom att i ljuset av sitt förstånd kultivera de gåvor som hon har givits. I Kants fall är det inte orimligt att antaga att han ser detta och därmed önskar understryka vad som ligger inom det möjligas gräns för människan. Pufendorf påpekar att både förståndsgåvan och viljan är vad som skiljer människan från djuren, men ävenledes att människan inte kan

---

<sup>200</sup> Pufendorf, s. 144, 2001

hållas ansvarig för sådana egenskaper som hon saknar om hon inte ”med vett och vilja har avstått från att korrigera en naturgiven brist eller underlåtit att förbättra de resurser hon fick med födseln.”<sup>201</sup>

Förnuftsvarer ser såsom människan kan handla i enlighet med inte bara naturgivna lagar utan också de lagar som hon *föreställer sig*.<sup>202</sup> Människan ses som kapabel att bilda sig en uppfattning om vad hon ställs inför, att till viss del förutse hur hon skall agera och vad hennes handlingar kan resultera i; dock är hennes handlingar inte alltid förutsägbara eller hennes begagnande av de förmågor hon besitter någonting konstant – impulser kan rycka henne åt olika håll ”för att därefter tyglas och styras.”<sup>203</sup> En viktig utgångspunkt tycks vara att man har möjlighet att välja att utveckla sina förmågor såsom människa och Kant kan visserligen föreställa sig en värld där människan inriktar sig ”endast på lättja, fröjd, fortplantning, med ett ord njutning”<sup>204</sup> och att detta kan tänkas utan motsägelser, men samtidigt kan han svårtigen tänka sig att en förnuftsvarer vill ha ett sådant liv, ”ty att vara en praktisk förnuftsvarer och att ha en vilja innebär just att man överskrider det behagligas subjektiva värld som yttersta bestämningsgrund för handlan-

---

<sup>201</sup> Ibid., s. 51, 2001

<sup>202</sup> Denna tanke kan leda fram dels till en person som tager sitt ”böra” på allvar men också till en egensinnig människa, en person som som oberoende av omgivningen, av seder och bruk, följer sina egna regler; mer härom i detta arbetes avslutande kapitel.

<sup>203</sup> Pufendorf, s. 43, 2001

<sup>204</sup> Höffe, s. 186, 2004; ”[...] obgleich der Mensch [...] sein Talent rosten ließe und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergöblichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort auf Genuß zu verwenden bedacht wäre [...]”, KGS, GMS, Bd IV, s. 423:9-11, 1903

det.<sup>205</sup> Denna ideala bild av människan såsom förnuftsvarrelse som vill odla sina förmågor<sup>206</sup>, till och med har en skyldighet att göra det, skulle, såsom har nämnts tidigare, kunna ses som något bekymmersam i ljuset av att det inte är otänkbart att medvetet välja bort att begagna sig av sina förståndsgåvor, att välja bort moraliteten och att ägna sig åt någonting annat i livet.

Kant inser att människan inte av sig själv, med nödvändighet, alltid handlar sedligt, även om han anser att det är möjligt för henne att småningom göra det, varför ”den objektiva förpliktelsen och dess icke nödvändiga uppfyllelse” kan motsvara ett kategoriskt imperativ.<sup>207</sup> I detta ligger en viktig tanke – man behöver inte realisera de (ideala) kategoriska imperativen. Likaså kan universaliserbarheten prövas genom att man överväger huruvida ”en maxim motsägelsefritt kan *tänkas* som allmängiltig lag [...] eller om man utan motsägelse kan *vilja* att maximen skall vara en allmängiltig lag.”<sup>208</sup> Men att kunna vilja eller tänka sig olika saker betyder inte att dessa skall eller kan realiseras.

---

<sup>205</sup> Ibid., s. 186, 2004

<sup>206</sup> Detta påminner till viss del om PA i det att människan även här anses vilja utvecklas, med begagnande av sin *personliga* autonomi, till vad hon har kapacitet att kunna bli.

<sup>207</sup> Höffe, s. 179, 2004; Kant formulerar sig så här: ”Maxime ist das subjective Princip zu handeln und muß vom objectiven Princip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäß [...] bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subject handelt; das Gesetz aber ist das objective Princip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln *soll*, d. i. ein Imperativ.”, (min kursivering), KGS, GMS, Bd IV, s.420:36-37-421:26-30, 1903

<sup>208</sup> Höffe, s. 185-186, 2004

Moralitetens anspråk riktar sig till en varelse som inte kan göra sig kvitt sin sinnliga natur – människan är och kommer alltid att vara en behovs- och samhällsvarelse, en historisk varelse, varför moraliteten för henne är av rent principiellt imperativistisk betydelse; ”en kategorisk uppfordran som ingen människa kan vara säker på att för alltid hör-samma.”<sup>209</sup> Höffe lyckas här ge ett exempel på dubbelheten hos Kant – på en realistisk och samtidigt ideal skildring av människan i ett. Å andra sidan är det enligt Kant ”högst förkastligt att härleda lagarna om det jag bör göra ur det som görs eller att vilja inskränka dem till detta.”<sup>210</sup>

### 3.6 Realistisk människosyn

Kants *ideala* människosyn, denna *teori* om vad som skulle kunna bli fallet i ett *möjligt* ändamåls rike kommer här-näst att kontrasteras mot en mer *real* människosyn hos honom.

Ursprunget till det onda står således att finna i friheten samtidigt som denna frihet gör det möjligt att övervinna det onda. Kant beskriver den paradisiska tillvaron såsom ”lycka utan frihet”<sup>211</sup> och avser med detta, när människan insåg att hon fritt kunde välja hur hon ville leva, att dörren

---

<sup>209</sup> Ibid., s. 194, 2004

<sup>210</sup> Ibid., s. 201, 2004; ”Denn in Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird.”, Aa, Kritik der reinen Vernunft, Bd III, s. 249:11-16, 1787

<sup>211</sup> Ibid., s. 237, 2004

till begären öppnades på vid gavel men att människan ännu så länge saknade ett tillräckligt utvecklat förnuft som kunde få henne att fatta rätt beslut. Det som kan eller skulle kunna bilda bro mellan människans natur och moralen består i uppfostringsprocessen.<sup>212</sup> Människan kan inte göra sig kvitt sin natur och kommer alltid att vara en behovsvarelse men hon kan med hjälp av sina förståndsgåvor välja att leva ett liv som inte endast är inriktat på njutning; hon kan välja att utveckla sin fulla potential.<sup>213</sup>

Men frågan är om hon gör det eller vad man kan anföra för skäl att tro att hon skall göra det och på dessa frågor ges delvis motstridiga svar hos Kant. Han ser hennes potential, förnuftets faktum, att hon kan välja att vilja,<sup>214</sup> men noterar samtidigt att det som är henne påbjudet kanske inte är genomförbart – människan hörsammar inte alltid moraliteten. Kant noterar: ”Ty då människan själv påverkas av så många böjelser är hon visserligen mäktig idén om ett rent praktiskt förnuft, men inte lika förmögen att göra denna idé konkret verksam i sitt leverne och sin vandel.”<sup>215</sup>

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, s. 167, 2004

<sup>213</sup> Återigen framskyntar likheten med PA; att människan kan utvecklas till någonting mer än hon för stunden är.

<sup>214</sup> Tanken att man kan välja att vilja bland annat företrädd av Harry G. Frankfurt, återkommer i kapitel 5, som behandlar vilja och val.

<sup>215</sup> Kant, s. 12, 1997; ”[...] sondern giebt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze a priori, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da dieser, als selbst mit so viel Neigungen afficirt, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 389: 29-35, 1903



Samtidigt förnekar inte Kant ”att historien erbjuder en tröstlös anblick... då man finner ’dock i slutändan att allting i stort sett består av dumhet, barnslig fåfänga och att det ofta är sammanvävt av barnslig ondska och förstörelselusta’.”<sup>216</sup>

Upplysningstiden syn på människan betonade hennes kapacitet och att saker och ting, även människan, ständigt utvecklades till någonting bättre – något som Kant, enligt Höffe, betraktade som ”svärmeri.”<sup>217</sup>

För historiens förlopp finns tre olika möjligheter. Vid sidan av (1) bestående fortgång till det bättre, finns (2) möjligheten av ständigt förfall till det sämre, ända tills mänskligheten slutligen utplånar sig själv, och (3) möjligheten att allting förblir vid detsamma. Varken erfarenheten eller det teoretiska förnuftet förmår fälla avgörandet mellan dessa tre möjligheter. Teoretiskt – empiriskt eller spekulativt – kan man lika litet bevisa att historien gör framsteg som att den förfaller eller ständigt är sig lik.<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> Höffe, s. 236, 2004; ”Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen doch endlich alles im Großen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll.”, Aa, MAM, Bd VIII, s. 17:31-32 samt 18:1-5, 1786

<sup>217</sup> Ibid., s. 238-239, 2004

<sup>218</sup> Ibid., s. 239, 2004; ”Der Fälle, die eine Vorhersagung enthalten können, sind drei. Das menschliche Geschlecht ist entweder im kontinuierlichen Rückgange zum Argeren, oder im beständigen Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung, oder im ewigen Stillstande auf der jetzigen Stufe seines sittlichen Werths unter den Gliedern der Schöpfung (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreise um denselben Punkt einerlei ist).” Aa, *Der Streit der Fakultäten*, Bd VII, s. 81:4-9 och framåt, 1798

Kanske kan ovanstående lättare förstås om man samtidigt begrundar Kants teori om det radikalt onda, som, med Höffes ord, ”har en tydlig udd riktat mot [...] utopiskt tänkande.”<sup>219</sup> Teorin om det radikalt onda hänger samman med hans syn på människan som ändlig förnuftsvarelse, hos vilken friheten inte bara har givit henne ”förmågan till det onda, utan även verkligt onda handlingar.”<sup>220</sup> Människan är enligt Kant ”radikalt” ond, ond i själva roten; hon har en benägenhet att låta de naturliga böjelserna utgöra motiv för hennes handlingar, vilket får henne att gå emot morallagen trots att hon är medveten om den; detta ”är ondskefullhet – en dragning att anta onda maximer.”<sup>221</sup> Men samtidigt ger Kant uttryck för att denna ondskefullhet, som ju är medfödd, skulle kunna övervinnas genom ”inte blott förbättrade seder, i form av disciplinering av de av naturen odisciplinerade böjelserna – än mer behövs en revolution i sinnelaget.”<sup>222</sup> Plötsligt framskymtar åter idealisten eller ”upplysningsmannen” av sin tid som ger uttryck för en möjlig revolution i sinnelaget, vilken gissningsvis handlar om den autonoma viljan. Detta skulle kunna sägas knyta an till jämförelsen ovan om att se människan som en stat med mångahanda motstridiga viljor, känslor, och inom vilken den autonoma viljan gör revolution och bringar ordning genom lagstiftning. Även om en autonom revolution i sinnelaget kanske inte är realistisk så är den vad som tycks krävas för att de mångahanda viljorna skall kunna bli en. Kants ideala eller utopiska, måhända inspirerad av den franska revol-

---

<sup>219</sup> Höffe, s. 248-249, 2004

<sup>220</sup> Ibid, s. 248, 2004

<sup>221</sup> Ibid.

<sup>222</sup> Ibid.

ionen, revolutionsvurm framskymtar, trots Höffes nyss nämnda påpekande. Men det finns hos Kant också en klar-syn avseende hur verklighetens ändmålsenlighet är beskaffad och hur den skulle ha kunnat vara beskaffad.

Om det nu vore så att naturens egentliga syfte med en varelse som har förnuft och vilja är dess *själbevarelse*, dess *välgång*, eller i ett ord dess *lycksalighet*, så hade den ombesörjt detta mycket illa genom att utse varelsens förnuft till verkställare av sin avsikt.<sup>223</sup>

Lycksaligheten är dessutom enligt Kant ett så pass "obestämt begrepp att, trots att varje människa önskar uppnå den, kan hon aldrig bli helt överens med sig själv och bestämt säga vad hon önskar och vill."<sup>224</sup> Avsikten med existensen för en förnuftsvarelse med fri vilja kan således inte vara "lycksalighet"; "en medfödd naturlig instinkt hade kunnat föra mycket säkrare till det målet."<sup>225</sup> Istället skulle målet för förnuftsvarelsens kanske kunna beskrivas i att "frambringa en vilja som är *god i sig själv* och inte *som me-*

---

<sup>223</sup> Kant, s. 18-19, 1997; "Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glücklichkeit, der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen.", KGS, GMS, Bd IV, s. 395:7-12, 1903

<sup>224</sup> Ibid., s. 43, 1997; "Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glücklichkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle.", KGS, GMS, Bd IV, s. 418:1-4, 1903

<sup>225</sup> Ibid., s. 20, 1997; "Denn da die vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedewecke ein eingepflanzter Naturinstinct viel gewisser geführt haben würde [...]", KGS, GMS, Bd IV, s. 396:14- 18, 1903

*del* i något annat hänseende. Till detta var förnuft helt nödvändigt, liksom naturen överallt annars har gått ändamålsenligt tillväga vid utdelningen av anlag.”<sup>226</sup>

Det finns således hos Kant en intressant spänning mellan den mer ideala synen på människan, såsom en förnuftsvarsel med kapacitet att frambringa en vilja som är god i sig själv och att välja den lag som hon samtidigt underkastar sig samt den mer realistiska synen på människan, som den förnuftsvarsel som väljer att *inte* hörsamma de kategoriska uppmaningarna och som väljer att *inte* låta autonomi göra revolution inom henne. Ameriks menar att Kants filosofi är unik, vilket han skildrar som följer:

[...] transcendental philosophy does not itself supply a geometrical specification of objects, but it does argue for principles that are to 'make intelligible' an a priori link between geometrical science and the objects of experience. In this way Kant's philosophy is unique in focusing on a level 'in between' the domains of ordinary empirical judgment and theoretical science. While it accepts both domains as legitimate, it takes neither as absolute by itself but rather aims to articulate the philosophical principles they need to share in order to be jointly understandable and acceptable. Elementary common knowledge, scientific theory, and philosophical reflection are thus all intertwined in a highly structured process of reflective equilibrium.<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup> Ibid., s. 20, 1997; ” [...] gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugetheilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 396:18-24

<sup>227</sup> Ameriks, s. 45, 2000

Det unika, ”in between”, ovan kanske skulle kunna motsvaras av betoningen, som i det föreliggande arbetet görs, av Kants både *ideala* och samtidigt *reala* syn på människan.

Utifrån ovanstående skulle man kunna draga slutsatsen att det inte är så sannolikt att idealet, om vad människan skulle kunna utvecklas till eller har kapacitet att göra, någonsin *kan* eller *kommer att* realiseras. Dessa tankar om vad som är teoretiskt möjligt och vad som är i praktiken görligt kommer att diskuteras inte bara i sammanfattningen nedan utan också att återkomma i de båda nästkommande kapitlen.

### 3.7 Sammanfattning och diskussion

Autonomins entré med Kant inom moralfilosofin har i detta kapitel gjorts tydlig, också vilka inspirationskällor han har haft och hur parallellen till statsrätligt språkbruk gör det lättare att förstå det sätt som han föreställer sig att den med förnuft och fri vilja utrustade människans självlagstiftning går till. Såsom nämndes redan i det förra kapitlet finns det gemensamma beståndsdelar i statsrättslig autonomi (SA) och kantiansk autonomi (KA); det som Kant faktiskt skulle kunna sägas göra, för att begripliggöra självlagstiftningen, är att betrakta människan som vore hon en *självständig* stat som, då det juridiska eller statsrättsliga språkbruket passar väl för detta syfte, ”lånar” vad som för ändamålet krävs.

Dock finns det både beträffande Kant samt för de kommande delarna av arbetet några trådar att spinna vidare på. Den första handlar om kopplingen mellan autonomi och ansvar och bottenar i människosyn och vad man kan anses

ha kapacitet att kontrollera. Denna tanke förekommer såväl inom juridiken som inom moralen och berör intentioner, vilja och frivillighet. Den andra handlar om vad som är ett ideal respektive vad som är en realitet. Människosynen kommer med nödvändighet att påverka vad man anser vara *möjligt* respektive *görligt* för människan. Kant är otydlig på denna punkt då han å ena sidan skildrar vad som för människan, med de förståndsgåvor och den potential hon av naturen (eller Gud) har blivit utrustad med, är *möjligt*, men å andra sidan är så pass realistisk i sin människosyn att han inser att människan är och kommer att förbli en behovs- och samhällsvarelse varför moraliteten rimligen kommer att vara, som Höffe har formulerat det, av ”*principiell imperativistisk betydelse*” (min kursivering). Detta har fått återverkningar för hur autonomi hanteras i Kants efterföljd, då det inte riktigt tycks som om skillnaden mellan det möjliga och det görliga tas på allvar.<sup>228</sup> Den tredje tråden utgörs av skillnaden mellan ”vilja” och ”välja” där den förra skulle kunna definieras som en känsla och den senare som en

---

<sup>228</sup> Problemet med att gå från *bör* till *kan*, istället för det kanske mer rimliga *skulle kunna*, uppstår då man finner det problematiskt, obekvämt eller oacceptabelt att inse att den praktiska filosofins uppgift, såsom Kant formulerar det, behandlar det som *bör ske* även om det aldrig *sker*; begreppsligt sett är det sannolikt korrekt att påstå ”*bör implicera kan*” men *faktiskt*, i praktiken, vore nog ”*skulle kunna*” lämpligare, då det praktiska ”*börat*” bland annat utgår från att människors rationalitet finns för handen. Författaren ämnar, såsom tidigare har nämnts, att återkomma till specifikt denna fråga i ett annat sammanhang, men vad som skulle kunna kommenteras redan nu är att om den antika synen på kroppen hade haft samma genomslag nu som den antika synen på själen, psyket, perfektionsidealet fortfarande har, hade vi ännu talat om bland annat metaller i blodet eller dominansen av vissa kroppsvätskor.

handling, vilket knyter an till ansvar, människosyn men även till diskussionen om det *möjliga* respektive *görliga*.

### 3.7.1 Människosyn

Det verkar rimligt att inleda med människosynen då denna dels kommer att vara betydelsefull för avsnitten om ansvar, ideal och realitet samt vilja respektive välja, dels påverkar uppfattningen av autonomi. Både Kant och Pufendorf betonar viljan och förnuftet hos människan och tänker sig att dessa båda kommer att leda henne rätt i de mellanmänskliga görandena, även om Pufendorf påpekar att hennes handlingar inte alltid är förutsägbara eller att begagnandet av de förmågor hon besitter är någonting konstant, då impulser kan rycka människan åt olika håll. Det ligger emellertid inom människans kapacitet att, oberoende av yttre faktorer och andras påverkan, med hjälp av sitt praktiska förnuft och genom sin fria vilja, och insikten om densamma, själv bestämma hur hon skall handla. Detta oberoende av yttre faktorer och andras påverkan skiljer KA från PA, då sistnämnda betonar hur människan är inflätad eller sammanvävd med andra och annat varför hennes autonomiutövning, såsom nämndes i det föregående kapitlet, kommer att påverkas av eller vara direkt avhängig av vissa yttre faktorer. Men Kant iakttagert inte blott människans förnuft och fria vilja utan också att hon såsom människa har en *möjlighet* att utveckla de gåvor som hon av naturen har givits: ”Ty som en förnuftig varelse vill han med nödvändighet att alla hans förmögenheter skall utvecklas eftersom de ju är givna

åt honom och kan tjäna honom för alla möjliga syften”.<sup>229</sup> Denna mänskliga potential återfinns också i diskussionen om personlig autonomi (PA).

### 3.7.2 Ansvar och autonomi

Det som är relevant avseende Kant och hans syn på autonomi som en förutsättning för moralen handlar dels om att man antager att viljan är fri, dels om att respekten för andra människor, som man bör ha då man annars inte respekterar sig själv såsom autonom, moralisk person, är ofrånkomlig. För att människan skall kunna ställas till svars för vad hon gör, inom samhällsgemenskapen eller inför sig själv, tycks det krävas att hon har agerat med vett och (fri) vilja. För ett förnuftsväsen som människan ligger det, enligt Kant, inom det möjligas gräns att hon utvecklar de förmågor som hon har givits, lär känna sig själv och tar ansvar för sina beslut och handlingar. Det moraliska (och juridiska) ansvaret tycks således botten i *frivilligheten*. En uppenbar parallell avseende ansvarsutkrävandets koppling till frivillighet återfinns hos Pufendorf, som formulerar dessa tankar som följer:

Eftersom människan betraktas som upphovsman till sina handlingar i första hand därför, att hon själv frivilligt utför dem, måste man beaktande viljan särskilt beakta, att själva dess frivillighet ovillkorlig-

---

<sup>229</sup> Kant, s. 49, 1997; ”Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 423:13-16, 1903



en måste hävdas, åtminstone i fråga om de handlingar som människan brukar ställas till svars för vid mänsklig domstol.<sup>230</sup>

Denna tanke om kopplingen mellan autonomi, ansvar, frivillighet och ansvarsutkrävande återkommer i kapitel 6 då det finns en del invändningar att resa, vilka kortfattat handlar om att ansvarsutkrävandet snarare kan sägas vara knutet till ”upphovsmannaskapet” inte till frivilligheten – det vill säga *vem* som utförde handlingen. Autonomins betydelse för moralen tycks ligga i kopplingen till ansvar för de handlingar man utför – men ansvaret ligger ju där ändå även om handlingen kommer till på impuls, av ogenomtänkta eller framtvingade beslut. Ansvarsutkrävande borde kanske egentligen inte bygga på *hur* handlingen kom till utan *att* den har utförts. Pufendorf skriver: ”Men i de fall där kunskap helt saknas talar man om okunnighet. Den har två aspekter: den ena gäller i vilken grad okunnigheten betingar handlingen, den andra huruvida okunnigheten är ofrivillig eller medför ansvar.”<sup>231</sup> Här tycks både okunnighet och ofrivillighet ändå kopplas till ansvar – det vill säga frågan är huruvida man har *valt* att vara eller förbli okunnig; det man som människa *skulle kunna* påverka kan man rimligen också hållas ansvarig för. För Kants vidkommande önskar den förnuftiga varelsen *med nödvändighet* att utveckla sina förmågor och därmed också att *välja* huruvida man förblir okunnig, känslö- eller impulsstyrd.

Ansvarsutkrävandet skulle emellertid också kunna ses som ett sätt att visa respekt för en annan persons autonomi; ge-

---

<sup>230</sup> Pufendorf, s. 46, 2001

<sup>231</sup> Ibid., s. 45, 2001

nom att man avkräver någon ansvar för den-och-den handlingen tillerkänner man samtidigt vederbörande autonomi, fri vilja, förnuftsgåvor och antager att personen ifråga hade kunnat välja att handla annorlunda. Man går så att säga ”från andra hållet”; genom att avkräva ansvar visar man respekt för en persons autonomi.<sup>232</sup>

### 3.7.3 Ideal – realitet

Det har ovan givits exempel från Kants egna texter men också kommentarer från andra och avsikten har varit att illustrera hur den ideala människan *skulle kunna* göra sig till herre över sig själv, sina känslor, impulser och sin egen lagstiftning; hur hon *faktiskt* beter sig är någonting annat.

Dock ses människan hos Kant såsom förpliktigad gentemot sig själv att odla sina medfödda förmågor; det är också möjligt för denna person att härigenom förbinda sina båda, eller flera, sidor med varandra – genom att i ljuset av sitt förstånd kultivera de gåvor som hon har givits.<sup>233</sup> Kant understryker därmed vad som ligger inom det möjligas gräns för människan *om hon vill*. Denna ideala bild av människan såsom förnuftsvarelse<sup>234</sup> som vill odla sina förmågor, till och med har en skyldighet att göra det, skulle, som nämnts,

---

<sup>232</sup> En besläktad synpunkt framfördes av John Christmans vid hans föredrag ”Epistemic Autonomy: Notes from the Practical Side”, vid konferensen ”Epistemic Autonomy”, Berlin, augusti 2011

<sup>233</sup> Perspektivet att människan är förpliktigad, *vill* eller *bör* utvecklas eller förvandlas till vad hon skulle kunna bli, den kantianska ”provenien- sen” om man så vill, återkommer även inom PA-diskursen och kommer att bli föremål för viss uppmärksamhet i det nästkommande kapitlet.

<sup>234</sup> Idealbilden tycks dessutom kräva eller förutsätta inte så lite självkän- nedom.

kunna ses som något bekymmersam, då man medvetet kan välja bort att begagna sig av sina förståndsgåvor, att välja bort moraliteten, trots idén om den rena förståndsvärlden.

Men att kunna vilja eller tänka sig olika saker betyder inte att dessa med nödvändighet skall eller kan realiseras, då moralitetens anspråk riktar sig till en varelse som inte kan göra sig kvitt sin sinnliga natur – människan är och kommer alltid att vara en behovs- och samhällsvarelse, en historisk varelse, varför moraliteten för henne, såsom tidigare har påängterats, kan betraktas vara av rent *principiell* imperativistisk betydelse.<sup>235</sup>

Någonting som både representanterna för PA, i Kants efterföljd, men även Andrews Reath ovan tycks missförstå i Kants resonemang är att den värld som utgörs av förnuftiga varelser (*mundus intelligibilis*) är *möjlig* som ett ändamålsens rike, genom att alla personer, såsom medlemmar, bidrar med sin egen lagstiftning, varigenom varje förnuftig varelse också *borde* handla som vore hon ”en lagstiftande medlem i ändamålsens allmänna rike.”<sup>236</sup> Detta är sannolikt inte *realiserbart*, då hon samtidigt är medlem i sinnevärlden, vilket skulle kunna sägas knyta an till innebörden i Kants uttalande om den praktiska filosofins uppgift – att det inte

---

<sup>235</sup> Denna principiella imperativistiska betydelse hos moralen är viktig för den tolkning av KA som görs i detta arbete.

<sup>236</sup> Kant, s. 65, 1997; ”Nun ist aus solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob er durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre.”, KGS, GMS, Bd IV, 438:16-21, 1903

handlar om att formulera antaganden om orsaker till vad som *sker* utan om att utforma lagar för det som *bör ske*, även om detta aldrig inträffar.

Det kan också vara värt att påminna om att bara för att någonting är kategoriskt förbjudet, behöver inte detta betyda att man i praktiken, i *realiteten*, måste leva upp till idealet; att det är ovillkorligen fel att ljuga emotsäges inte av att människan då och då, av olika i högre eller lägre grad tvingande skäl, gör det och att detta sannolikt kommer att vara begripligt. Det kan ändå alltid *i princip* vara otillåtet att ljuga. Christine Korsgaard argumenterar å sin sida för att lögn, för Kants vidkommande, skulle kunna vara tillåten om än moraliskt beklaglig.

I want to argue that Kants's defenders are right in thinking that, when the case [att ljuga för mördaren vid dörren] is treated under the Formula of Universal Law, this particular lie can be shown to be permissible. Second, I want to argue that when the case is treated from the perspective provided by the Formulas of Humanity and the Kingdom of Ends, it becomes clear why Kant is committed to the view that lying is wrong in every case. But from this perspective we see that Kant's rigorism about lying is not the result of a misplaced love of consistency or legalistic thinking. Instead it comes from an attractive ideal of human relations which is the basis of his ethical system. If Kant is wrong in his conclusion about lying to the murderer at the door, it is for the interesting and important reason that morality itself sometimes allows or even requires us to do something that from an ideal perspective is wrong. The case does not impugn Kant's ethics as an *ideal* system.<sup>237</sup>

Korsgaard menar ovan å ena sidan att denna, hennes tolkning, inte motsäger Kants etik betraktad som ett ideal, å andra sidan är det vad hon i praktiken gör då hon inte be-

---

<sup>237</sup> Korsgaard, Christine, s. 134-135, 1996

aktar att Kants teori, såsom Kant också kan läsas, just handlar om ett *idealt* ändamålsens rike, i vilket omoraliska handlingar *inte* kan stå i motsättning till varandra.<sup>238</sup> I detta rike varken tillåter eller kräver moralen att man ur en ”ideal” (sic!) synvinkel gör vad som är orätt.

Om man kan stå ut med att befinna sig mittemellan idealen och realiteterna utan att tycka att man borde ändra på de ena eller de andra har man förmodligen nått en god bit på vägen i att vara just människa – mellan ängel och apa – även om förnuftet lyser med neonbokstäver i ens väsen. Normer är normer, människor är människor. Kant kan sägas vara realist nog att inse att människan inte kan göra sig kvitt sin natur och att hon alltid kommer att vara en behovsvarelse, men med hjälp av sina förståndsgåvor kan hon *välja* att leva ett liv som inte endast är inriktat på njutning; hon kan välja att utveckla sin fulla potential.<sup>239</sup> Samtidigt finns hos Kant ett teleologiskt antagande avseende de gåvor som människan har utrustats med från födseln; dessa skall släktled efter släktled, med Höffes ord, ”en gång utvecklas fullständigt och ändamålsenligt.”<sup>240</sup> Denna upplysningstidens tanke om

---

<sup>238</sup> Det kan vara värt att påminna om vad Oshana skriver: ” Because autonomous agents are rational, and *are all the same* to the extent that they are rational, they will not hold opposing views about what morality necessitates unless their judgment is confused.”; s. 4-5 samt s. 11, 2006

<sup>239</sup> Höffe, s. 249, 2004, ”Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk.”, Aa, MAM, Bd VIII, s. 115:32-34, 1786. Det kan vara värt att återigen understryka Kants tes om att det ondas ursprung ligger i friheten, men också den möjlighet att övervinna det onda som har givits människan med friheten.

<sup>240</sup> Höffe, s. 240, 2004

det mänskliga framåtskridandet är dock sannolikt inte korrekt, vilket John Gray påpekar:

The gains that have been achieved in ethics and politics are not cumulative. What has been gained can also be lost, and over time surely will be. [...] History is not an ascending spiral of human advance, or even an inch-by-inch crawl to a better world. It is an unending cycle in which changing knowledge interacts with *unchanging* human needs. Freedom is recurrently won and lost in an alternation that includes long periods of anarchy and tyranny, and there is no reason to suppose that this cycle will ever end. [...] The core of the idea of progress is the belief that human life becomes better with the growth of knowledge. The error is not in thinking that human life can improve. Rather, it is imagining that improvement can ever be cumulative. Unlike science, ethics and politics are not activities in which what is learnt in one generation can be passed on to an indefinite number of future generations. Like the arts, they are practical skills and they are easily lost.<sup>241</sup>

Kant tänker sig emellertid att det som utmärker människan, hennes begagnande av förnuftet, såsom Höffe formulerar det, inte ”när [...] sin fulla utveckling i den enskilda individen utan först i generationernas följd [...] det rättsliga framsteget, äger liksom rum bakom ryggen på oss, genom vår medverkan men utan att vi planerar för det.”<sup>242</sup> Häri blir det relativt tydligt att Kant inser att den potential som människan besitter såsom förnuftsväsen *realistiskt sett* inte kommer att förverkligas hos människan i detta nu; utan att han tänker sig att hon på, obestämt lång sikt, genom mänsk-

---

<sup>241</sup> Gray, John, s. 3, *Heresis – Against Progress and Other Illusions*, 2004 (min kursivering).

<sup>242</sup> Höffe, s. 240, 2004

lighetens utveckling, kan bli medlem i ett *möjligt* ändamå-  
lens rike.<sup>243</sup>

### 3.7.4 Vilja eller välja

*Den andra själsförmögenheten (den första är förstånd) som särskilt  
märks hos människan till skillnad från djuren kallas viljan.*<sup>244</sup>

SAMUEL VON PUFENDORF

Kants utgångspunkt för moralen består i den goda viljan; det "absolut goda".<sup>245</sup> Man skall, för att kunna sägas göra någonting som har moraliskt värde, vilket tidigare har understrukits, utföra detta av plikt, inte av rädsla för eventuella konsekvenser eller för att man helt enkelt "känner för det". Huruvida friheten är verklig "såsom en viljans kausalitet"<sup>246</sup> lämnar Kant därhän, då han anser att om han

---

<sup>243</sup> Samma utopiska tanke återfinns hos Platon avseende staten/individ. Udden [Kants] mot det utopiska tänkandet, som Höffe ovan noterar och som Kant själv ger uttryck åt, blir härmed något trubbig.

<sup>244</sup> Pufendorf, s. 46, 2001

<sup>245</sup> Höffe, s. 172, 2004; "Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, so fern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrund des Willens setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischer Gesinnung, enthalten. [...] Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott.", KGS, KPV, Bd V, s. 125:8-14 samt 125:19-22, 1908; (se också 124:5-132:5).

<sup>246</sup> Kant, s. 92, 1997; "Es ist eben dasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Kausalität eines Willens möglich sei. Denn da

skulle försöka att besvara denna fråga så skulle han, såsom tidigare har nämnts, lämna ”den filosofiska förklaringsgrunden utan att ha någon annan.”<sup>247</sup>

Själva viljan utgöres av rent praktiskt förnuft och viljan i sin tur består av förmågan att *endast välja det* som förnuftet oberoende av böjelsen inser vara praktiskt nödvändigt. Här skulle man kunna skönja att det tycks finnas en skillnad mellan att *vilja* och att *välja* – den förra skulle kunna sägas utgöras av en *känsla* och det senare av en *handling*. Då det, enligt Kant, krävs *förnuft* för att härleda handlingar från lagar, är viljan ingenting annat än praktiskt förnuft. Därmed skulle man kunna säga att det praktiska förnuftet just avser handlingar – att *välja*.

Intentionen tycks emellertid vara avgörande – den onda/goda viljan har betydelse. Om man, som Kant gör, betonar den goda viljan och att man efter bästa förmåga skall försöka att *handla* i enlighet med den så borde rimligtvis förståelsen för tråkiga konsekvenser av en viss handling, utförd enligt de bästa intentioner, bedömas mindre strängt än om samma handling hade utförts med de tråkiga konsekvenserna såsom intention; så resonerar man såväl i vardagsliv som rättssal där uppsåt vägs in – människor tycks vilja veta *varför* någon gjorde vad den gjorde. Men ibland spelar inte intentionen någon roll för det faktiska resultatet – någon dog, blev sårad etcetera – vilket är vad man faktiskt kommer att ställas till ansvar för även om intentionen vägs

---

verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund und habe keinen anderen.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 461:36-462:1, 1903

<sup>247</sup> Ibid.; *ibid.*;



in. Det verkar rimligt, men till vad skall ansvaret knytas? Till de intentioner man hade, eller konsekvenserna, eller en kombination? Det finns ett oräkneligt antal skäl att handla, men bara *en* handling och därefter ett oräkneligt antal konsekvenser.

Man kan hos Kant å ena sidan skönja en idealist, å andra sidan en realist, men om viljan, eller snarare det *att* vilja, är känslobaserad och inte emanerar från förnuftet är det då vilja i Kants bemärkelse eller inte? Kant menar att människan genom viljan kan skapa en distans till känslor och impulser; men om viljan också är en känsla, så skulle det betyda att man låter en känsla (viljan) bestämma över de övriga mångahanda impulserna, känslorna och önskningsarna som man har. Pufendorf skildrar viljans beskaffenhet hos människan som följer:

Men som det tycks, befinner sig människans vilja inte alltid så att säga i jämvikt inför varje enskild handling på ett sådant sätt, att dess benägenhet att handla i den ena eller andra riktningen enbart beror av den inre impuls som föregås av moget övervägande. Det händer tvärtom mycket ofta, att människan drivs mer i de ena riktningen än den andra på grund av utifrån kommande inverkan. För att förbigå den för alla människor gemensamma dragningen till det onda, [...], är det för det första tydligt att ett visst skarplynne skänker åt människans vilja en sorts böjelse, som förklarar varför vissa individer är starkt benägna för något visst handlingssätt.<sup>248</sup>

Ovanstående handlar inte enbart om enskilda individer utan kan ses ”hos hela folk” och tycks, enligt Pufendorf, ha ”sin grund i klimatets och markens beskaffenhet, blandningen av kroppsvätskor beroende av härstamning, ålder, levnadsva-

---

<sup>248</sup> Pufendorf, s. 47, 2001

nor, hälsa, studier eller liknande [...].”<sup>249</sup> Detta resonemang och sätt att förklara varför människan inte alltid styrs av den fria viljans mogna överväganden påminner om det som nämndes i det föregående kapitlet avseende personlig autonomi (PA) och viljans frihet, där den tycks vara avhängig av bland annat sociala beroendeförhållanden, välfärd och rätt miljöbetingelser. Huruvida autonomin eller utövandet av den kräver att vissa *yttre* faktorer föreligger kommer att diskuteras i det nästkommande kapitlet, likaså vad som eventuellt återstår av Kants autonomi (KA), såsom suveränitet, och hans syn på människan såsom (moralisk) lagstiftare – eller med Reaths ord: ”the general authority of moral conduct [...] grounded in our interest in preserving the sovereign status that we have in virtue of our rationality.”<sup>250</sup>

### 3.7.5 Kort konklusion

Två frågor kan vara värda att ta med sig till de kommande delarna av arbetet: dels frågan om autonomins moraliska värde, som hos Kant är obestriddigt, dels frågan huruvida Kant tänkte sig att hans teori kräver ett praktiskt, reellt, resultat, då det praktiska resultatet kommer att bli föremål för diskussion i det nästkommande kapitlet avseende personlig autonomi (PA). Man skulle kunna hålla fast vid vad Oshana anför: att Kants autonomibegrepp är sammanflätat med en metafysisk frihet som är ”[...] unobtainable in the

---

<sup>249</sup> Ibid, s. 47

<sup>250</sup> Reath, s. 115, 2006

empirical world”.<sup>251</sup> Men man kan också läsa Kant på ett sådant sätt att det möjliga ändamålets rike är någonting för människan, såsom hon är beskaffad, görligt, om än på väldigt lång sikt; det vill säga att hans teori kräver ett reellt resultat. Någonting som skulle kunna tyda på att den senare tolkningen av Kant inte var honom främmande återfinns i ett av hans senare arbeten, i en skriftväxling med Christian Garve, som bland annat behandlar människans lycksalighet. Frågan Garve ställer botten i hans bekymmer med att förena Kants idéer, hans teori, med människors önsknings och strävanden.<sup>252</sup> Trots att Kant, såsom har nämnts ovan, menar att lycksaligheten är ett obestämt begrepp och att människan inte exakt kan säga vad hon önskar och vill, anför han dock mot slutet av texten att det som moraliskt sett är riktigt i teorin också bör gälla i praktiken.<sup>253</sup> Om han

---

<sup>251</sup> Oshana, s. 5, 2006. Eller, såsom Jeanette Emt, praktisk filosof och översättare, formulerar det: ”Vi kan inte *veta* om frihet/det möjliga ändamålets rike är en realitet/är görligt för människan.”

<sup>252</sup> Kant, Immanuel, Aa, *Abhandlungen nach 1781*, Bd VIII, ”Über den Gemeinspruch Das mag in der Theorie sein, taugt aber nicht für die Praxis (Zur Beantwortung einiger Einwurfe des Hrn. Prof. Garve)”; se särskilt 284:15-20: ”Ich für mein Theil gestehe, daß ich diese Theilung der Ideen in meinem Kopfe sehr wohl begreife, daß ich aber diese Theilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht finde; daß es mir sogar unbegreiflich ist, wie irgend ein Mensch sich bewußt werden kann, sein Verlangen nach Glückseligkeit selbst rein abgesondert und also die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben.”

<sup>253</sup> *Ibid.*, se särskilt 287:35-288.1: ” Daß der Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil er es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihm gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen läßt.” och 288:30-39:5:”Hier ist nun ein klarer Beweis, daß alles, was in der Moral für die Theorie richtig ist, auch für die Praxis gelten müsse. - In der Qualität eines Menschen, als eines durch seine eigene Vernunft gewissen Pflichten unterworfenen Wesens, ist also jedermann ein Geschäftsmann; und da er

läses på detta sätt ställs man inför samma typ av problem som PA möter om än i en annan form. I båda fallen ter det sig lika vanskligt.

---

doch als Mensch der Schule der Weisheit nie erwächst, so kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein Mensch ist und was man von ihm fordern kann, besser Belehrteter, den Anhänger der Theorie mit stolzer Verachtung zur Schule zurückweisen. Denn alle diese Erfahrung hilft ihm nichts, um sich der Vorschrift der Theorie zu entziehen, sondern allenfalls nur zu lernen, wie sie besser und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man sie in seine Grundsätze aufgenommen hat; von welcher pragmatischen Geschicklichkeit aber hier nicht, sondern nur von letzteren die Rede ist." Jag är osäker på om denna skriftväxling kan tas till intäkt för att Kant skall tolkas på ett sådant sätt att han avsåg att han teori också var i praktiken genomförbar.

## 4. Personlig autonomi

*Ty det stora är inte att vara det ena eller det andra, utan att vara sig själv. Och det förmår varenda människa om hon vill.*<sup>254</sup>

SÖREN KIERKEGAARD

### 4.1 Inledning

Det har i de föregående kapitlen tydliggjorts hur *autonomi* kom att kopplas till moral men också hur den kan sammankopplas med rätt till självbestämmande och kritiskt tänkande, vilket inte med nödvändighet har med moral att skaffa. Man skiljer visserligen av detta skäl i den samtida diskursen mellan *personlig* och *moralisk autonomi*, sistnämnda har i detta arbete hittills benämnts kantiansk autonomi (KA), men det kan finnas, såsom Jeremy Waldron uttrycker det, "[...] overlaps and affinities between them."<sup>255</sup> Det är inte alldeles säkert att det i den moderna diskussionen ens finns en medvetenhet om vad de eventuella gemensamma komponenterna, den kantianska proveniensen<sup>256</sup>,

---

<sup>254</sup> Kierkegaard, Sören, s. 74, *Skifter i Urval, del I*, 1954; (min fetstil).

<sup>255</sup> Waldron, Jeremy, "Moral Autonomy and Personal Autonomy", s. 307, Christman, John and Anderson, Richard, *Autonomy and the challenges to Liberalism*, 2005; denna fråga kommer att återaktualiseras i den avslutande delen av arbetet om huruvida autonomi är ett ideal eller en realitet.

<sup>256</sup> v. "Autonomie", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, band 1, s.712, 1971; "Mit dem Neukantianismus rückt der Begriff der A. aus der Randzone eines vage gewordenen ethischen Begriffes Kantischer Provenienz wieder in das Zentrum der philosophischen Diskussion. Die A. wird nicht mehr nur als spezifisch ethischer Begriff, sondern als ein «allgemeines philosophisches Prinzip» [...]".

mellan KA och *personlig autonomi* (PA) utgöres av, men det kan, vilket kommer att bli tydligt nedan, vara värt att undersöka; Kant misstänkte för övrigt att hans arbeten skulle komma att missförstås, Ameriks skriver:

In this study I [...] set out a new reading of the main contours of Kant's era, [...] that aims to make understandable and [...] to vindicate Kant's suspicion that his work would be seriously misunderstood by those who seemed to stand closest to it.<sup>257</sup>

Detta kapitel kommer att utgå ifrån hur *personlig autonomi* (PA) definieras och förstås hos ett urval av samtidens filosofer med en förhoppning om att detta på ett tydligt sätt kan illustrera på vilket sätt begreppet *personlig autonomi* svårliken kan ses såsom filosofiskt relevant och att argumentera för varför. Såsom nämndes inledningsvis präglas den moderna diskussionen av misstaget att gå från bör till är – ett omvänt naturalistiskt felslut om man så vill – då PA skildras såsom någonting faktiskt, en psykologisk kapacitet som människor i olika grad besitter utan att evidens för att så skulle vara fallet ges. Begreppet är i detta sammanhang förrent deskriptivt – människan beskrivs med ord som *kan*, *vill*, *är*, hennes psykologiska kapaciteter beskrivs som vore de empiriskt fastställda – men är i själva verket normativt; en *ideal* människoskyn utgör utgångspunkt och eftersom referenser till empiri till stor del saknas inom PA verkar det snarare vara en människa som *skulle kunna*, *skulle vilja* och *borde* som skildras. Man glider mellan empiriska och normativa, eller hypotetiska, påståenden om människan och hennes kapaciteter, vilket inte tydliggörs. Det kan med anledning av detta vara värt att återvända till Popper som

---

<sup>257</sup> Ameriks, s. 2, 2000

också understryker skillnaden mellan naturlagar och normativa lagar.

[...] the distinction between (a) *natural laws*, or laws of nature, such as the laws describing [...] the law of gravity or, say, the laws of thermodynamics and, on the other hand, (b) *normative laws*, or norms [...] i.e. such rules as forbid or demand certain modes of conduct [...]. Since the discussion of these matters is often vitiated by a tendency to *blur* this distinction, a few more words may be said about it.<sup>258</sup>

Skillnaden mellan deskriptiva och normativa påståenden inom PA är minst sagt otydlig, eller ”blurred”, vilket kommer att illustreras i det följande. De normativa påståenden som görs om människan framställs som vore de empiriska, någon sorts faktapåståenden. Autonomi skildras också som någonting gott, någonting för varje människa eftersträvansvärt; att odla de kognitiva kapaciteterna, sin kompetens, och att använda sin (förmåga till) autonomi. Men frågan är om autonomiförespråkarna skulle hålla med om detta om utövandet av kapaciteten ifråga, att man begagnar *möjligheternas spelrum*, skulle leda till handlingar som går emot seder och bruk, moralen, inte leder till mer självkänedom, kritisk reflektion eller närmare ens autentiska ”själv”? Det kommer också att klargöras vad, om något, som finns kvar av det som Kant avsåg med begreppet, men ävenledes varför den personliga autonomin uppfattas såsom någonting för människan betydelsefullt.

Med utgångspunkt i ett relativt representativt urval av samtida filosofers beskrivningar av den autonoma personen, hennes kognitiva kapaciteter och hennes handlingar kom-

---

<sup>258</sup> Popper, s. 57, 1989; (min kusivering ”blur”)

mer i detta kapitel framför allt frågor om människosyn, vad människan vill, vad hon väljer, vilka evidens som föreligger för hur hon faktiskt beter sig och hur detta förklaras, men också frågan om moralfilosofins uppgift att vara relevanta. De frågor som kommer att ställas är uppriktigt menade, ibland finns inga svar, de exempel som kommer att ges på hur den *personliga autonomin* skildras kan sägas utgöra något sorts tvärsnitt på hur forskningsläget ser ut. Det finns inga intentioner att söka vara överdrivet kritisk, snarare *faktiskt* förundrad över det omvända naturalistiska felslutet, utan fastmer en förhoppning om att kunna bringa klarhet där sådan tycks saknas.

#### 4.1.2 Problemställning

Begreppet *personlig autonomi* kan referera till rätt till självbestämmande (*de jure*-autonomi), vilket gör det normativt (i ett annat hänseende än det nyss nämnda); denna rätt är i sin tur i vissa sammanhang *villkorad* av graden av förmåga till autonomi, huruvida en person besitter vissa kognitiva kapaciteter. Men det kan också referera till psykologiska kapaciteter och borde därför vara deskriptivt; människan tycks kunna ha förmåga till autonomi i högre eller lägre grad, vilken i sin tur kan avgöra huruvida man inom vissa kontexter anses inneha rätt till självbestämmande. Dessa kognitiva kapaciteter gör det möjligt för människor att kritiskt reflektera över sig själva, vad de vill, önskar, vilket deras ”sanna” eller ”autentiska” själv är och att leva i enlighet med vad de kommer fram till oberoende av inre och



yttre påverkan<sup>259</sup>. Eller såsom det beskrivs av Mark Piper i *Internet Encyclopedia of Philosophy*:

Without question, the majority of contemporary work on autonomy has centered on analyses of the nature and normativity of personal autonomy. Personal autonomy (also referred to as 'individual autonomy') refers to a psychological property, the possession of which enables agents to reflect critically on their natures, preferences and ends, to locate their most authentic commitments, and to live consistently in accordance with these in the face of various forms of internal and external interference. Personally autonomous agents are said to possess heightened capacities for self-control, introspection, independence of judgment, and critical reflection; and to this extent personal autonomy is often put forth as an ideal of character or a virtue, the opposite of which is blind conformity, or not 'being one's own person'.<sup>260</sup>

Det kan också vara värt att utgå ifrån en definition av "person", då det häri går att skönja varför PA skulle kunna ses som ett problematiskt begrepp rent filosofiskt, eftersom det bottenar i empiri, vilket är betydelsefullt för det föreliggande arbetet och kommer att bli tydligt i detta kapitel.<sup>261</sup> Men PA:s problem kan också ha att göra med att "person" kan förstås som "persona" – det vill säga som en mask eller roll. Människan spelar, i vid bemärkelse, beroende på sammanhang, olika roller och bör nog snarast betraktas som bestå-

---

<sup>259</sup> v. "Autonomy: Normative", *Internet Encyclopedia of Philosophy*

<sup>260</sup> v. "Autonomy: Normative, c. Personal Autonomy", *Internet Encyclopedia of Philosophy*

<sup>261</sup> v. "person", 1990, NE, "person (lat. perso'na 'ansikts)mask', 'roll', karaktär, 'person') I i filosofi och psykologi oftast benämning på en medveten, självreflekterande och talande mänsklig individ som handlar inom ett konkret, historiskt, socialt och fysiskt sammanhang. Termen används empiriskt till skillnad från teoretiska begrepp som personlighet o.d."

ende av flera *personae* och som inte *en* persona; hon är snarare heterogen än homogen.

Den psykologiska beskrivningen av människan inom PA, hennes förmåga till autonomi, är emellertid inte deskriptiv (eller realistisk); fastmer normativ då den evidens, för att människan är sådan som hon skildras, eller förutsätts vara, antingen är väldigt liten, eller motsäglesefull, eller saknas. Definitionen präglas av (tysta) normativa antaganden om människan – redogörelserna för hennes psyke, hennes kognitiva kapaciteter, tycks inte grundas på den empiri om människan som föreligger utan snarare på värderingar om hur människan *skulle kunna* eller *borde* vara beskaffad. Kanske beror detta på att en ideal människosyn eller att en kvardröjande ”smitta” från Kant präglar diskussionen. Huruvida det är en ideal, eller för den delen hypotetisk, människa som avses framgår inte riktigt; framför allt inte då de empiriska exempel som ges till viss del tycks böttna i eller blandas med de (tysta) normativa antagandena. Men det blir ävenledes problematiskt när denna idealiserade PA-person lyfts in i verkligheten och att detta inte görs tydligt, vilket leder till att det blir svårt att förstå värdet av, eller poängen med, diskussionen, då denna sammanblandning, eller glidning, mellan ideal och realitet inte uttryckligen erkänns. Måhända kan en delförklaring till sammanblandningen mellan psykologiska och filosofiska teorier hos PA återfinnas i det som Kurt Gray och Chelsea Schein bland annat tar upp i sin artikel; oaktat att PA inte med nödvändighet har med moral att göra:

Traditionally, the line between moral psychology and moral philosophy was clear. Psychology examined *is* questions, developing descrip-

tive theories about how people make moral decisions. In contrast, philosophy examined *ought* questions, developing normative theories about how people *should* make moral decisions. Recently, this sharp line between *is* and *ought* has been blurred as normative theories are advanced to describe how people make moral judgments. [...] We suggest that just as one can commit the naturalistic fallacy by moving from *is* to *ought*, researchers may have committed the reverse fallacy by moving too quickly from *ought* to *is*, mistaking philosophical theories for psychological reality. [...]”<sup>262</sup>

Även om Gray och Schein har en delvis annan utgångspunkt, då artikeln handlar om moraliska omdömen, konsekvenser och handlingar, utilitaristiska och deontologiska teorier, och inte om *personlig autonomi*, skildras i det ovanstående just det som är problemet med PA då denna tycks beskriva människan såsom hon *är* inte såsom hon

---

<sup>262</sup> Gray, Kurt och Schein, Chelsea, ”Two Minds Vs. Two Philosophies: Mind Perception Defines Morality and Dissolves the Debate Between Deontology and Utilitarianism”, *Review of Philosophy and Psychology*, September 2012, Volume 3, s. 405-423; Gray och Schein tar bland annat upp så kallade ”trolley problems” där motbjudande handlingar ställs mot önskvärda konsekvenser och de menar att den normativa konflikten mellan utilitarism och deontologi ”traps researchers into a distorted view of moral cognition – a view which presumes an enduring psychological conflict between acts and consequences. In this section we suggest that – within typical moral cognition – deontological concerns and utilitarian concerns are neither independent from each other nor are they competing. Instead, dyadic morality [...] suggests that concerns about acts and consequences are bound together and mutually reinforcing. A dyadic moral template means that concerns about acts [...] are inextricably bound to those about consequences [...]. In concrete terms, this means that people generally see bad acts as causing bad consequences, and bad consequences as stemming from bad acts [...]. This psychological fusion of acts and consequences means that neither act-focused deontology nor consequence-focused utilitarianism offer a complete account of moral cognition. [...]”. Jag ämnar återkomma till diskussionen om handlingar och konsekvenser längre fram.

*borde* eller *skulle kunna* vara; PA går från *bör* till *är* genom att misstaga filosofiska teorier för psykologisk verklighet och detta till synes utan att vara medveten härom, då de *förment* deskriptiva beskrivningarna av människan i själva verket är *normativa*.

Det kan vara värt att i det följande ha det ”omvända naturalistiska felslutet” ovan i åtanke samt att begrunda huruvida beskrivningarna, i det kommande, handlar om förmåga till autonomi, det vill säga kognitiva eller psykologiska kapaciteter, rätt till självbestämmande eller om en ideal människosyn – hur människan *bör* vara.

PA inbegriper således både en villkorad rätt till självbestämmande och kognitiva förmågor, såsom till exempel självreflektion, förmåga till kritiskt tänkande, självkännedom, självbehärskning, distansering från och, om nödvändigt, omprövning av de önskningar man hyser, vilka i sin tur kan komma till uttryck genom handlingar. Dworkin formulerar det som följer, vari det tydligt framgår att autonomi både inbegriper reflektionsförmåga och handlingar:

The idea of autonomy is not merely an evaluative or reflective notion, but includes as well some ability both to alter one's preferences and to make them effective in one's *actions* and, indeed, to make them effective because one has reflected upon them and adopted them as one's own.<sup>263</sup>

Han fortsätter sedan sitt resonemang genom att understryka att det är viktigt att hålla undan för vissa ”intellectualist conceptions of autonomy” men betonar också att man skall försöka att vara opartisk beträffande de skillnader som kan

---

<sup>263</sup> Dworkin, s. 17, 1988; (min kursivering).

## finnas människor emellan avseende utövandet av autonomi.<sup>264</sup>

The first error would be to suppose that my views imply that only certain types of classes of people can be autonomous. If we think of the process of reflection and identification as being a conscious, fully articulated, and explicit process, then it will appear that it is mainly professors of philosophy who exercise autonomy and that those who are less educated, or who are by nature and upbringing less reflective, are not, or not as fully, autonomous individuals. But a farmer living in an isolated rural community, with a minimal education, may without being aware of it be conducting his life in ways which indicate that he has shaped and molded his life according to reflective procedures. This will be shown not by what he says about his thoughts, but in what he tries to change in his life, what he criticizes about others, the satisfaction he manifests (or fails to) in his work, family, and community.<sup>265</sup>

---

<sup>264</sup> Ibid, s. 17

<sup>265</sup> Ibid, s. 17; texten fortsätter: ”It may be true [...] that there is empirical and theoretical evidence that certain personality types, or certain social classes, or certain cultures are more (or less) likely to exercise their capacity to be autonomous. I do not suppose that the actual exercise of this capacity is less subject to empirical determination than, say, the virtue of courage. To the extent that this is borne out by the evidence, we must be on guard against the tendency to attribute greater value to characteristics which are more likely to be found in twentieth-century intellectuals than in other groups or cultures.” Det är svårt att lämna detta okommenterat då Dworkin fortsätter att ge prov på en problematisk människosyn samtidigt som han tycks vara ute i ett ”gott” ärende i det att man inte skall ha fördomar avseende människor i olika rumstider, vilket han för övrigt själv ger prov på att ha. Om man anser att klasstillhörighet och kultur kan ha betydelse för graden av förmåga till autonomi, beroende på var man lägger tyngdpunkten avseende detta allmänt hållna begrepp, som en person kan tänkas ha, kan måhända Dworkin ha en poäng, men om man tänker sig att denna förmåga är medfödd snarare än sociokulturellt betingad, individuell om man så vill, framstår hans skrivning i ett annat ljus.

Ovan ges å ena sidan exempel på en något besynnerlig människosyn – bland annat att skolade filosofer skulle vara mer autonoma än andra människor, även om Dworkin snarast kritiserar denna;<sup>266</sup> de må vara bättre skickade att *resonera* kring olika frågeställningar, men huruvida de i praktiken beter sig mer autonomt än andra må vara osagt. Men å andra sidan ges också utrymme för frågan om den kognitiva förmågan måste komma till uttryck i handlingar för att man skall kunna betraktas såsom autonom, vilken kommer att återaktualiseras längre fram i detta kapitel.

Utgångspunkten för PA tycks ändå vara att människan i högre eller lägre grad besitter förmåga till autonomi, autonomin ses som graderbar: "[...] there is a threshold for personal autonomy and autonomy can be had in degrees. An appreciation of the threshold can be had by examining cases in which it is clear that autonomy is lacking."<sup>267</sup> Huruvida detta tyder på en ideal eller en realistisk människosyn kommer också att bli föremål för diskussion. Om PA, liksom den kantianska autonomin (KA), avser en *ideal* föreställning om människan, det hon av olika skäl *bör* vara eller *välja* att försöka att utvecklas till, borde detta rimligen framgå. Det

---

<sup>266</sup> Ett intressant exempel på en filosof som inom en viss kontext tycks ha haft förmåga att både tänka kritiskt och självständigt, men i en annan kontext helt tycks ha saknat densamma ges av Jonathan Glover i *Humanity - A Moral History of the Twentieth Century*, 1999, s. 377: "Frege compartmentalized his mind. When thinking about philosophy and logic, he had no regard for conventional views. He undermined them by argument and worked out alternatives with a more rational basis. When thinking about politics and society, he accepted uncritically the worst conventional prejudices of his place and time."

<sup>267</sup> Oshana, s. 76, 2006; hur man empiriskt skall kunna fastställa denna "tröskelhöjd" redovisas inte.

kommer också att tydliggöras att de antaganden som PA gör om människan leder till en besvärlig gränsdragningsproblematik eftersom PA löper risk att leda till ändlösa diskussioner om vad som är en människa, hur fri hon står i förhållande till sina känslor, sina kognitiva förmågor, sitt sociala och ekonomiska sammanhang; dock skall ett försök göras att sätta punkt för vissa av dessa diskussioner.

## 4.2 Den autonoma personen

Det finns, som har nämnts tidigare, likheter mellan den statsrättsliga (SA) och den personliga autonomin (PA) då man är faktiskt invävd i ett socialt sammanhang och autonomin skulle kunna ses såsom självbestämmande inom ett visst område; för den autonoma staten med en ”moderstat”, en suverän stat, för den autonoma individen med andra människor, socialt, ekonomiskt, kulturellt, i familjen, grannskapet, på arbetsplatsen och så vidare. Denna rätt till självbestämmande inom PA (*de jure*-autonomi) regleras dessutom i vissa sammanhang av huruvida man besitter vissa kognitiva kapaciteter. Kanske kan *rätten* till självbestämmande, om än på lite olika sätt, utgöra referenspunkten – som om alla människor vore självstyrande enklaver inom en stat. PA påminner också till viss del om SA, i det att den personliga autonomin, enligt vissa filosofer, tycks kräva medel för att de kognitiva förmågorna skall kunna realiseras, vilket också tycks vara fallet för autonoma stater – där det anges i avtal vilka beslut som tillkommer dem, hur självbestämmanderätten ser ut och hur långt den sträcker sig (oberoende av om de ekonomiska medlen finns eller inte; även om avtalen också kanske förutsätter en viss ekonomisk

verklighet för att kunna realiseras). Det tycks också som om både SA och PA kräver ett socialt sammanhang för att kunna definieras såsom just olika typer av autonomi; den autonoma staten utan en relation till en suverän stat skulle komma att utgöra just en suverän stat och den personliga autonomi skulle utan ett socialt sammanhang, vilket realistiskt sett närmast är en omöjlighet, snarast kunna ses som *ideal* kantiansk autonomi, suveränitet eller ”hyperautonomi” om man så vill. PA kan, såsom hos Pufendorf tidigare, med hjälp av X-Y-Z-modellen beskrivas både såsom *intra-* såväl som *interpersonell*:

En person med vissa kognitiva kapaciteter (X) är autonom i förhållande till sina preferenser, känslor, begär, mångahanda viljor (Y) avseende sina praktiska individuella val (Z).

Respektive:

En person med vissa kognitiva kapaciteter (X) är autonom i förhållande till sitt sociala sammanhang, till seder och bruk i det omgivande samhället (Y) avseende sina praktiska individuella val (Z).

Ett par autonomibeskrivningar, eller -definitioner, skulle kunna tjäna som utgångspunkt för den kommande diskussionen, även om de förmodligen reser fler frågor än de besvarar, då det återigen är oklart om det är en ideal eller realistisk människosyn som kommer till uttryck; människan *vill* och *är* – inte *skulle kunna tänkas vilja* eller *skulle kunna vara*.



### 4.2.1 PA – definitioner

To be autonomous is to be a law to oneself; autonomous agents are self-governing agents. Most of us want to be autonomous because we want to be accountable for what we do, and because it seems that if we are not the ones calling the shots, then we cannot be accountable. More importantly, perhaps, the value of autonomy is tied to the value of self-integration. We don't want to be alien to, or at war with, ourselves; and it seems that when our intentions are not under our own control, we suffer from self-alienation. What conditions must be satisfied in order to ensure that we govern ourselves when we act? Philosophers have offered a wide range of competing answers to this question. [...] In short, every agent has an authority over herself that is grounded, not in her political or social role, nor in any law or custom, but in the simple fact that she alone can initiate her actions. [...] what can be called 'personal autonomy' is meant as a trait that individuals can exhibit relative to any aspect of their lives, not limited to moral obligation [...].<sup>268</sup>

Bortsett från de tidigare nämnda likheterna som kan skönjas mellan PA och SA, som om människan vore *självstyrande* på samma sätt som en region eller delstat och att kopplingen till moralen saknas, återfinns i definitionen ovan en del problematiska påståenden. För det första kan man knappast påstå att den lever upp till de krav man kan ställa på en god definition – att en sådan *bör* vara precis och fruktbar, för det andra tycks den blanda samman psykologiska (är) och normativa (bör) idéer, vilket gör att man inte riktigt vet om man har att skaffa med värderingar, förklaringar eller beskrivningar. Det antages (måhända tyst) att människan *vill* vara autonom men också att hon *vill* hållas ansvarig för vad hon gör. *Vill* hon verkligen det? På vad exakt grundar sig denna typ av antaganden? Måhända en *ideal* syn på människan; vad hon *skulle kunna* välja att

---

<sup>268</sup> v. "Personal autonomy", 2002, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

vara om hon gjorde bruk av sina förståndsgåvor tycks präglade dessa *reala* påståenden om vad människan *faktiskt* vill. Om man hade velat uttrycka eller tydliggöra att det handlar om ett antagande eller en hypotes hade man kunnat formulera sig annorlunda – ”would want” eller ”could”. Men det är också problematiskt att autonomi kopplas till handlingar, att autonomi skall manifesteras, likväl som påståendet att det finns ett värde i att vara ”du” med sig själv, homogent harmonisk om man så vill. Det tycks vara någonting ”gott” att känna sig själv, att ha kontroll över *sina* handlingar och att handlingarna står i överensstämmelse med *ens* intentioner (på ett relevant och kvalificerat sätt). Som synes finns det mångahanda antaganden och värderingar förknippade med vad en *autonom* människa är.

Gerald Dworkin beskriver de olika uppfattningarna om autonomibegreppet som följer:

What is more likely is that there is no single conception of autonomy but that we have one concept and many conceptions of autonomy [...] an abstract notion that specifies in very general terms the role the concept plays. Thus, a certain idea of persons as self-determining is shared by very different philosophical positions. [...] At a very abstract level I believe they share the same concept of autonomy. But when it comes to specifying more concretely what principles justify interference with autonomy, what is the nature of the 'self' which does the choosing, what the connections between autonomy and dependence on others are, then there will be different and conflicting views on these matters. This filling out of an abstract concept with different content is what is meant by different conceptions of the same concept.<sup>269</sup>

---

<sup>269</sup> Dworkin, s. 9-10, 1988; Dworkin pekar på möjligheten att de olika uppfattningarna av autonomi trots allt har sin grund i samma ”ursprungliga” autonomibegrepp; möjligen åsyftas självbestämmande.

Såsom har nämnts tidigare finns det bekymmer med själva definitionen, som fylls med så mycket innehåll att den blir överskådlig; vilken referens avses? Det kan måhända vara såsom Dworkin tycks antaga, att de som använder begreppet delar samma abstrakta uppfattning om det, men det verkar inte så sannolikt om man betraktar de skilda kontexter där det används; begreppets relevans kan ifrågasättas. Dworkin ställer också upp några kriterier som han anser att en autonomiteori bör uppfylla: den skall vara logiskt konsistent, empiriskt möjlig, ideologiskt neutral, ha normativ relevans, vara i överensstämmelse med de bedömningar man gör avseende autonomi, vilka kan vara till exempel normativa eller begreppsliga, samt kunna göra reda för varför autonomi är värdefullt.<sup>270</sup> Det empiriska kravet samt autonomins (eventuella) värde kommer att bli föremål för diskussion i det följande, då dessa båda, av olika skäl, är filosofiskt bekymmersamma. Marina Oshana ställer å sin sida upp bland annat följande villkor för PA, för att en person skall betraktas såsom autonom ("globally autonomous"):

*Epistemic competence* [...] in the sense of being self-reflective and self-aware. [...] They permit the actor to notice herself as an agent, someone who can deliberate about action and author action. [...] Self-awareness is [...] a matter of degree [...] no person is completely self-aware. Self-awareness does not mandate utter transparency, as elements of our psychology are obscure, inaccessible, or elusive.<sup>271</sup>

Självmedvetandet som betonades i det andra kapitlet återaktualiseras i ovanstående citat, men också något som är ett

---

<sup>270</sup> Ibid., s. 7-9, 1988

<sup>271</sup> Oshana, s. 76-77, 2006

av PA:s bekymmer – att människan inte har tillräckligt hög grad av kunskap om sig själv.

*Rationality* [...] Autonomous agents are rational in the sense that they are attuned to their internal and external environment – the spheres of the psychological and of the social. Second [...] rational in the sense that they can formulate, and are disposed to follow through with, plans for action that are conducive to the realization of ends important to them. Third, persons who are self-governing must be rational in the sense that they are able to distinguish from among the multitude of possible choices, activities, and relationships in their lives those that are favorable to self-governance from those that disadvantage self-governance.<sup>272</sup>

Denna beskrivning av en *de facto*-autonom persons kapaciteter illustrerar utmärkt väl PA:s förment deskriptiva innehåll; empiriskt stöd ges inte, varför misstanken om att det i själva verket handlar om ett *ideal* stärks; följande villkor ger ytterligare stöd:

*Control* [...] To claim global [personal] autonomy is to claim that a person has the power to determine how she shall live. [...] autonomy necessitates a fairly robust variety of control of a sort that must be effective within a person's social situation against the presence of counterfactual impediments.<sup>273</sup>

Som kontrast till ovanstående skildringar av den *reala* autonoma personen kan John Rawls nämnas; autonomin är betydelsefull i hans teori om rättvisa:

Both autonomy and objectivity are characterized in a consistent way by reference to the original position. [...] Thus acting autonomously is

---

<sup>272</sup> Oshana, s. 78, 2006; kom ihåg att Oshana avser *de facto*-autonomi: "[...] autonomy will be treated as a global or dispositional phenomenon, the property of a person having *de facto* power and authority over choices and actions significant to the direction of her life.", *ibid.*, s. 2

<sup>273</sup> Oshana, s. 83, 2006

acting from principles that we *would* consent to as free and equal *rational* beings, and that we are to understand in this way. Also, these principles are objective. They are the principles that we *would* want everyone (including ourselves) to follow *were we* to take up together the appropriate general point of view.<sup>274</sup>

Det påminner lite om hur Kant föreställer sig att de med förnuft utrustade människorna i ett möjligt ändamålsens rike *skulle* resonera; sannolikt presenterar Rawls just en *teori* om rättvisa, såsom Kant skulle sägas göra avseende moral, och påstår inte att denna också är *praktiskt* applicerbar.<sup>275</sup> Om man återvänder till Gerald Dworkin beskrivs sambandet mellan frihet och autonomi bland annat som följer: ”Normally persons wish to act freely. So, interfering with a persons liberty also interferes with the ways in which he wants to be motivated, the kind of person he wants to be, and hence with his autonomy.”<sup>276</sup> De flesta människor tycks således, enligt Dworkin, vilja handla fritt och deras autonomi inskränkes om de förhindras i denna strävan – att vara fritt handlande personer. Exakt på vad han grundar påståendet, som tycks empiriskt, att människor *normalt sett* hyser önskemål om att handla fritt är något oklart, men en inte alltför vågad gissning är att det, liksom hos många andra autonomiförespråkare, utgår ifrån åtminstone två (tysta) antaganden – en *ideal* människosyn, vilket bland

---

<sup>274</sup> Rawls, John, *A Theory of Justice*, s. 516, 1971; mina kursiveringar för att betona Rawls hypotetisk-teoretiska anslag.

<sup>275</sup> Detta utgör, bland de övriga i denna del av arbetet presenterade exemplen på den samtida diskursen, ett viktigt undantag.

<sup>276</sup> Dworkin, s. 18, 1988; dock understryker Dworkin att människor som av olika skäl *vill* få sin frihet kringskuren genom att till exempel gå med i armén eller gå i kloster inte skall ses som mindre autonoma. De väljer med hjälp av sin autonomi att avstå från framtida autonoma handlingar.

annat påminner om Kants tankegångar i det föregående kapitlet om att människor vill utveckla sin fulla potential, samt hur ett ”gott” liv ser ut eller snarare *bör* se ut. Ett annat exempel på hur man, i detta fall från liberalt håll, betraktar den autonoma människan ges av Reath: ”Since individuals are good judges of their interests and strongly motivated to further them, placing legislative authority in the hands of those subject to the laws may be the most reliable way of satisfying this condition.”<sup>277</sup> Sistnämnda citat kan ses som ett exempel på hur liberala argument för människors rätt att bestämma själva över sina göranden och låtanden kan framställas, men frågan är om det nu är så säkert att människan är väl skickad att bedöma vilka intressen hon har (påståendet tycks vara *faktiskt*) och att hon, om så skulle vara fallet, också känner sig motiverad att verka för att de realiseras. Men också Neil Levys formulering kan bidra med ytterligare aspekter av synen på den *autonoma* personen:

Regardless of the justification, liberals hold in common Mill’s claim that ‘over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign’ [...] This claim is typically justified on epistemic grounds: individuals are best placed to judge for themselves how to pursue their conception of the good.<sup>278</sup>

---

<sup>277</sup> Reath, s. 94-95, 2006

<sup>278</sup> Levy, Neil, ”Forced to be free? Increasing patient autonomy by constraining it”, *Journal of Medical Ethics*, doi:10.1136/medethics-2011-100207; bortsett från en sannolikt till dels Lockeansk proveniens för Mills vidkommande kan man här dock fråga sig om människor verkligen besitter denna (förstahands)kunskap om sig själva, då kraven på introspektion och självkänedom skulle kunna ses som relativt orealistiska.

Bortsett från att människan i ovanstående citat dels ses som i praktiken medveten om vad som gagnar henne och hur hon ernår det som för henne är värdefullt eller gott, dels ses som suverän, gör också någon sorts rättighetsanspråk entré – man ”äger” så att säga sig själv, varför det snarast (återigen) verkar vara rätten till självbestämmande som avses; huruvida det handlar om *de jure*-autonomi eller *de facto*-autonomi, för att använda Oshanas begrepp, är oklart. Det kan vara värt att notera att Kants autonomibegrepp, till skillnad från Mills ”självägande” ovan, inte ställer några krav på andra, enbart på en själv. För övrigt kan påståendet att man kan rättfärdiga denna tanke på empiriska grunder sannolikt motbevisas – det räcker med att titta på vad människor *faktiskt* gör för att uppnå *sitt* goda. Någon som inte är redo att helt instämma i Mills försvar för respekten för individers autonomi är Torbjörn Tännsjö, detta främst därför att han har svårt att se hur denna överensstämmer med Mills utilitarism<sup>279</sup>, men hans beskrivning av den autonoma individen kan för det föreliggande arbetet vara värd att återvända till då den belyser frågan om huruvida det räcker för den autonoma personen att besitta vissa kognitiva kapaciteter eller om dessa också måste manifesteras i handlingar.

En autonom individ styr sitt eget liv. Hennes handlingar är resultatet av hennes egna val och hennes egna val utgör ett fritt utflöde av det slags person hon är, hennes värderingar och hennes karaktär. Vi kan aldrig utifrån garantera att en individ verkligen brukar sin förmåga

---

<sup>279</sup> Tännsjö, s. 30, 1995

till autonomi. Men vi kan handla så att hon har möjlighet att göra det. Vi kan respektera hennes autonomi.<sup>280</sup>

Man skulle avseende ovanstående kunna fråga sig om människans handlingar återspeglar den person hon är, det ”fria utflödet”, att det skulle finnas någon sorts kausalt samband mellan vad en person vill eller värdesätter och hennes val, hennes handlingar. *Idealt* sett kan man tänka sig detta, men i *realiteten* återspeglas inte alltid det man vill eller önskar i vad man gör. Denna brist på kausalitet utgör ett bekymmer särskilt om man anser att människan är koherent istället för splittrad och oförutsägbar, vilket kommer att diskuteras längre fram. Men ovan ges också, återigen, en bild av den autonoma personen såsom en person som bestämmer själv och vars handlingar speglar den hon är, även om man inte, på ett betryggande sätt, kan tillse att hon gör bruk av sin autonomi. Den vuxna och beslutskapabla<sup>281</sup> människan innehar *förmåga* till autonomi, hon har kommit över ”tröskeln” som Oshana nämner, även om man inte kan *garantera* att hon gör bruk av den. Man skulle således kunna tänka sig en människa som besitter alla de kognitiva kapaciteter som PA kräver, men som aldrig någonsin gör bruk av dem i praktisk handling, men också en människa som handlar ”hyperautonomt”, självständigt, utan att dessa handlingar har genomgått något som helst kognitivt ”granskningssbad”. Huruvida PA kräver bådadera kommer att diskuteras längre fram. Det är också, som tidigare nämnts, oklart exakt vad det är som man uppmanas att respektera

---

<sup>280</sup> Ibid., s. 21

<sup>281</sup> Tännsjö, s. 22, 1995; beslutskapabel är man enligt Tännsjö om man kan ”göra reda för alternativ, tänka över konsekvenser [...] samt att väga samman dessa.”



om förmåga till autonomi, som kommer till uttryck genom handlingar, saknas. Respekten för någons autonomi tycks grunda sig på antagandet att hon *skulle kunna* tänka självständigt och det är detta man, inom till exempel vården, inte skall förhindra att hon framgent ges möjlighet att göra bruk av; men om människor *de facto* inte gör det verkar det snarast handla om respekt för en potential eller ett *ideal*. Man skall agera på ett sådant sätt att en förmåga, som kanske inte ens finns hos individen ifråga, till autonomi bevaras, snarare än att man erkänner att man med utgångspunkt i *idealföreställningen* om människans autonomi agerar *som om* denna förmåga *funnes* hos alla individer om än i olika utsträckning. Återigen tycks en *ideal* människosyn ligga till grund för antaganden och argument. Marina Oshana beskriver också dessa (*ideala*) kognitiva kapaciteter som en förutsättning för autonomi, men ävenledes förslaget från kapitel 2 till minsta gemensam nämnare (MGN) för samtliga autonomibegrepp (SA, KA och PA) – *självmedvetande* – gör sig påmint:

Being autonomous requires [...] that a person have the capacity and the disposition to know her will and know which of her beliefs, desires, affective states, relationships, and so on are distinctive of and essential to her *self-conception*. Most importantly, the autonomous agent knows the aspects of her self-identity on which she can rely, or which she is confident will manifest and be effective, for better or worse, as the circumstances mandate.<sup>282</sup>

Huruvida det (förment) deskriptiva påståendet ovan går att belägga empiriskt lämnas för ögonblicket därhän, men att

---

<sup>282</sup> Oshana, Marina A. L., ”Autonomy and Self-Identity”, kapitel 4, s. 84-85, Christman, John & Anderson, Joel (ed), *Autonomy and the Challenge to Liberalism*, 2005

det av den autonoma personen krävs att vederbörande besitter förmåga att veta vad hon vill och har insikt om vilka av hennes känslor och önskningsar som är nödvändiga för hennes identitet och som hon kan förlita sig på är inga små krav. För Oshanas del handlar PA också om den status som individer kan tillmätas: "[...] the status of being personally autonomous – that is crucial to anyone who is a member of or a participant in a social and political milieu having potentially significant coercive or manipulative influence upon her life."<sup>283</sup> Hon försöker att finna ett autonomibegrepp som kan tjänstgöra såsom "[...] a global property of persons who have *de facto* power and authority over choices and actions central to the directions of their lives."<sup>284</sup> Återigen förstår man att *autonomi* är någonting "gott" genom den status som finns förbunden med den, men också att det tycks finnas krav på manifesta handlingar.

Den *personliga autonomin* verkar implicera att man är "herre över sig själv", vilket i sin tur kräver bland annat självmedvetande, självkänedom, kritisk reflektion. Men, som John Christman har påpekat<sup>285</sup>, så grundar sig mycket av det som styr en persons handlingar, känslor, tankar och åsikter på sådant som vederbörande aldrig kritiskt har reflekterat över, vilket reser frågan om man, med tanke på hur *autonomi* framställs inom PA, någonsin *kan* vara autonom? Kanske *skulle* man *kunna* vara det, men eftersom PA

---

<sup>283</sup> Oshana, Marina, "Personal Autonomy in Society", s. 1, 2006

<sup>284</sup> Ibid., s. 20, 2006

<sup>285</sup> Christman, John, delar av hans föredrag "Epistemic Autonomy: Notes from the Practical Side" vid konferensen "Epistemic Autonomy", augusti 2011, Berlin

inte uttryckligen gör skillnad på det *möjliga* och det *görliga* blir det svårt att anse att så skulle vara fallet. Dworkins teorikriterium ovan avseende den empiriska möjligheten, men ävenledes Oshanas olika kriterier, gör knappast saken lättare att förstå, snarare tvärtom, även om man kan finna en nyckel till problemet med PA just häri. Dworkin skriver:

*Empirical possibility.* There should be no empirically grounded or theoretically derived knowledge which makes it impossible or extremely unlikely that anybody ever has been, or could be, autonomous. Thus, a theory which required as a condition of autonomy that an individual's values not be influenced by his parents, peers, or culture would violate this condition. (...) I am attempting to construct a notion of autonomy that is empirically possible. (...) It would then be important to determine whether the ones that are not possible are the ones that are significant for moral and political questions.<sup>286</sup>

Exakt vad Dworkin menar med att *vara* autonom är oklart, men ävenledes hur ”empiriskt möjligt” skall förstås; vad som är *teoretiskt*, hypotetiskt eller *idealt*, möjligt eller görligt är en sak, vad som är *praktiskt*, faktiskt eller *realt*, görligt någonting tämligen annorlunda. Någon psykologisk-empirisk evidens för hur någon har varit, kan vara eller skulle kunna vara autonom ges dock inte. Dessutom blir en *real* hyper-autonom person ett bekymmer för Oshana, då denna inte bekymrar sig om att anpassa sig (och sin autonomi) till det omgivande samhället, till den sociokulturella kontext, där vederbörande befinner sig.

För att avslutningsvis försöka att besvara en av detta kapitelns inledande frågor – vad som eventuellt återstår av Kants autonomibegrepp inom PA – har förhoppningsvis exemplen

---

<sup>286</sup> Dworkin, s. 7, 1988

ovan illustrerat att det inte tycks vara särskilt mycket. De samtida filosoferna betraktar *autonomi* dels som en *faktisk*, eller empirisk, kognitiv eller psykologisk kapacitet, som människor i högre eller lägre grad besitter, att man kritiskt kan reflektera över sina värderingar, önskningsar och viljeattityder, dels såsom något som förmår människor att handla självständigt, i enlighet med sitt ”sanna” själv. För Kant är *autonomi* ett normativt begrepp som avser den rationellt förnuftiga människans *möjlighet* till (moralisk) självlagstiftning. Måhända skulle rationalitet eller förnuft kunna sägas finnas kvar, liksom någons sorts antikt, om man så vill, perfektionsideal, föreställningen om vad människan kan utvecklas till. Men det är dock fortfarande oklart hur KA, som på vissa specifika villkor har relevans för moralen, har kommit att omformas till det autonomibegrepp som den moderna (moral)filosofin begagnar sig av.<sup>287</sup>

Vad som däremot framstår som relativt klart är att autonomibeskrivningarna och diskussionerna avseende PA glider mellan *ideal*, normativitet, och *realitet*, deskriptivitet, utan att detta görs tydligt eller man tycks medveten härom, att det finns ett tyst antagande om en ”objektiv” föreställning om vad som utgör ett ”gott” liv samt att PA skulle kunna sägas parasitera på en människosyn som den inte uttryckligen erkänner – ett, i vid mening, religiöst, eller antikt, perfektionsideal; mer om detta längre fram.<sup>288</sup>

---

<sup>287</sup> Om man inte tänker sig att båda har sin upprinnelse i ett antikt perfektionsideal såsom kommer att bli tydligt nedan.

<sup>288</sup> Detta påminner om Platons människosyn; inte mycket tycks ha hänt inom filosofin på den punkten. Men kanske skulle PA kunna ses såsom ett dygdeideal då det framskymtar en beskrivning av vilken sorts person man

PA är således filosofiskt problematiskt av flera skäl; det klagörs inte tydligt på vilka antaganden den bygger, även om Oshana försöker att vara specifik, vilka dess utgångspunkter är och på det sätt som glidningen mellan *ideal* och *real* människosyn också tycks påverka en mängd diskussioner som den gränsar till eller är en del utav såsom till exempel den fria viljan, rättigheter, autenticitet, ens ”sanna” jag eller lagstiftning.

### 4.3 Autonomi och kognitiva kapaciteter

*Man kan fråga mig om allt, bara man inte ber mig om skäl. En ung flicka ursäktas, om hon inte kan förebringa skäl; hon går upp i sina känslor, som det heter. Annorlunda med mig. I allmänhet har jag så många motsäggande skäl att uppvisa, att det bara av det skälet är mig omöjligt att ange något skäl.<sup>289</sup>*

SÖREN KIERKEGAARD

De krav som den personliga autonomin ställer på människans kognitiva eller psykologiska kapaciteter är inte så få, vilket delvis har framskyttat i beskrivningarna ovan, men ett försök skall göras att redogöra för några av dem (oaktat att de bottnar i en *ideal* uppfattning av människan och hennes förståndsgåvor). Ärligheten avseende en möjlig (brist på) autonomi eller beslutsförmåga i ljuset av introspektion, självkänedom eller reflektionsförmåga, såsom Kierkegaard ovan ger uttryck för, kommer att diskuteras mot slutet av denna del av kapitlet som ett svar på, eller snarare ifråga-

---

bör vara, eller sträva efter att bli, och då framstår det som minst sagt märkligt att samtidigt påstå saker om hur människan är.

<sup>289</sup> Kierkegaard, s. 33, 1954

sättande av, de påståenden som görs om den autonoma människans kognitiva kapaciteter, men också exempel på personer som skulle kunna sägas ha de kapaciteter som tycks krävas för att kunna räknas såsom autonoma utan att dessa kan göra bruk av dem kommer att ges. Utgångspunkten för detta bygger dock på att man ”håller god min i elakt spel” – i detta fall att man betraktar den *personliga autonomin* som en *realitet* för att kunna lägga fram konkreta motexempel eller problemställningar.<sup>290</sup>

### 4.3.1 Kognitiva kapaciteter

Avsikten med de inledande exemplen är inte en fördjupad medicinsketisk diskussion utan framför allt att, på ett tydligt sätt, illustrera vad som händer när den *ideala* människosynen appliceras i en *real* kontext. Autonomi inom vården ses som en grundläggande moralisk princip eller tumregel, som kan knytas till medbestämmande och informerat samtycke, och ”[...] handlar [...] om att individen bestämmer eller har rätt att *bestämma själv* [...]”.<sup>291</sup> Frågor för sjukvårdspersonalen om hur patienter skall behandlas besvaras delvis såsom följer:

[...] komplettera dina egna utredningar med att fråga patienten vad han-eller-hon *själv* vill eller önskar. Det gäller i synnerhet om man är tveksam till om en viss [...] behandling gagnar just den aktuella patient-individen; och att gagna inbegriper att passa in i hans-eller-hennes totala livssituation på ett välgörande sätt.<sup>292</sup>

---

<sup>290</sup> Jag delar inte uppfattningen att personlig autonomi enbart skall betraktas såsom real eller deskriptiv.

<sup>291</sup> Sundström, s. 117, 1996

<sup>292</sup> *Ibid*, s. 117, 1996

Ovanstående handlar närmast om en inbjudan till någon sorts medbestämmande, men det som framskymtar är en tro på att patienten *själv* vet vad den *vill* och har kännedom om vad som vore till gagn för vederbörande, vilket i och för sig är väl i linje med autonomidiskursens liberala människosyn. Respekten för autonomi är i detta sammanhang också förbunden med kapaciteten att fatta beslut.

*En vuxen beslutskapabel individ får aldrig, uteslutande i sitt eget intresse, hindras från (eller tvingas, tubbas eller manipuleras till) att göra något. Hon får inte heller påtvingas vård eller omsorg. Endast hänsynen till någon annans väl och ve kan vara en tillräcklig grund för tvång riktat mot henne.*<sup>293</sup>

En vuxen och beslutskapabel person tycks åtminstone ha *förmåga* till autonomi, tänks besitta de kognitiva kapaciteterna, och skall inte tvingas till vård utan har *rätt* att bestämma själv. Beslutskapabel är den som, enligt Tännsjö, kan redogöra för olika alternativ, fundera över möjliga konsekvenser och göra en sammanvägning.<sup>294</sup> Betoningen av *kapaciteten* att fatta beslut är dock problematisk; människan skall ”*kunna* väga skäl för och emot ett visst beslut, för att anses kapabel att fatta det.”<sup>295</sup> Såsom har nämnts tidigare är det fullt möjligt att tänka sig människor som besitter en god förmåga till kritisk reflektion men som inte omsätter denna i praktiken men också människor som är väldigt självständiga i sina handlingar utan att ha reflekterat det minsta över sina beslut – de ”bara” gör som de vill, vilket kan bli problematiskt eftersom autonomi tycks vara villko-

---

<sup>293</sup> Tännsjö, s. 21, 1995

<sup>294</sup> *Ibid.*, s. 22, 1995; detta påminner om den reflektionsförmåga som bl.a. Dworkin betonar.

<sup>295</sup> *Ibid.*, s. 23, 1995

rad på ett sådant sätt att *rätten* till självbestämmande tycks vara avhängig de kognitiva kapaciteterna, reflektionsförmågan. Om denna saknas borde rimligen också *rätten* till självbestämmande (*de jure*-autonomin) försvinna. Å andra sidan tycks, att döma av ovanstående, en person kunna vara beslutskapabel utan att vara rationell. De kognitiva kapaciteterna, som rimligtvis borde höra ihop med rationalitet men inte nödvändigtvis med beslutsmässighet, tycks kunna saknas utan att respekten för vederbörandes autonomi skall göra det. Men hur man säkert, *realt*, skall kunna säga att någon besitter kognitiva, eller för den delen andra mänskliga förmågor såsom till exempel musikalitet eller mod, utan att dessa användes eller omsätts i någon sorts handling är en empirisk fråga och behöver filosofiskt sett inte utredas om man är tydlig med att man i själva verket tager sin utgångspunkt i en *ideal* syn på människan och hennes olika förmågor – att hon är modig, musikalisk, autonom eller vad det nu må vara; detta är just vad PA *inte* gör.

Om man lämnar den medicinsk-etiska kontexten och följer begreppet in i den filosofiska betonar även Dworkin människans förmåga att granska sina bevekelsegrunder: "Autonomy *should* have some relationship to the ability of individuals, not only to scrutinize critically their first-order motivations but also to change them if they so desire."<sup>296</sup>

Man skall således inte nöja sig med att inse att man vill det ena eller det andra utan fastmer skall man, bildligt talat, kunna ta ett steg tillbaka och i ljuset av sitt förstånd, utifrån sina långsiktiga mål eller det slags person man är eller anser

---

<sup>296</sup> Dworkin, Gerald, s. 16, 1988; (min kursivering).



sig vara (eller skulle vilja vara), granska dessa önskemål och eventuellt ändra på dem om man så *önskar* eller *vill*. Men vad är det som säger att detta ”granskningsbad” skulle göra det man *vill*, efter att man har funderat på saken, ”bättre” eller mer ”sant” i något hänseende? Ens första önskan är väl rimligtvis lika mycket ett ”fritt utflöde av det slags person man är”, såsom Tännsjö uttrycker det, som ens andra önskan om den första önskan. Men i den samtida filosofiska autonomidiskussionen tycks inte detta, i något relevant hänseende, hållas för sant; andra ordningens preferenser anses övertrumfa första ordningens. Denna position verkar inte rimlig om man kan tillåta människan att vara, eller betraktas såsom, komplex, mångfasetterad och splittrad, snarare än koherent; i detta ligger en uppmaning att överge den idealt rationelle aktören som PA tycks ha som utgångspunkt.

Det är, som nämnts tidigare, någonting problematiskt, åtminstone psykologiskt sett, med människors reflektionsförmåga då den kritiska reflektionspunkten aldrig ligger *utanför* personen, den ligger *inuti*, vilket skulle kunna sägas utgöra ett av bekymren för en praktisk, personlig autonomi.<sup>297</sup> Både första och andra ordningens preferenser befinner sig ju inom personen, det finns ingen yttre reflektionspunkt där man kan befinna sig och kritiskt granska det man i förstone vill, känner eller önskar, varför psykologisk självdistans således verkar tämligen orealistisk.

---

<sup>297</sup> Christman, John; delar av hans föredrag ”Epistemic Autonomy: Notes from the Practical Side” vid konferensen ”Epistemic Autonomy”, augusti 2011, Berlin. Tanken skulle vara den att både första och andra ordningens preferenser befinner sig inom personen, det finns ingen yttre reflektionspunkt där man kan befinna sig och kritiskt granska det man i förstone vill, känner eller önskar.

Innan de problem som uppfattningen om de kognitiva kapaciteterna, förnuftet, står inför kommer att granskas mer grundligt kan det vara intressant att, som kontrast till ovanstående, nämna ett delvis annat perspektiv på den *personliga autonomi*, eftersom det kan tjäna som ytterligare ett exempel på de intrikata gränsdragningsproblem som PA möter. Diana Tietjens Meyers vill vidga synfältet avseende relationen mellan ens autonoma tänkande och handlingskapaciteten.

Autonomy theorists [...] tend to gravitate to a mentalistic, individualistic conception of the autonomous subject and to a rationalistic account of autonomous deliberation and volition. In this view, forms of agency that evidently are not anchored in rational powers are deemed autonomous only if they can somehow be assimilated to reason.<sup>298</sup>

Synen på människans *själv* eller *persona* kan, vilket kommer att bli tydligt längre fram i kapitlet, berika den empiriska/psykologiska autonomidiskussionen på så vis att *persona* ses som någonting föränderligt, flytande, som i samspel med andra förändras; hur man betraktar sig själv, vem man är, vem man vill, borde eller strävar efter att vara. För Meyers del betyder detta att hon ifrågasätter autonomiteoriernas fokus på kritiskt tänkande och rationalitet eftersom det finns fler än en bild av människans *själv*, varpå hon redovisar fem stycken *personae* som hon finner relevanta för autonomi. Dessa begrepp bidrager med ytterligare dimensioner och skall inte ses såsom ”mirroring ontology, but

---

<sup>298</sup> Meyers, Diana Tietjens, ”Decentralizing Autonomy – Five Faces of Selfhood”, kap. 2, s. 27, Christman, John & Anderson, Joel (ed), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, 2005

rather as labeling phenomenological and epistemological perspectives.<sup>299</sup>

The *unitary self* is the independent, self-monitoring, self-controlling self that has been pivotal to autonomy theory. As the seat of rationality and thus rational deliberation and choice, the self-as-unitary is often viewed as the ground for free will and responsibility. [...] To be rationally reflective and free to carry out one's rationally reached decisions is to be autonomous, on many accounts. I submit, though, that intelligence and good sense should not be equated with reason, and that if reason is kept distinct from these broader desiderata, rationalism is not without its perils for autonomy. A zealous commitment to reasoned decision-making can leave the individual inhibited, rigid, unspontaneous, and shallow – in a word, inhuman.<sup>300</sup>

Det finns ingenting i den första delen av ovanstående som ger skäl att påstå vad som görs i den senare delen; ingen har hävdad att förnuft har med intelligens per se att göra, dock kanske klokhet eller sunt förnuft, ”good sense”, ändå får anses vara relativt närliggande ”reason”. Framförallt är kanske värderingen som kommer till uttryck i den sista meningen något bekymmersam, då hon inte precis ger evidens för sitt påstående. En person kan tydligen, genom att alltför flitigt hålla fast vid ett förnuftsbaserat beslutsfattande, bli rigid, ytlig... ”omänsklig”.

The *social self* is the socialized or enculturated self. This conception of the self underscores people's assimilation of social norms and mastery of appropriate ways to act and interact, as well as their assimilation of culturally transmitted values, attitudes, and interpretive frameworks through which they perceive and negotiate social relations. [...] While it is obvious that individuals cannot create their own value system and styles of conduct *ex nihilo* and that individuality is parasitic on social-

---

<sup>299</sup> Meyers, Diana Tietjens, ”Decentralizing Autonomy – Five Faces of Selfhood”, s. 31, 2005

<sup>300</sup> Ibid, s. 29, 2005

ization and enculturation, it is also clear that these normalizing processes pose a danger to autonomy. When individuals have little opportunity to explore alternative value systems and social practices, and when dominant values and practices are rigorously enforced, socialization and enculturation function as indoctrination, which precludes critical reflection on the values and desires that shape one's choices.<sup>301</sup>

Om man ser moral såsom sedvänjor och människan såsom en anpassningsbar sociokulturell varelse är det inte orimligt att begripa vad det är Meyers avser med sina inledande beskrivningar av människans sociala *själv* eller *persona*; det påminner också om vad som tidigare har nämnts avseende människan som en, reellt sett, socialt inflätad varelse. Teoretiskt, eller idealt sett, skulle man emellertid också kunna tänka sig en social solitär som föreskriver sig själv de regler som hon skall följa.

The *relational self* is the interpersonally bonded self. As relational selves with lasting emotional attachments to others, people share in one another's joys and sorrows, give and receive care, and generally profit from the many rewards and cope with the many aggravations of friendship and family membership. [...] Yet, these ties also threaten autonomy, for responding to others' needs and fulfilling one's responsibilities to them can become so consuming that the individual is deprived of any opportunity to pursue personal goals and projects.<sup>302</sup>

---

<sup>301</sup> Ibid, s. 29-30, 2005; se också Pufendorf s. 144, kapitel 3: "Eftersom människan vidare är utrustad med förståndets ljus, med vars hjälp hon kan styra sitt handlande, är följaktligen den som lever i naturtillståndet inte beroende av någon annan dödlig för att få ledning för sina handlingar utan har möjlighet att efter eget omdöme och gottfinnande göra allt det, som är förenligt med sunna förnuftet." Kanske skulle detta kunna räknas såsom att man skapar sitt eget värdesystem "ex nihilo".

<sup>302</sup> Meyers, Diana Tietjens, "Decentralizing Autonomy – Five Faces of Selfhood", s. 30, 2005; denna relationalitet är av ett annat slag än X-Y-Z-

Det är svårt att se att en förnuftsstyrd, ”rigid” persons autonomi skulle ”hotas” av att uppfylla förpliktelser gentemot andra; sannolikt skulle inte heller icke-rigida människor känna sin autonomi hotad av att hjälpa andra eller fullgöra sina förpliktelser, då de flesta *faktiskt* har ett *val* att till exempel inte hjälpa andra. Såsom har nämnts tidigare är människan, oftast, invävd i en social gemenskap som på olika sätt befrämjar hennes ”relationella själv”, vilket Muñoz Castillos modell från kapitel 2 till viss del också kan sägas illustrera, men Tietjens Meyers pekar på att relationer äveledes skulle kunna inkräkta på hennes egna planer och önskemål. Det som framskyntar kan dock också uppfattas som att en människa skulle kunna vara helt i händerna på andras behov, genom de relationer vederbörande har, på ett sådant sätt att hon berövas sina valmöjligheter att uppnå sina egna mål. Måhända bryr sig den icke-rigida personen mer om att vara omtyckt och står inte så gärna i den sociala motvinden, men vederbörande har som regel ett val beroende på den sorts person som denna *vill*, eller *skulle vilja*, vara. Det kan ju för övrigt dessutom vara så att ens egna mål just *kan* bestå i att hjälpa andra.

The *divided self* is the psychodynamic self. Split between consciousness and self-awareness, on the one hand, and elusive unconscious affect and desire, on the other, the self-as-divided is characterized by inner depth, complexity, and enigma. The fluid but distinctive psychocorporeal economy of the self-as-divided is manifest in a unique [...] personality. In an important respect, the value we place on autonomy pays tribute to this conception of the self, for autonomy enables people to express their individuality in the way they choose to live. Yet the self as divided alerts us to another peril for autonomy –

---

modellen avseende autonomi – den är faktiskt konkret, social och mellanmänsklig, inte begreppslig – en relation mellan olika storheter.

namely, unconscious drive and repressed desire. [...] To the extent that individuals are oblivious to unconscious materials, their self-knowledge is incomplete and possibly distorted, and to the extent that their choices and actions are shaped by these obscure forces, individuals lack control over their lives.<sup>303</sup>

Såsom har konstaterats tidigare är det ett problem för den *personliga autonomin* att människans psyke, hennes förstångåvor, beslutsfattandets upprinnelse, eller varför hon beter sig som hon gör, dels inte till fullo är känt av människan själv, dels inte är empiriskt kartlagt vare sig i särskilt hög utsträckning eller med särskilt stor träffsäkerhet (mer härom i nästa avsnitt). Ovan ges också uttryck för att autonomin visserligen är värdefull eftersom den gör det möjligt för människan att uttrycka sin individualitet genom det sätt som hon *väljer* att leva, men också att hon inte har fullständig kontroll över sitt liv.

[...] the *embodied self* is often overlooked in discussions of autonomy. This is rather surprising since embodiment is necessary for taking action [...]. [...] attacks on their (människors) bodily integrity can be traumatic. [...] the self-as-embodied deserves sustained attention from autonomy theorists, for health, physical proficiencies, and vitality expand the scope of autonomy, whereas illness, frailty, and disability put autonomy in jeopardy.<sup>304</sup>

---

<sup>303</sup> Ibid, s. 30, 2005

<sup>304</sup> Meyers, Diana Tietjens, "Decentralizing Autonomy – Five Faces of Selfhood", s. 31, 2005; min parentes på svenska; Meyers vill dock understryka att sjukdom, bräcklighet eller invaliditet på intet sätt utesluter autonomi, Ibid, fotnot 5, s. 51. Någon som också har uppmärksammat och skildrat människans relation till sin kropp som väsentlig för uppfattningen av vem hon är, hennes identitet, är Oliver Sacks, till exempel i boken *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, 1985 och ett exempel på en person som har skildrat hur det känns att inte känna igen sig själv, sitt kroppsliga själv, är Jean-Dominique Bauby i *Fjärilen i glaskupan*, 1997:

Sannolikt är det så att människans kropp också i något hänseende är en del av hennes identitet, vilket skada eller sjukdom kan inverka på. Handlingskapaciteten kan på ett uppenbart sätt begränsas. Men, för att återknyta till inledningen av denna del av kapitlet, inom den medicinsk-etiska kontexten finns just en medvetenhet om detta; härav delvis diskussionerna om autonomi, integritet, samtycke och medbestämmande inom sjukvården. Ävenledes frågan om huruvida PA måste manifesteras i handlingar återaktualiseras i detta sammanhang av Meyers och om denna är nödvändig för att någon skall betraktas såsom autonom kommer att bli föremål för diskussion i nästa del av kapitlet.

#### 4.3.2 Kognitiva kapaciteter – realitet eller ideal?

Men man kan hysa en i och för sig korrekt uppfattning om det som skall göras eller undvikas, dock utan att själv kunna anföra de relevanta skälen. En människa kan bibringas sin uppfattning av livsstilen i det samhälle hon lever i, av vana eller av den auktoritet hon tillskriver människor i högre ställning, och hon ser ingen anledning att inta en motsatt ståndpunkt. I ett sådant fall talar man om ett medvetande grundat på sannolikhet. Ett sådant medvetande styrs de flesta människor av, eftersom det är få förunnat att 'utgrunda naturen av tingen'.<sup>305</sup>

---

"I glasmontern avspeglades ansiktet på en man som såg ut att ha legat i en dioxintunna. Munnen var förvriden, näsan skadad, håret på ända, blick-  
en fylld av fasa. Ena ögat var ihopsytt och det andra uppspärret som  
Kains öga. Jag fixerade den vidgade pupillen en kort stund innan jag  
förstod att det faktiskt var jag.", s. 31

<sup>305</sup> Pufendorf, s. 44; 2001; det inskjutna citatet kommer från Vergilius. Denna inställning kan mycket väl vara rationell då det är fullt rimligt att följa vad andra säger; deras normer kan vara mer välgrundade än de man på egen hand eventuellt kommer fram till. Det kan ävenledes finnas en överlenadsaspekt i detta beteende.

Den *personliga autonomin* tycks förutsätta att de flesta (vuxna) människor har förmåga till autonomi, att de besitter vissa kognitiva kapaciteter. Men är det nu så säkert att alla människor *realt* sett har förmåga till autonomi? Denna fråga skulle kunna besvaras på åtminstone två sätt – å ena sidan ja, alla är människor, det finns en jämlikhetstanke här, och har fötts med någon sorts förnuftskapacitet som gör att de kan ta sig över ”autonomitröskeln”, inte bara med drifter, emotioner; å andra sidan nej, även om kapaciteten skulle ligga inbäddad i människan från födseln, så tycks inte alla utveckla denna eller vilja (eller välja att) begagna sig av den. Om sistnämnda beror på att dessa människors medvetande grundas på sannolikhet som Pufendorf ovan beskriver det får vara osagt, men det kan vara intressant att notera att han pekar på möjligheten för människan att inse vad hon skall göra utan att hon själv har förstått varför och att hon, denna insikt förutan, ändå har möjlighet att bete sig (moraliskt) adekvat i sin sociala kontext. Sistnämnda är inte oviktigt eftersom olika sociala kontexter kräver olika beteenden, eller *personae*, för att man skall ”passa in”; det finns olika slags ”moral” inom till exempel militären, judoklubben eller skolan, vilket, som kommer att tydliggöras nedan, skulle kunna utgöra ett bekymmer för PA.

Såsom i den föregående delen av kapitlet kan den medicinska kontexten tjäna som startpunkt även här, och av samma skäl som ovan – vad följderna blir av att applicera en *ideal* syn på människan i en *real* kontext. Därefter kommer ett par undersökningar om hur människor *faktiskt* resonerar och betar sig att diskuteras, men också vad det skulle kunna vara som gör att vissa människor, de som Meyers



sannolikt skulle kalla ”rigida”, men inte andra, oberoende av social kontext, håller fast vid sitt kritiska tänkande, sin autonomi, och vilka konsekvenserna härav skulle kunna tänkas bli.

Ett exempel på hur människans kognitiva kapaciteter *realt* sett kan se ut skulle kunna hämtas hos Neil Levy, som i sin artikel<sup>306</sup> om autonomi och informerat samtycke anför att den bild av människan såsom en rationell varelse, vilken ligger till grund för det informerade samtycket, inte är psykologiskt realistisk. Han jämför den individuella rationaliteten med den form av kritiskt ”granskningsbad” som det vetenskapliga tänkandet i regel genomgår genom de metoder och processer som vetenskapsmän använder.

It is not because scientists are freed from all constraints that science works as well as it does: it is because scientists accept a range of constraints on what can be said and how it can be said, on what counts as evidence and what should be tested. [...] On the one hand, then, we can explain the success of our best epistemic enterprises [...] by reference to their social organization. On the other hand [...] when we enquire into the powers of individual human reasoners the picture we are presented with is in many ways bleak. Human beings are, under a variety of conditions, systematically bad reasoners, and many of their reasoning faults can be expected to affect the kind of judgments that they are called upon [to give informed consent]. [...] the degree to which human beings typically discount the future, at least judging by their revealed preferences, is far greater than is rational. Moreover, the discount function they exhibit is clearly irrational.<sup>307</sup>

Levy menar att människor har bekymmer bland annat med att vikta sina kort- och långsiktiga mål på ett adekvat, rationellt sätt: ”Revealed preference theory infers agents’ pre-

---

<sup>306</sup> Levy, Neil, 2011

<sup>307</sup> Ibid.

ferences from their behaviour. If we look at revealed preferences, it is clear that agents discount the future more than is rational.”<sup>308</sup> Som exempel nämner han de människor i USA som saknar en sjukvårdsförsäkring trots att de har råd med det, och detta tyder, enligt Levy, på ”preference for luxuries now over health later,”<sup>309</sup> vilket verkar irrationellt. Människans beteende tycks tyda på, liksom inom alla typer av ”discounting”, att hon föredrager något bra nu framför någonting bättre senare, vilket Levy menar leder till en inskränkning av hennes autonomi ”[...] since she is incapable of exerting her will over her own behaviour;”<sup>310</sup> han avser särskilt det som kallas ”hyperbolic discounting.”<sup>311</sup> Alla typer av diskontering betyder att man hellre erhåller en belöning nu än samma belöning senare; vid hyperbolisk diskontering är inte diskonteringskvoten konstant, såsom vid exponentiell diskontering, utan variabel vilket betyder att man diskonterar mycket på kort sikt, men litet på längre sikt<sup>312</sup>. Huruvida ”hyperbolic discounting” är rationellt eller

---

<sup>308</sup> Ibid, s. 3, 2012

<sup>309</sup> Ibid, s. 3, 2012

<sup>310</sup> Ibid, s. 3, 2012

<sup>311</sup> Ibid, s. 3, 2012

<sup>312</sup> Man föredrager till exempel att erhålla 10 SEK idag framför 50 SEK imorgon, men föredrar att få 50 SEK om 50 dagar framför 10 SEK om 49 dagar. Problemet med hyperbolisk diskontering är att den leder till ett tidsinkonsistent beteende: man kan vid tidpunkt 1 (nu) bestämma sig för 50 SEK om 50 dagar snarare än 10 SEK om 49 dagar, men vid tidpunkt 2 (om 49 dagar), är man villig att ändra sig och nöja sig med 10 SEK bara man får dem direkt. Förmodligen gäller även detta också för sådant man drar sig för att göra – om man till exempel är flygrädd och ändå vid tidpunkt 1 bestämmer sig för att flyga vid tidpunkt 2 eller om man vid tidpunkt 1 bestämmer sig för att genomgå en större, riskfylld, operation vid tidpunkt 2 – ju närmare man kommer tidpunkt 2 desto mindre *vill* man

irrationellt, men ändå kan leda till rationella beslut, skall inte utredas här men kan vara värt att väga in i den bild som ges av människans kognitiva kapaciteter, hennes förmåga till autonomi. Kanske en förklaring till människans brist på långsiktighet ibland kan ha att göra med att beslutfattandet i sig för somliga tycks mer betydelsefullt än att det är ”rätt” beslut; man slipper helt enkelt öda energi på att fundera och vara obeslutsam och undviker härigenom också Kierkegaardska beslutsvänder eller så kallad ”kognitiv dissonans”<sup>313</sup>. Det känns på något sätt bättre att snabbt fatta ett beslut, om än ogenomtänkt och kortsiktigt. Daniel Kahnemans intressanta bok *Thinking Fast and Slow*<sup>314</sup> behandlar bland annat de två system som styr människans tänkande; system 1 som är snabbt, intuitivt, känslomässigt och system 2 som är långsammare och logiskt resonerande. Utan att fördjupa sig alltför mycket i Kahnemans bok är det

---

göra det man bestämde sig för vid tidpunkt 1. Diskussionen om val respektive vilja återkommer i kapitel 4.

<sup>313</sup> Kognitiv dissonans kan kortfattat sägas utgöras av att man hyser två eller flera motstridiga åsikter eller uppfattningar samtidigt och det psykologiska obehag som detta framkallar gör att man ändrar uppfattning om det ena eller det andra, beslutar sig för eller väljer, genom att förneka att båda, eller alla, alternativen är lika bra eller dåliga (man ljugar för sig själv såväl som andra) eller rationaliserar sitt val eller skyller på någonting annat för ens beslut ovidkommande eller irrelevant. Petter Johansson, forskare i kognitionsvetenskap vid Lunds universitet, poängterade efter läsning av denna del av detta kapitel att det psykologiska obehaget inte ”behöver vara ett medvetet upplevt obehag; obehaget är oftast bara postulerat av teorin för att förklara beteendet”. För vidare läsning upplyste Johansson ävenledes om att standardalternativet till (Leon Festingers) teorin om kognitiv dissonans utgöres av Daryl Bems teori om ”self-perception”.

<sup>314</sup> Kahneman, Daniel, *Thinking Fast and Slow*, 2011, Farrar, Straus and Giroux, New York

ändå viktigt att notera dels att den utmanar uppfattningen om människan såsom en i huvudsak rationell varelse<sup>315</sup>, dels att han betonar att båda tankesystemen behövs även om de är användbara vid olika tillfällen, beroende på vilken uppgift som skall lösas. Det finns någonting hos system 1 och 2 som till viss del påminner om tankarna bakom första och andra ordningens preferenser, dock med den viktiga skillnaden att andra ordningens preferenser i något hänseende betraktas som ”bättre” än första ordningens; varför och hur detta motiveras kan diskuteras. Det snabba beslutsfattandet, första ordningens preferenser om man så vill, skulle faktiskt i något hänseende kunna påstås vara ”bättre” för autonomin; Arthur L. Caplan uttrycker det som följer i sin artikel som kommenterar Levys:

Autonomy often does not work in healthcare. Our brains are not designed to let us act upon it. In addition, our cultures do not all value it; quizzing and challenging our choices may make us even less autonomous; we bring too much affect and magical thinking along with us as subject or patient; and our basic memory and perceptual skills fail us when the topic is who is going to stick a needle in our arm or give us a brand new pill in our life-and-death fight against cancer.<sup>316</sup>

Caplan berör i citatet ovan dels hur människan genom att fundera över eller ifrågasätta sina val kan bli *mindre* autonom; hon tycks bli bunden av någon sorts obeslutsamhet, dels det magiska tänkandet, hjärnans förmåga att till exempel finna mening och samband där inga dylika finnes, vilket delvis knyter an till Gärdenfors tankar, som citerats i kapi-

---

<sup>315</sup> Ibid., s. 8

<sup>316</sup> Caplan, Arthur L., ”Why autonomy needs help”, *Journal of Medical Ethics*, 2012-10492

tel 2, om de rationalistiska beslutsteoriernas betoning av det *medvetna* övervägandets roll vid beslutsfattande.

#### 4.3.3 Kognitiva kapaciteter – realiteter

Tanken att människan inte riktigt kan göra reda för sina skäl för handlande skulle kunna sägas få stöd i en artikel<sup>317</sup> av Lars Hall, Petter Johansson och Thomas Strandberg som bygger på en undersökning om människors moraliska attityder. Psykologer har haft svårt att förklara varför det man säger sällan återspeglas i vad man gör eller förutsäger vad man kommer att göra. Metodologiska förändringar har prövats för att på något sätt "[...] close the gap between attitudes and behavior."<sup>318</sup> Med utgångspunkt i vad *Choice Blindness* (CB) tidigare har givit för handen – att människor inte alltid märker att de inte får vad de har valt, de är i något hänseende "blinda" och beredda att motivera de val de tror sig ha gjort fast de i själva verket valde något annat – syftar undersökningen till att besvara frågan huruvida människor också skulle vara "blinda" när det handlar om deras hållning eller åsikt i en viss (moralisk) fråga. Om så skulle vara fallet kan man, som författarna uttrycker det, fråga sig "[...] in what sense can attitudes be real if people moments later fail to notice they have been reversed?"<sup>319</sup> I korthet beskrivs undersökningen som följer:

---

<sup>317</sup> Hall L, Johansson P, Strandberg T (2012), "Lifting the Veil of Morality: Choice Blindness and Attitude Reversals on a Self-Transforming Survey". *PLoS ONE* 7(9): e45457. doi:10.1371/journal.pone.0045457

<sup>318</sup> Ibid, s. 1, 2012

<sup>319</sup> Ibid, s. 1, 2012; svaret på frågan skulle kanske kunna vara att människors hållning eller åsikt är, eller skulle kunna ses som, *verklig* för dem i

It is easy to summarize the present study; participants express their moral opinions, then moments later many of them are blind to the mismatched outcome and endorse the opposite view. But it is considerably more difficult to explicate all the implications of it. If previously there was the trouble of stated attitudes often not translating into actions, now we have compounded this by showing that moral attitudes sometimes can be reversed moments after they are announced.<sup>320</sup>

Detta resultat behöver inte förvåna, åtminstone inte den som hyser en relativt *realistisk* uppfattning om människan. Hon säger en sak och gör en annan och språkets uppgift tycks inte primärt vara att utbyta tankar eller att signalera att man står för (eventuella) åsikter och uppfattningar, utan istället att tjänstgöra som tråd i den sociala väven människor emellan. Människan verkar vara förutsägbart oförutsägbart och hennes ombytthet<sup>321</sup>, om man nu anser att hon

---

den sekund de har den, likaså den uppfattning de har minuten senare; huruvida detta kan räknas som en *genuin* eller för den delen *sann* uppfattning i någon viss fråga har sannolikt att göra med vilken föreställning man har om människan. Det kan ju också vara så att hon inte har någon bestämd hållning alls (i någon fråga), utan, snabbt och lätt, fattar ett beslut i stunden (inte enbart i CB-situationen utan generellt i sin vardag), vilket Hall, Johansson & Strandberg berör på sidan 5. Författarna påpekar också att bristen på (moralisk) hållning även, eller i synnerhet, skulle kunna ses som ett problem för moralteorier som utgår ifrån människors intuitioner – om det visar sig att de *realt* sett inte har några intuitioner alls, vad skall man i så fall göra eller utgå ifrån? s. 6-7

<sup>320</sup> Ibid, s. 5, 2012; för vidare läsning om tidigare CB-undersökningar och pågående forskning vänligen se hemsidan för ”The Choice Blindness Lab”, avdelningen för Kognitionsvetenskap, Filosofiska institutionen, Lunds universitet.

<sup>321</sup> Ett klassiskt exempel på attitydförändring och eftertionalisering utgöres av ”surt sade räven” eller ”sour grapes”, vilket bland annat Lieberman, Matthew D., Ochsner, Kevin N., Gilbert, Daniel T. & Schacter, Daniel L. diskuterar i sin artikel ”Do Amnesics Exhibit Cognitive Dissonance Reduction? The Role of Explicit Memory and Attention in Attitude

kan beskrivas så, synes göra henne väl skickad att anpassa sig efter de rådande sociala eller moraliska omständigheterna, vilket strax skall bli föremål för diskussion. Dock framskymtar i Hall, Johansson & Strandbergs artikel en intressant och för autonomi betydelsefull tanke som både knyter an till Meyers ”rigiditet” ovan men också till Jonathan Glovers skildring av varför människor är kapabla att utföra de mest förfärliga handlingar; de skriver: ”[...] while principles are supposed to be the very core of our moral beings, it might be something only a rigid and legalistic mind actually can adhere to.”<sup>322</sup> Kanske är det endast en människa av denna typ, den formalistiska och icke anpassningsbara, som *kan* hålla fast vid sina (moraliska) principer. Men det är just detta som den med förstånd och kritisk reflektionsförmåga utrustade människan, som känner sig själv, sina vär-

---

Change”, *Psychological Science*, vol. 12, no 2, march 2001, i vilken följande framkommer: “[...] rhetoricians since Aristotle have been interested in how and why people change their minds [...]. In the current analysis, we focus on the role of conscious reasoning in behavior-induced attitude change (i.e., changing an attitude to fit with recent behavior).” I artikelns slutdiskussion skriver de också: ”The possibility that behaviour-induced attitude change can take place automatically and without conscious processing casts new light on the role of motivation in rationalization. People tend to look unfavorably on individuals who change their attitudes to justify their behaviors because these individuals *should* be able to see that they are ’just rationalizing’ and thus realize that their new attitudes are glaringly *inauthentic*. [...] Because the results of automatic attitude process are often experienced as given by the environment rather than constructed by the mind, what looks like disingenuous rationalization from without may feel genuine from within [...].” (mina kursiveringar; åsikter om hur någon eller någonting *bör* vara eller att någon inte är *autentisk* kommer att bli föremål för diskussion längre fram i detta kapitel).

<sup>322</sup> Hall, Johansson & Strandberg, s. 7, 2012

deringar, som inte låter sig påverkas yttre omständigheter utan håller fast vid sina principer oberoende av vilka konsekvenser detta för med sig, också påstås *kunna* göra; denna person har tidigare i det föreliggande arbetet beskrivits som – *autonom*. Det intressanta med den typen av person, även om hon inte tycks vara så vanligt förekommande, är att hennes formalistiska rigiditet både kan tjäna som ett skydd mot att gå med på att utföra handlingar som hon inte, såsom individ, kan stå upp för, och samtidigt utgöra ett hinder i de olika sociokulturella sammanhang i vilka hon kan komma att hamna; hon har sina normer och anpassar sig inte efter någon ”lokalmoral”. Men om nu denna person inte förekommer i särskilt hög utsträckning, om det endast är få människor som besitter de psykologiska egenskaper som PA (bland annat) utgår ifrån att de flesta i högre eller lägre grad gör, om det empiriskt skulle visa sig, vilket inte verkar osannolikt, att människan inte ens med bästa vilja i världen har möjlighet att förändra sin komplexa karaktär, kan man undra varför den förment deskriptiva PA-diskussionen fortsätter som om ingenting hade hänt. Om man åtminstone tydligt gjorde klart att PA bygger på normativa antaganden om hur människan *borde* vara beskaffad,<sup>323</sup> ett *ideal*, och i konsekvensens namn drog slutsatser utifrån vad som *skulle kunna* bli fallet beteendemässigt för denna person i en lika hypotetisk verklighet skulle det åtminstone vara filosofiskt försvarbart.

---

<sup>323</sup> Man kan dock fråga sig om man kan hysa psykologiska idealuppfattningar om människan, vad hon psykologiskt sett borde vara eller sträva efter att bli. PA, om det är ett deskriptivt, psykologiskt begrepp, borde väl snarare väga in den empiri som föreligger avseende det mänskliga psyket än att i tysthet appellera till ett mänskligt perfektionsideal.



Glover funderar, apropå människans anpasslighet, över varför vissa, men inte alla, människor är kapabla att utföra de mest motbjudande handlingar och ger exempel från bland annat Vietnamkriget, Nazityskland och Stalins Sovjet och låter Solzjenitsyn beskriva varför vissa människor inte deltog i stalintidens grymheter:

Sometimes intuitive resistance held people back from participating in the Stalinist atrocities. Self-interest might support joining in, but revulsion worked against it. Solzhenitsyn described this:

It would be hard to identify the exact source of that inner intuition, not founded on rational argument, which prompted our refusal to enter the NKVD schools... People can shout at you from all sides: 'You must!' And your own head can be saying also: 'You must!' But inside your breast there is a sense of revulsion, repudiation. I don't want to. *It makes me feel sick.* Do what you want without me; I want no part of it.'

Those who did participate had to overcome this revulsion as well as their sense of moral *identity*.<sup>324</sup>

Som förklaring till att vissa människor blir mördare, koncentrationslägerföreståndare eller torterare och andra inte, anför Glover vidare bland annat följande:

There are two truths. One is that people with different characters respond very differently to moral crises. There is a difference between those who go along with murder and those who do not. The other truth is that differences of character are, for the most part, not just innate. [...] The sense of moral identity is one relevant aspect of character. Those who have a strong sense of who they are and of the kind

---

<sup>324</sup> Glover, s. 260, 1999; det är viktigt att understryka att skälet till att människor inte tog del i grymheterna utgjordes av "that inner intuition", inte av rationella argument; att det inte är förnuftsbundet.

of person they *want to be* have an extra defence against conditioning in cruelty, obedience or ideology.<sup>325</sup>

Människans karaktär, det komplex av egenskaper som hon har fötts med, hennes *personae*, tycks således i högre eller lägre grad påverkas av betingelserna i hennes sociala omgivning; om hon står emot eller anpassar sig efter den rådande "lokalmoralen". Militär utbildning utgör ett gott exempel på en sociokulturell miljö där *just* själva idén med utbildningen handlar om att "bryta ner" en *människas identitet* så att man därefter kan "skapa" en *soldat*. Eller som Glover skriver: "Military training has to make people do things which they would not do in civilian life. Weakening civilian constraints helps to erode civilian identity and values."<sup>326</sup> Det är rimligen svårare att göra en soldat av någon som hyser en stark uppfattning om vem den är, men samma mekanism borde sannolikt vara fallet även i andra, mindre "tvingande", sammanhang där krav på konformitet också ställs. Det handlar om att hålla fast vid sina (moraliska) principer och värna den person man, tror att man,<sup>327</sup>

---

<sup>325</sup> Ibid., s. 402, 1999; (min kursivering). Det verkar som om Glover förbiser möjligheten till inifrån betingad grymhet eller lydnad, att sadistiskt lagda personer, som har en bestämd uppfattning om vem de skulle vilja vara, skulle kunna bejaka denna sida av sig själva, komma till sin rätt, eller helt enkelt antager att ingen skulle vara/är sadist.

<sup>326</sup> Ibid., s. 51, 1999; som soldat benämns man inte längre med sitt namn (en del av ens identitet fråntas en) utan får kanske "heta" sina initialer och ett nummer och om man i det civila livet har varit van vid att vid till exempel regn antingen stanna inne eller att fälla upp sitt paraply om man går ut så kan man ju lätt inse att paraplyet inte kommer att vara ett uppskattat inslag på exercisplatsen lika lite som om man inte inställer sig.

<sup>327</sup> Parentesen är en specificering av Johansson som också i sina kommentarer till detta kapitel tillägger att känslan av identitet och kontinuitet kan vara mycket stark, trots CB.

är eller strävar efter att vara, om man nu har reflekterat över detta, vilket ju Choice-Blindness-undersökningen ovan inte precis ger skäl att tro att människor i särskilt hög utsträckning *faktiskt* gör.

Det kan, som Glover påpekar, vara svårt att bibehålla sina principer och att hålla fast vid den person man är eller vill vara:

[...] the sense of moral identity does not always hold people back from doing terrible things. It may fail in several ways. Most crudely, it may be overridden. This may be by fear, either of the bullying sergeant or of a whole apparatus of state terror. Or it may be overridden by the pressures of obedience or conformity. Sometimes people's actions seem to be disconnected from their sense of who they are. This may be because they slide into participation by imperceptible degrees, so that there is never the sense of a frontier being crossed.<sup>328</sup>

Man kan dock undra om inte Glover har en väl positiv eller *ideal* syn på människan då han tycks mena att hon ändå har någon sorts moralisk identitet som *kan* brytas ner eller övertrumpas. Men om människan inte har en sådan identitet, om hon generellt inte har någon uppfattning alls om vad hon står för och vem hon är eller skulle vilja vara, om introspektionen och självreflektionen saknas, så behöver man å ena sidan inte förvånas över att det är relativt lätt att "skapa" soldater, medlöpare, torterare eller över CB-undersökningsresultatet<sup>329</sup> och å andra sidan är det lätt in-

---

<sup>328</sup> Glover, s. 402-403, 1999

<sup>329</sup> Och att vissa moralteorier som konsekvens härav får problem då de inte längre har någon rimlig utgångspunkt att bygga vidare utifrån; de teorier som utgår ifrån moraliska intuitioner eller som bygger på förment realistiska påståenden om hur människan tänker eller beter sig (vilka i

sett att den ena delen av PA, de psykologiska egenskaperna, de kognitiva kapaciteterna, reflektionsförmågan, som empiriskt, till viss del, går att fastställa eller uttala sig om, svajar betänkligt.<sup>330</sup>

Avslutningsvis kan det vara värt att notera att även Glover faller in i ledet bland många av de övriga som hittills har kommit till tals i det föreliggande arbetet då han skriver följande:

People clearly vary in the robustness with which their sense of moral identity resists being overwhelmed or being disconnected from action. This robustness may be partly luck, depending on things outside the person's own control. The patchy evidence suggests it may be influenced by upbringing and by the climate of a culture.<sup>331</sup>

Återigen landar diskussionen i den tidigare nämnda gränsdragningsproblematiken om vad som är en människa, hur fri hon står i förhållande till sina känslor, sina kognitiva förmågor, sitt sociala och ekonomiska sammanhang, vad hon kan påverka och inte. Eftersom diskussionen inte tycks leda någonstans då det hittills inte har gått att med visshet *faktiskt* fastställa hurudan människan är kanske det är dags att sätta punkt. PA lider av en otydlighet som varken gagnar de *teorier* eller *idealföreställningar* om människan som den utgår ifrån, då dessa tycks betraktas såsom någonting empiriskt faktiskt, människan *vill* vara autonom, *vill* hållas ansvarig, eller den *praktiska realiteten* då dessa *idealföre-*

---

själva verket är rena hypoteser om hur hon skulle kunna tänka eller bete sig – det vill säga ett ideal om människan).

<sup>330</sup> Om man nu inte väljer att erkänna att det i själva verket endast är en teori, ett ideal, som diskuteras.

<sup>331</sup> Glover, s. 403, 1999

ställningar appliceras i konkreta sammanhang som om det låg inom det för människan *görligas* gräns att vara autonom.

PA skulle kunna vara tydlig med att man utgår ifrån ett *ideal*, sådan människan *skulle kunna* vara eller sträva efter att *bli*, och inte en *real*, förment deskriptiv, människosyn, sådan hon *är*. Om man dessutom vore tydlig med att det är en *ideal* människa, som tänks besitta de och de kognitiva kapaciteterna, man har som utgångspunkt inom bland annat sjukvårdsetiska sammanhang kanske viss klarhet skulle ges PA. Kanske begreppen "kritiskt tänkande", vilket i någon mån empiriskt går att mäta, snarare än det paraplyartade och ömsom normativa, ömsom deskriptiva begreppet *autonomi*, samt rätten till "självbestämmande" skulle kunna vara av större relevans för konkreta eller *reala* kontexter. Den *personliga autonomi* skulle kunna få somna in. Samtidigt fyller idealen en funktion såväl i trafiken som inom moralen, men det är sannolikt viktigt att man är tydlig med att klargöra att det rör sig om *ideal* och att vara medveten om att dessa kanske inte är *realistiska* eller något för människan *görligt*. Det går att förstå varför. Eller så anser man att filosofin skall ägna sig mer åt experiment och undersökningar av olika slag för att kunna presentera någon sorts empiriskt underbyggd teori om vad eller hur människan är, vilket andra vetenskaper redan ägnar sig åt. Man skulle därmed också sannolikt stöta på samma typ av metodproblem som många beteendevetenskaper ställs inför; till exempel frågor och svar som silas eller filtreras i huvudet på både, mer eller mindre rationella och kritiskt tänkande,

forskare och forskningsobjekt.<sup>332</sup> Introspektionen eller bristen därpå kanske lämpligen kan utgöra en variabel i ett sådant företag. Men oberoende av vilken väg man väljer kanske det viktiga för filosofin utgöres av att fortsätta att ställa frågor eller såsom Glover formulerar det:

There are many ways of doing philosophy and not everyone can think about everything. There is room for philosophers who specialize in highly abstract questions and treat them as self-contained. But if this became the norm, there would be a loss. It would stop philosophy making difficulties for Belief. It would also stop philosophy making a difference to anyone's life. The voice of Socrates would trouble people no more.<sup>333</sup>

För den ”rigida” och formalistiska, med ett annat ord egen-sinniga, människan tycks det dock finnas hopp på autonomifronten, vilket kommer att bli föremål för ytterligare diskussion längre fram och i de kommande kapitlen.

#### 4.4 Autonomi och handlingar

*[...] Florence talar inte till mig om jag inte först andas ljudligt i luren som Sandrine pressar mot mitt öra. 'Jean-Do, är du där?' förhör sig Florence i telefonen.*

*Jag måste erkänna att ibland vet jag inte säkert längre.*<sup>334</sup>

JEAN-DOMINIQUE BAUBY

---

<sup>332</sup> För den intresserade skulle kanske till exempel Klaus Fiedlers artikel ”Voodoo Correlations Are Everywhere – Not Only in Neuroscience”, *Perspectives on Psychological Science*, March 2011 6: 163-171, kunna läsas.

<sup>333</sup> Glover, s. 377-378, 1999

<sup>334</sup> Bauby, Jean-Dominique, *Fjärilen i glaskupan*, s. 47, 1997

Med utgångspunkt i de ovanstående delarna om beskrivningen av den autonoma personen och vederbörandes kognitiva kapaciteter eller brist därpå skall i denna del av kapitlet de autonoma handlingarna stå i centrum – hur dessa ser ut, vad som är karaktäristiskt för dem och hur en handling kan definieras såsom ens ”egen”. De olika autonomiföreträdare som hittills har kommit till tals ger delvis motstridiga svar. Det är lite märkligt och inte riktigt klart hur man skall mäta eller fastställa att en handling stammar från kritisk reflektion över alternativ, från en persons genuina eller autentiska ”själv” (eller något av eller en kombination av Meyers fem). Dworkin å sin sida verkar kunna tänka sig att kritisk reflektion inte behöver ha föregått en autonom handling. Uppfylls eventuella kriterier för autonoma handlingar genom att, som Jean-Dominique Bauby i citatet ovan som har drabbats av ”locked-in-syndrom” efter ett slaganfall, andas och att kommunicera med omvärlden endast genom att blinka med sitt vänstra ögonlock, varefter *andra* utför handlingar åt honom? Det kognitiva kapacitetskriteriet uppfyller han av allt att döma, om man läser hans beskrivning<sup>335</sup> inifrån en kropp som han inte längre har någon *faktisk* kontroll över, men hur skall man resonera avseende människor<sup>336</sup> som, av olika skäl, är *faktiskt* förhindrade att, åtminstone utan hjälp av andra, realisera sin autonomi?

---

<sup>335</sup> Bauby, s. 13, 1997: ”Mitt rörliga inre liv gjorde till och med upp en massa planer: en roman, resor, en teaterpjäs och lanseringen av en fruktkocktail som jag komponerat.”

<sup>336</sup> Till exempel människor som bokstavligen talat sitter isolerade i fängelsehålor världen över, den namnkunnige fysikern Stephen Hawking eller Baubys gamla pappa; Bauby, s. 50, 1997: ”[...] hans nittiotvå år gamla ben hindrar honom från att gå i de två ståtliga trapporna i huset där han

Några anspråk på att kunna besvara de inledande frågorna i denna del av kapitlet kommer inte att göras utan istället kommer exempel på de autonoma handlingarnas (eventuella) betydelse för den *personliga autonomi* att ges och de bekymmer som detta kan leda till i korthet att redovisas och kommenteras, varefter relationen till KA återigen kommer att bli föremål för diskussion, då PA (omedvetet) tycks låna delar av KA för att kunna motivera varför och på vilket sätt handlingarna har betydelse, och avslutningsvis kommer återigen den i fotnoten ovan med paraply på exercisplatsen utrustade hyperautonoma människans handlingar att ägnas viss uppmärksamhet.

#### 4.4.1 Handlingarnas betydelse

The idea of autonomy is not merely an evaluative or reflective notion, but includes as well some ability both to alter one's preferences and to make them effective in one's *actions* and, indeed, to make them effective because one has reflected upon them and adopted them as one's own.<sup>337</sup>

Dworkin tycks ovan antaga att det är någonting ”gott” förknippat med att agera självständigt, men att detta skall göras i ljuset av ens förstånd; man skall ha granskat sina bevekelsegrunder. Det kan vara värt att återvända till Muñiz Castillos begreppsmodell i det första kapitlet som visar hur autonomiförmågan kan analyseras av tre determinanter – tillgångar, handlingskapacitet (”agency”) samt det i vid mening strukturella sammanhanget; hennes definition av hand-

---

bor. Vi lider bägge av locked in-syndrom, var och en på sitt sätt, jag i min människokropp, han i sin lägenhet tre trappor upp.”

<sup>337</sup> Dworkin, Gerald, s. 17, 1988; (min kursivering).



lingskapacitet ser ut som följer: ”*agency is the internal capability of social actors to make reasoned choices and act accordingly.*”<sup>338</sup>

Muñiz Castillo är, såsom nämnts tidigare, tydlig med vad hon menar med både autonomi och handlingskapacitet, ett konkret *praktiskt* resultat tycks krävas, men en persons förmåga till *personlig autonomi* tycks påverkas av faktorer som vederbörande inte råder över, av *yttre* omständigheter om man så vill. För att en person skall anses vara autonom skall dels vissa kognitiva förmågor finnas på plats, dels viss välfärd föreligga för att hon skall kunna göra bruk av dessa. Huruvida PA:s betoning av att en människas handlingar skall vara hennes *egna* är förenlig med att hon är beroende av omgivningingen i detta hänseende verkar oklart.

Sarah Buss noterar inledningsvis i sin artikel *Valuing Autonomy and Respecting Persons* följande om människans förmåga att själv bestämma hur hon skall handla, oberoende av vilken typ av aktivitet som hon engagerar sig i, och vari värdet av detta består:

But of all the forms that self-government takes, one has been singled out for special philosophical attention, perhaps because it appears to underlie all the rest. This is the self-governed (and self-governing) activity we call 'making up one's own mind about how to act'. It is generally agreed that our capacity to do this is quite a marvelous evolutionary achievement. Indeed, many believe that being able to determine one's own will is intrinsically valuable – an 'end in itself' whose value does not depend on anything else. For this reason, they say, self-governing ('autonomous') agency has deep moral significance: autonomy is both the source of fundamental rights and the key to under-

---

<sup>338</sup> Muñiz Castillo, s.8

standing what these rights are and what we must do to acknowledge them.<sup>339</sup>

Även om Buss i sin artikel utgår ifrån tanken att, eller frågan om, det finns en koppling mellan moral och autonomi, det vill säga huruvida autonomi kan utgöra grund för moraliska skyldigheter, vilket Buss inte håller med om och argumenterar emot – då man inte kan ”pull the morality rabbit out of the autonomy hat,”<sup>340</sup> så poängterar hon i citatet ovan det unika värde som man skulle kunna tillmäta människans förmåga att bestämma själv och att därefter välja att agera utifrån vad hon kommer fram till eller bestämmer sig för – att handlingen därigenom blir eller är *hennes egen*. Men hon problematiserar dock inte utifrån PA-diskursens syn på autonomi, snarare utifrån en blandning mellan autonomibegreppet inom KA och PA; denna sammanblandning kommer att diskuteras i det avslutande kapitlet.

Henry S. Richardson lyfter också fram handlingskapaciteten, om än på ett annorlunda sätt:

[...] the capacity essential to autonomy is the capacity to act on one’s conception of what reasons there are. Autonomous choice is choice that adequately exercises this capacity. Since individuals’ conceptions of what reasons there are differ markedly, autonomous choice, on this account, need not line up with morality or rationally correct choice.<sup>341</sup>

---

<sup>339</sup> Buss, Sarah, s. 195, ”Valuing Autonomy and Respecting Persons”, *Ethics*, Vol. 115, No. 2, 2005

<sup>340</sup> *Ibid.*, s. 196, 2005

<sup>341</sup> Richardson, Henry S., ”Autonomy’s Many Normative Presuppositions”, IV, s. 295, 2001, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 38, No. 3, 2001

Huruvida Richardson, genom att påpeka att autonomin inte med nödvändighet är förbunden med vare sig moral eller rationalitet, undviker de bekymmer som PA står inför får ännu så länge vara osagt, men han tycks dock vara medveten om de (tysta) positiva antaganden man gör avseende vad autonomi grundar sig på, om inte moral eller rationalitet, så ”understandings of what is good and what is right.”<sup>342</sup> Det kan också, enligt somliga<sup>343</sup>, ses som betydelsefullt och inte som en motsättning till ens *personliga autonomi* att kunna ändra sina bevekelsegrunder (för handling) i ljuset av ny information eller nya upplevelser.

#### 4.4.2 Kognitiva kapaciteter och handlingar

Ett av bekymren med den autonoma tanke- och handlingsproceduren, då agentens vilja kanske inte alltid är fullständigt hennes egen och då den kan påverkas av så många saker utanför hennes kontroll eller påverkanssfär, skildras av Susan Wolf på följande sätt:

Autonomy [...] requires that the content of an agent’s will (which we may assume, determines the agent’s behaviour) be up to the agent herself, and this is opposed not only to its being up to anything else, but also to its not being up to anything at all. But now the concept of an autonomous agent may seem to be an impossible one. For it seems that about any agent and any act whatsoever we can ask for an explanation of why that agent performs that act. [...] we may begin to answer this question in terms of features internal to the agent, we can always press beyond these beginnings and ask why the agent possesses

---

<sup>342</sup> Ibid., V, s.301, 2001

<sup>343</sup> Se till exempel diskussionen i ”Autonomy, Experience, and Relation. On a Neglected Aspect of Personal Autonomy” av Blöser, Claudia, Schöpf, Aron & Willascheck, Marcus i *Ethical Theory and Moral Practice*, 13:239-253, 2010

these features. If this question in turn is answered by reference to still other features internal to the agent, we can press further and ask why the agent possesses these additional features. Eventually, we will reach a set of features that must be explained by facts external to the agent, or our explanation will simply come to an end, with the understanding that the agent's possessing these features is either a random occurrence or a brute, inexplicable fact.<sup>344</sup>

Utgångspunkten i PA-diskursen tycks vara att människan genom introspektion har, eller kan ernå, kännedom om vem hon är och varför hon gör som hon gör, att det ligger inom det *görligas* gräns att med hjälp av sina kognitiva kapaciteter granska och eventuellt förändra sina ståndpunkter samt att därefter handla utifrån dem. Men denna utgångspunkt verkar, såsom har tydliggjorts ovan, föga *realistisk*. Susan Wolf belyser tydligt strävan att finna förklaringar till varför människor beter sig som de gör, vad som ligger till grund för deras handlingar, vilket delvis har att göra med frågan om huruvida de skall anses vara ansvariga. Dock tycks önskan om en förklaring till det där fria utflödet vara stark. Glover skriver:

We tend to think of a person as having a particular character, which is displayed in the pattern of his or her actions. But perspectivism (which perhaps is at its most plausible here) stresses that there are alternative patterns into which a set of action can be fitted – which of the things I did were expressions of central aspects of myself and which were marginal? Because our self picture has this fluidity we have the scope to shape ourselves. We can use our future actions to highlight chosen aspects of our past, and so to create our future across a lifetime.<sup>345</sup>

---

<sup>344</sup> Wolf, Susan, *Freedom Within Reason*, s. 13 (även till dels s. 12), 1990

<sup>345</sup> Glover, s. 13-14, 1999

Man skulle kunna tänka sig att det som (moraliskt sett) är betydelsefullt är att en handling *faktiskt* har utförts och inte bekymra sig om varför och därmed egentligen inte behöva förklaringsgrunden ovan; antagandet att människors handlingar på något relevant sätt uttrycker vilka de är, deras (djupaste) karaktär. Det finns emellertid ännu ett bekymmer med det kritiska ”granskningsbad” som PA tänker sig, med synen på ”självet”, eller *personan*, vilket skulle kunna utgöra ytterligare en del av evighetsdiskussionen om vad en människa är; Susan Wolf skildrar det som följer:

In order for an agent to be autonomous, it seems, not only must the agent’s behaviour be governable by her self, her self must in turn be governable by her self – her deeper self, if you like – and this must in turn be governable by her (still deeper?) self, *ad infinitum*.<sup>346</sup>

Det tycks således visserligen vara ”bra” att agera självständigt men enbart om detta görs i ljuset av ens förstånd, att man har granskat sina bevekelsegrunder, tagit hänsyn till ny information och möjligen ändrat sin hållning i någon fråga. Men varför dessa handlingar skulle vara ”bättre” än de som inte går att förklara eller motivera, de som ”bara”

---

<sup>346</sup> Wolf, s. 14, 1990; Dworkin å sin sida är inte omedveten om att denna kritik kan komma att riktas mot andra ordningens preferenser: ”My response to this objection is that I am not trying to analyze the notion of autonomous *acts*, but of what it means to be an autonomous person, to have a certain capacity and exercise it. I do claim that the process of reflection ought to be subject to the requirements of procedural independence, but if a person’s reflections have not been manipulated, coerced, and so forth and if the person does have the requisite identification, then they are, on my view, autonomous.”, Dworkin, s. 19-20; nu spelar detta förtydligande emellertid mindre roll i sammanhanget eftersom både Wolf och Dworkin, såsom har nämnts ovan, blandar samman en *ideal* människosyn med praktiska och faktiska *realiteter*.

utförs, om än självständigt, är oklart; det vill säga varför det är viktigt att ha kontroll över *sina* handlingar, att ens handlingar är ens *egna*.

#### 4.4.3 PA och genuint egna handlingar

För att begripliggöra betoningen av att ens handlingar skall vara ens *egna* behövs sannolikt ansvaret, då det annars kan bli problematiskt eller omöjligt att förstå. Detta skulle i sin tur betyda att PA, måhända oavsiktligt, lånar med sig ett (moraliskt) element från KA trots att den *personliga autonomin* inte egentligen har med *moraliska* handlingar att göra. Om man jämför Kants "vilja" med den kognitiva förmågan, första och andra ordningens preferenser, så är det inte osannolikt att vissa av PA:s beståndsdelar har sin upprinnelse här och detta är, såsom tidigare nämnts, problematiskt; den *personliga autonomin* parasiterar på ett perfektionsideal som den inte uttryckligen erkänner. Även om ansvarsutkrävande inte med nödvändighet har att göra med *hur* eller *varför* en handling kom till, det skulle kunna räcka med att den har utförts, så tycks de ändlösa diskussionerna om *genuint egna* handlingar inom PA delvis ha sin upprinnelse här. Däremot skiljer sig PA från KA i det att Kants egen utgångspunkt (för moralen) utgöres av den goda viljan; de manifesta handlingarna tycks inte vara nödvändiga – viljan räcker. Frågan är huruvida de (motsvarande) kognitiva kapaciteterna inom PA är tillräckliga eller om ett praktiskt resultat krävs. Det verkar uppenbart att den kognitiva förmågan *kan* föreligga utan att den någonsin omsätts i praktiken. Det finns människor som tänker kritiskt men som är fullständigt beroende av hjälp för handling på grund

av till exempel handikapp, fångenskap eller fattigdom. Analogt skulle man kunna tänka sig människor som tänker själva men är så beroende av sitt sociala sammanhang eller viss välfärd att de inte vågar eller kan agera såsom de själva skulle vilja; de har en ostadig gång bildligt talat och skulle kunna sägas lida av "socialt eller pekuniärt locked-in-syndrom". Det praktiska resultatet, handlingarna, kanske inte är ett nödvändigt villkor för definitionen av PA. Men om man återvänder till autonomidefinitionen i *Collins Dictionary of Philosophy* - "[...] in philosophy the fact of being self-determined, instead of being determined from outside [...]" - skulle dessa personer knappast kvalificera sig såsom autonoma i det att de låter sig påverkas av yttre omständigheter; de kanske snarare skulle kunna beskrivas såsom osjälvständiga.

Ett annat bekymmer med PA och handlingar är hur man någonsin *empiriskt* skall kunna fastställa att någon har handlat på ett autonomt sätt. Om man dessutom skall betänka alla de olika *själv*, eller *personae*, som kan tänkas vara inblandade i ens handlingar så blir det inte mindre bekymmersamt. En slutsats av ovanstående skulle å ena sidan kunna vara att en fattig, handikappad eller fångslad, i vissa hänseenden ofri människa inte kan anses ha (förmåga till) autonomi, vilket ter sig fullständigt absurt; det är fullt rimligt att anse att den kognitiva eller förnuftsmässiga förmågan skulle kunna föreligga utan att man för den skull har möjlighet att omsätta densamma i praktiken. Å andra sidan, om man kan se att PA (möjligen omedvetet) anser att de *egna* handlingarnas betydelse bottenar i ansvarsvarsfrågan blir bilden något tydligare. Kanske kan kravet på autentici-

tet förklaras härigenom – handlingarna skall vara genuint ens egna och det blir besvärligt att klargöra vem som skall anses bära ansvaret för en handling om en person behöver hjälp av någon annan för att utföra den. Man kan till exempel betänka hur Bauby beskriver sin situation och vem som skall anses bära ansvaret för hans ”handlingar”: ”Oftast har jag alltså bara ett torftigt förråd av minspel, blinkningar och huvudskakningar att tillgå för att be någon att stänga dörren, spola vatten, sänka ljudet på TV:n eller fluffa upp en kudde.”<sup>347</sup>

Som motsats till de personer som besitter de kognitiva kapaciteter som PA kräver kan man ställa de ”oreflekterat” självständiga människor som på något sätt enbart *utför* autonoma handlingar, som gör sin autonomi, det fria utflödet av de slags personer de är, manifest genom det sätt som de betar sig på. Det finns ett talesätt som fångar upp just detta: Bry dig inte om vad en person säger, titta på vad den gör! Tanken är förmodligen den att det som människor säger inte utgör den bästa bedömningsgrunden för deras karaktär, däremot deras handlingar.

Det tycks, avslutningsvis, finnas minst tre skilda exempel på personer och deras eventuella *personliga autonomi* att fundera över: Bauby som inte *kan* handla på egen hand, själv, Kierkegaard med sin kognitiva dissonans som *skulle kunna* handla själv men av inre motstridigheter inte gör det och en oreflekterat självständigt agerande människa som inte ens har funderat över sina första ordningens preferenser, än mindre andra; vem av dessa är att betrakta såsom autonom?

---

<sup>347</sup> Bauby, s. 44, 1997



Då man (ännu) inte riktigt kan veta säkert vad som rör sig i huvudet på en person blir det svårt att att förklara varför människor handlar eller underlåter att göra det, men också att peka på den evidens som eventuellt föreligger för att de vet vad de gör och varför. Kanske har man inte kommit längre i sina förklaringar om mänskligt beteende än Pufendorf hade gjort på sin tid; kausaliteten kan inte bevisas och empiri saknas.

Men som det tycks, befinner sig människans vilja inte alltid [...] i jämvikt inför varje enskild handling [...]. Detta är något man kan se inte bara hos enskilda människor utan hos hela folk. Sådana böjelser tycks ha sin grund i klimatets och markens beskaffenhet, blandningen av kroppsvätskor beroende av härstamning, ålder, levnadsvanor, hälsa, studier eller liknande, vidare sammansättningen av de organ själen betjänar sig av för sina olika funktioner, och så vidare.<sup>348</sup>

#### 4.5 Autonomi och människosyn

Såsom det var skäl att förmoda, ha gudarna ställt i vår makt det största och bästa och härligaste av allt: en rätt urskillning och ett riktigt bruk av våra själsförmågor; - det övriga ha de inte ställt i vår makt. Men varför inte? För min del håller jag före, att de hade förlänat oss även detta om det hade varit möjligt; men det var alldeles otänkbart. Ty då vi en gång skulle vistas här på jorden och förbindas med dessa våra oss ledsagande kroppar, huru kunde det då undgås att vi till det yttre bleve underkastade naturlagarna?

Men vad säger nu Zeus? – ”Epiktetos”, säger han, ’om det hade varit möjligt, hade jag gjort även din lilla kropp och din smula förmågor fria och oberoende. Såsom det är nu, må det inte vara dig förborgat

---

<sup>348</sup> Pufendorf, s. 47, 2001; återigen är man frestad att be läsaren att jämföra med den evidensbaserade forskning som numera, i de flesta sammanhang, präglar uttalanden om människokroppen, till skillnad från de uttalanden som görs om hennes själsliv eller personlighet eller psykologi, som till stor del tycks rent antika.

att dessa ej bero av dig; utan de äro ett konstrikt hopfogat stoft. Men då detta inte stod i min makt, gav jag dig en del av vårt väsen, själva omdömes- och urskillningsförmågan – förmågan att eftersträva eller undvika och att överhuvud bedöma dina föreställningar. Om du vårdar dig om denna förmåga, om du nedlägger hela din strävan i den, skall du aldrig möta något hinder eller tvång, aldrig ha något att klandra eller tadla, aldrig behöva vara någon underdånig. Vad säger du nu? tycker du dig ha fått en ringa gåva?’ – ’Vare det långt ifrån mig!’ – ’Är du nöjd därmed?’ – ’Gudarna give att det vore så väl!’

Nu skulle det alltså stå i vår makt att bekymra oss blott om ett enda och vårda oss därom; - men vi föredraga att ha många bekymmer och fångas av mångahanda ting: av vår kropp och av vår förmögenhet och av våra bröder och av våra vänner och av våra barn och av våra slavar. Och därför nedtryckas vi av omsorgen om allt detta. <sup>349</sup>

Epiktetos fångar på ett förtjänstfullt sätt flera viktiga aspekter av autonomin och av vad som hittills har avhandlats i detta arbete. Såsom har nämnts tidigare verkar det som om den *personliga autonomin*, för att överhuvudtaget kunna vara filosofiskt intressant, behöver ta avstamp i en religiös eller för den delen antik ideal eller magisk människosyn. Det är svårt att anse att PA skulle vara ett *psykologiskt* begrepp, som ägnar sig åt frågor om vad som *är* fallet och inte vad som *bör* vara fallet. PA är, såsom har nämnts tidigare, förment deskriptivt, men utan den kantianska proveniensen, perfektionsidealet eller de tysta normativa antagandena som görs, är det svårt att motivera *varför* personlig autonomi skulle vara filosofiskt betydelsefullt om denna dimension saknas; den filosofiska underbyggnaden behövs.

Men beskrivningen ovan av den frihet som den goda urskillningsförmågan kan skänka människan i allehanda situation-

---

<sup>349</sup> Epiktetos, s. 48-49, 1919; (mina kursiveringar)

er kan också vara värd att lyfta fram – att människan kan bedöma vad hon kan påverka och inte och att inse skillnaden! Återigen aktualiseras vad både Pufendorf och Kant betonar – att människans eget beteende, vad hon *väljer* att göra, står till dels i hennes makt – insikten om vad hon *kan tänkas* påverka (och därmed ansvara för). Huruvida detta skall ses som ett *ideal* allena eller som någonting som *kan* realiseras gör skillnad.

#### 4.5.1 Realistisk eller ideal människosyn

Man skulle kunna beskriva människan som en, eventuellt med förnuft utrustad, varelse som från födelsen och framåt blir mindre och mindre ”natur” och mer och mer ”socialiserad”. Hennes medfödda natur finns sannolikt kvar men den tyglas, hon anpassar sig av mer eller mindre tvingande skäl. Man kan i och för sig se naturen som en del av socialiseringsprocessen eller socialiseringsprocessen som en del av naturen beroende på hur man definierar begreppen. Om man funderar på hur människor betraktar varandra, inte enbart sig själva, och hur deras beteende i ljuset av detta eventuellt förändras, kanske det kan vara värt att återvända till Lieberman, Ochsner, Gilbert och Schacters artikel i vilken följande framkommer:

[...] rhetoricians since Aristotle have been interested in how and why people change their minds [...] In the current analysis, we focus on the role of conscious reasoning in behavior-induced attitude change (i.e., changing an attitude to fit with recent behavior).<sup>350</sup>

---

<sup>350</sup> Lieberman, Matthew D., Ochsner, Kevin N., Gilbert, Daniel T. & Schacter, Daniel L., s. 135, ”Do Amnesics Exhibit Cognitive Dissonance

## I artikelns slutdiskussion skriver de också:

The possibility that behaviour-induced attitude change can take place automatically and without conscious processing casts new light on the role of motivation in rationalization. People tend to look unfavorably on individuals who change their attitudes to justify their behaviors because these individuals *should* be able to see that they are 'just rationalizing' and thus realize that their new attitudes are glaringly *inauthentic*. [...] Because the results of automatic attitude process are often experienced as given by the environment rather than constructed by the mind, what looks like disingenuous rationalization from without may feel genuine from within [...].<sup>351</sup>

Kanske borde man helt enkelt uppmuntra en människosyn som bejakar den förutsägbart oförutsägbara människan, att hon är kluven, inte koherent – det skulle sannolikt ligga närmare den evidens som finns och möjligen också öka utrymmet för mångfald. Den människosyn som *personlig autonomi* ger uttryck åt, som bland annat inbegriper självkänedom, rationalitet, autenticitet, självreflektion, förståelse till kritiskt tänkande, självbehärskning, är kanske, i ärlighetens namn, orimlig och osannolik. När är en människa autentisk om hon kan ändra sig från en minut till en annan? Glover bidrager i detta sammanhang med följande (del)förklaring till ombytligheten:

People benefit from seeming, rather than from being moral. This need to seem moral may still make people co-operative, but it is possible that this is only surface conformity. Many will feel that amorality remains a threat unless there is a deeper convergence of outlook.<sup>352</sup>

---

Reduction? The Role of Explicit Memory and Attention in Attitude Change”

<sup>351</sup> Ibid, s. 139,

<sup>352</sup> Glover, s. 20, 1999

Han hänvisar bland annat till berättelsen om *Gyges ring*, i vilken en relativt sannolik skildring av hur människan tenderar att *faktiskt* bete sig, när hon själv får *välja*, ges:

Den enskilda människan betraktar ej det rätta såsom något gott för sig personligen, utan där hon tror sig ha möjlighet att göra orätt, där gör hon det också alltid. Var och en tror nämligen, att orättrådigheten gagnar honom personligen mycket mer än rättrådigheten; och att han har rätt i den uppfattningen, betygas av dem, som yttra sig om saken. Om någon verkligen hade fått en sådan makt, som vi nyss talade om, och sedan ej ville begå något orätt eller tillgripa andras tillhörigheter, skulle han betraktas som en riktigt oförståndig stackare av dem, som kände till saken, låt vara att de kanske skulle berömma honom inför varandra och på det sättet bedraga varandra av fruktan för att själva få lida orätt.<sup>353</sup>

Häri återfinns åtminstone två viktiga ting: människan ljuger inför sig själv, där bortträngningen ibland kan vara så stark att man inte är medveten om vad som är sant, såväl som inför andra; hon kan med ord försvara frihet, rättrådighet, individualitet, tolerans men om människan får chansen att göra vadhelst hon vill utan att ta (de förutsebara) konsekvenserna, såsom till exempel andras fördömande, böter, uteslutning ur vissa sociala gemenskaper, så gör hon det sannolikt också. Det räcker med att föreställa sig någonting vardagligt närliggande - hur vissa arbetsplatsers kök ser ut; mat som stjäls, koppar som inte diskas, husgeråd som får armar och ben och ger sig av.

Dock finns det ett exempel på ett område inom vilket man försöker att utifrån ett *ideal*, en så kallad "nollvision", kombinera detta med empiriska undersökningar om människors *faktiska*, eller *real*a, beteende – det handlar om tra-

---

<sup>353</sup> Platon, *Staten*, Bok II, 359a-360, s. 60-61, 2003

fik. Eftersom man vet att människan brister i bland annat uppmärksamhet, förmåga att framföra fordon och att hon, när ingen ser, bryter mot de regler som finns försöker man att minimera skadeverkningarna genom att å ena sidan bygga bort sådant som kan få fatala följder, å andra sidan vara tydlig med att om man går mot röd gubbe eller inte följer hastighetsgränserna så är det på eget ansvar. Detta kanske kan ses som ett svar på det som Glover också konstaterar: "[...] the restraining effects are limited to where the social pressures are felt, but there are contexts in which the social pressures against harm to others may be weak or non-existent."<sup>354</sup>

Så länge människan saknar en (moralisk) hållning, så länge människan inte frivilligt ikläder sig Kants moraliska korsett, som nämndes i det förra kapitlet, tycks lite vad som helst kunna hända. Då kanske det är bättre att utgå ifrån detta – människans ombytlighet, brist på introspektion, hennes benägenhet att "falla in i ledet" snarare än att marschera med paraply, hennes sociokulturella beroendeförhållanden och att, istället för att åberopa en orealistisk *personlig autonomi*, specificera vad det är man är ute efter och fundera på vad som är praktiskt och *faktiskt* relevant inom respektive kontext såsom till exempel kritisk reflektion eller självbestämmande. Man borde inom PA-diskursen klargöra huruvida det är faktiska ting, realiteter, man behandlar eller om det rör sig om ytterligare en teori om människan, ett ideal.

---

<sup>354</sup> Ibid, s. 21, 1999

Om nu människan skulle visa sig vara sådan som beteendepsykologer, sociologer, neurologer, kognitionsvetare, socialantropologer med flera beskriver henne, vad skulle det betyda för *autonomin*? Ingenting för Kant i alla fall; han skulle kunna sägas hålla isär *ideal* och *realiteter* – hans realistiska människoskildring som tidigare har redovisats ger syn för sägen. För den *personliga autonomin* – allt, då denas människosyn inte riktigt motsvarar vad den *faktiskt* påstår sig utgå ifrån – empiri, psykologiska realiteter; vad människan kan, vill, gör och (att hon) tänker, trots att evidens saknas för dessa förment deskriptiva påståenden.

#### 4.6 Varför är autonomi så viktigt?

*The reward of hardness towards yourself is to become what you have the potential to be: the artist and creator of your own life.*<sup>355</sup>

JONATHAN GLOVER

För att svara på frågan i rubriken ovan duger det inte att hänvisa till att människor *vill* vara autonoma, att de *vill* vara ”du” med sig själva eller att de *vill* vara ansvariga för sina handlingar. Nej, det finns möjligen två realistiska (i dess vardagliga bemärkelse) svar. Antingen får man ange det antika, eller religiösa perfektionsidealet – man har såsom individ i en magisk värld en skyldighet, inte bara mot gudarna utan också gentemot sig själv, att försöka att utveckla sin fulla potential såsom en med förnuftets gåva utrustad varelse, eller så kan man svara att genom att fler personer beter sig eller tänker så autonomt som möjligt ökar

---

<sup>355</sup> Glover, s. 14, 1999

i teorin sannolikt mångfalden och dynamiken i ett samhälle. Möjligen kan också ett individualistiskt svar ges; det är viktigt för en själv att (åtminstone känna eller uppleva att) man bestämmer själv.

#### 4.6.1 Mångfald

Att ange mångfald som svar på frågan ovan är förmodligen i linje med Mills<sup>356</sup> tankegångar, men förutsätter samtidigt att man anser att denna är värdefull, vilket i sin tur bygger på någon sorts antagande om att det är lättare att komma fram till ”sanningen” om en mångfald tankar, åsikter och känslor bryts mot varandra. Om man därefter satte sig före att besvara varför detta i sin tur är viktigt skulle kunna man förmodligen landa i en återvändsgränd i vilken det som är sant är värdefullt. Punkt. Möjligen skulle man kunna motivera mångfalden också därför att sanning kan leda till större samhällsnytta, vilket måhända kan besvara Tännsjö's fråga ovan då Mills respekt för individens autonomi härigenom går att förena med utilitarismen. Hos Kant ges inget utrymme för någon mångfald, den skulle åtminstone vara obefintlig eller osannolik, ty om alla vore medlemmar i ändamålens rike skulle alla (sannolikt) ha samma uppfattning om hur man bör leva – självmotiverande och självförklarande – vilket därmed gör, såsom nämndes i det föregående kapitlet, att Kant inte kan hamna i en situation där en handling ställs mot en annan handling, vilket då och då har använts som argument mot hans moralteori, eftersom alla i ett *möjligt* ändamålens rike *skulle ha* kommit fram till samma sak då

---

<sup>356</sup> Mill, John Stuart, *Om Friheten*, 1989 (1945); särskilt kapitlen II och III om (tanke)frihet respektive individualitet.



de allesammans *vore* lika förnuftiga och autonoma. Det förklarar också varför hans kategoriska imperativ, som anger att man endast skall handla efter den maxim, genom vilken man tillika kan vilja skall bli en allmän lag,<sup>357</sup> inte heller är problematiskt – alla *skulle* vilja samma sak då de ju *vore* likadana. I teorin. Idealt sett.

Problemet med Mills idé om mångfaldens värde, som i grunden är en sympatisk tanke, består i att om, *teoretiskt* sett, mångahanda sätt att leva, tänka, känna tillåts att komma till uttryck så är det möjligt för människor att i ”öppen tävlan” *välja* sin väg, men i den *faktiska praktiken* är det, såsom har redovisats ovan, ytterst osannolikt att så skulle bli fallet (konform som människan tycks vara). Återigen blir det problematiskt när en (*ideal*) teori möter *faktisk* verklighet.

#### 4.6.2 Perfektionsideal

En avsaknad av ”magisk” människosyn gör det ändå rimligt att man kan visa prov på god självkänedom *utan* att hysa minsta önskan om att ändra på sig själv – bli mer beslutsam, autentisk, eftertänksam, mindre känslotyrd eller vad det nu kan vara. Det är också rimligt att vara nöjd med att inte använda sitt förnuft. Att vara nöjd med den man är – ”sådan är jag” – utan att man gör någon ansats att *vilja* veta vem eller vad ”jag” är. Ett perfektionsideal, om man nu tänker sig att den *personliga autonomi* är ett sådant, även

---

<sup>357</sup> Kant, ”Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 421:6-8, 1903

om den påstås vara ett psykologiskt begrepp<sup>358</sup>, vilket den, med tanke på vad som har framkommit i detta kapitel, knappast kan betraktas som, kanske mår bäst av att vara just detta och att man är tydlig härmed inom bland annat politiken, vården, privatlivet och utbildningsväsendet. Rent konkret kanske det man efterfrågar avseende PA i många fall snarare handlar om förmåga till kritiskt tänkande och *rätten* till självbestämmande än idealföreställningar om ens skyldigheter gentemot sig själv (eller gudarna), ens kognitiva kapaciteter, hur ens vilja kan vara fri eller om det finns ett autentiskt ”själv”.

Dock tycks man inom diskussionen om PA inte blott nöja sig med att *teoretiskt* försöka att beskriva olika tänkbara scenarier som *skulle kunna* bli fallet utifrån den människosyn som man (i tysthet) förutsätter, utan fastmer att också söka ett *praktiskt* resultat, eller en *praktisk* tillämpning, och då kanske det vore rimligt att använda för detta ändamål mer lämpade begrepp som inte är besmittade med tysta värderingar som leder till en evighetsdiskussion.

*Personlig autonomi*, som psykologiskt, empiriskt begrepp, tycks sakna filosofisk relevans – då den utgör en olycklig sammanblandning av en *ideal* (normativ) föreställning om människan och *real* (empirisk) verklighet. PA beskriver människan såsom hon *borde* eller *skulle kunna* vara, inte

---

<sup>358</sup> Om man skulle välja att försöka att se PA som ett *psykologiskt* ideal blir det genast mer komplicerat; om psykologiska egenskaper såsom till exempel intelligens, stresstålighet, gladlynthet eller samarbetsförmåga skulle betraktas som *ideal*, som man som människa kan sträva efter att försöka att leva upp till, och inte som de faktiskt mätbara egenskaper de är blir det närmast absurt

sådan hon *är*, även om det skildras på motsatt sätt – människan *är*, *kan*, *vill*, trots att det som egentligen hävdas inom PA-diskursen handlar om vad människan *skulle kunna* vara eller vilja. PA går därmed (i tysthet) från *bör* till *är*, varför man kan hävda att PA begår det ”omvända naturalistiska felslutet”.

#### 4.6.3 Det goda

Det tycks också, såsom nämnts ovan, finnas tysta antaganden och värderingar avseende *personlig autonomi* som har att göra med vad som skall betraktas såsom ett ”gott” liv; det verkar finnas något som är ”gott” med autonomi i sig – det goda livet tycks inte vara möjligt för en icke-autonom person. Det ”goda” i autonomin tycks här utgöras av förmågan att, i ljuset av sina reflektioner och överväganden, ändra sina preferenser samt att göra dem manifesta i sina nyvunna, *egna* handlingar. Men den risk som PA löper är att fastna i evighetsdiskussioner om människans natur, hur beroende eller oberoende hon är av sin uppväxtmiljö, sitt sociala sammanhang, sina känslor, hur hennes kognitiva förmågor fungerar och vad dessa utgörs av. Därav förslaget att ersätta PA med till exempel självreflektion, kritiskt tänkande eller självbestämmande beroende på kontext; PA-definitionen frångår dessutom (den lexikala) ursprungstanken med *autonomi*, självstyre, som utgörs av att man styrs *inifrån* oberoende av *ytte* faktorer som man oftast inte kan påverka, varför det ter sig som ganska naturligt att det inte längre borde vara relevant att tala om *personlig autonomi* utan att man istället skulle kunna välja att använda andra mer precisa begrepp såsom har föreslagits ovan.

För att kunna motivera varför *autonomi* är viktigt för människan behövs en magisk komponent, perfektionsidealet; mångfalden duger inte, även om den i teorin är möjlig, då den i sin tur dels motiveras av någonting annat – sanning eller nytta, dels i realiteten motverkas av människans tendens att vara konform, en i gruppen snarare än att odla sin egenart och därmed vara beredd att betala det pris som kan bli följderna härav.<sup>359</sup>

Frågan om huruvida autonomi är viktigt för moralen, och hur denna i sin tur skall förstås eller definieras, är en annan och kommer att bli föremål för diskussion i kapitel 6 som handlar om autonomi och ansvar.

#### 4.7 Sammanfattning och diskussion

*Of the will as the bearer of the ethical we cannot speak. And the will as a phenomenon is only of interest to psychology.*<sup>360</sup>

LUDWIG WITTGENSTEIN

Med tanke på vad som har redovisats i detta kapitel är det ganska naturligt att instämma i vad Wittgenstein konstaterar i citatet ovan. Moral utgöres till stor del av sedvänjor, är

---

<sup>359</sup> Chantal Mouffe skildrar i sin bok *Om det politiska*, 2008, hur konsensuskulturen eller konformismen i längden utgör en fara för demokratin; oenigheten och intressekonflikterna behövs eftersom ett väldigt litet spektrum av politiska alternativ, om alla ”erkända” eller etablerade partier tycker ungefär samma sak i de flesta frågor, kan leda till, har redan lett till, att politiska rörelser, populistiska, extremistiska, som inte erkänner demokratins grundläggande spelregler får fäste och att dessa därigenom på sikt kan hota demokratin.

<sup>360</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 183, 6. 423

socialt betingad och är inte någonting som människor frivilligt tycks ålägga sig själva; Kants tidigare nämnda korsett kanske snarast bör betraktas som en tvångströja. Hur viljan, som psykologisk kapacitet, kan vara fri, är, såsom Kant konstaterade, inte en fråga för filosofin, möjligen för psykologin. Att människan, beroende på hur man ser på henne, *skulle kunna* välja fritt är någonting annat. Moralens, i vid mening, förändring verkar inte utgöras av medvetna val utan snarast av någon sorts sociala beteendeförändringar som i sin tur efterrationaliseras eller manifesteras i principer, förbud och påbud. Om moral förstås såsom sedvänjor, att följa god sed, blir det lättare att förklara hur det kommer sig att människor ändrar uppfattning från en sekund till en annan, hur folk *faktiskt* beter sig oavsett vilka principer de säger sig förespråka; de ovan nämnda forskningsresultaten skulle, om man hänvisade till denna syn på sedvänjor, moral, måhända lättare förstås. Man kan betänka när människor byter social miljö – skolan, militärlivet, arbetsplatsen – och hur olika ”moraluppfattning” de ställs inför. Om man skulle vara likadan, sig ”själv”, i alla kontexter, med sina principer i högsta hugg, ovillig att ändra dem, villig att försvara dem, skulle man sannolikt gå under socialt sett om man nu inte hör till de ”rigida”, de hyperautonoma, vilket ju för de flesta tycks vara en omöjlighet då människan till sin natur påstås vara social och beroende av andra i högre eller lägre grad. Om människan väljer sina (moraliska) principer, oberoende, så långt detta är socialt möjligt, av sin omgivning, oberoende av yttre omständigheter, löper hon risk att bli oerhört ensam eller att inte ens få deltaga i vissa typer av sociala eller professionella sammanslutningar.

Bekymren för de moderna filosoferna handlar om att vilja förena det *möjliga* och det *görliga*; om man först tänker sig en persons *möjliga* kapaciteter så kan man därefter tänka sig vad hon *skulle kunna* göra och *inte* vad som är *faktiskt* görligt. Man är benägen att hålla med Kant om att moralfilosofins uppgift är att beskriva hur saker och ting *borde* vara, även om det aldrig inträffar; det går utmärkt väl att beskriva olika moraliska teories sannolika utfall eller vilka konsekvenserna *skulle kunna* bli utan att bekymra sig om hur människor *faktiskt* beter sig. Man kan räkna och fundera oberoende av vad människor *faktiskt* gör.

Men avseende den *personliga autonomin* sker en sammanblandning eller snarare en glidning mellan de *ideala* teorierna, de tysta normativa antagandena som görs om människan, och det *reala* mänskliga beteendet och man är inte tydlig på denna punkt. Man utgår inom filosofin från intuitioner om vad som *borde* vara rätt och rimligt moraliskt sett men samtidigt gör man, såsom har visats ovan, *ideala* tankeexperiment som snyltar på hur människor faktiskt eller *realt* beter sig, även om människor inte kan förklara vad de gör eller varför och dessutom efterrationaliserar när man ber dem om en förklaring. Men de moraliska intuitionerna som det hänvisas, eller vädjas, till som utgångspunkt – vad är de? Om någons intuitioner inte överhuvudtaget överensstämmer med andras, vad gör man då? Har någon fel? Kan någon ha *fel* intuitioner? Det förefaller obegripligt och osakligt. Tankeexperiment om det *ideala* beteendet, hur människan *borde* bete sig, kanske inte bör blanda in *reala* exempel eller resultat från experimentell filosofi, psykologi, antropologi eller sociologi, då denna sammanblandning inte

tycks särskilt befrämjande för någondera parten. Man blandar samman filosofiska teorier och psykologisk verklighet. Kanske finns det inom den moderna filosofin en önskan om att kunna fastställa hur människor fungerar, vad moralen djupast sett bör baseras på, varför man inte kan acceptera att dess uppgift enbart skulle utgöras av att beskriva hur saker och ting *borde* vara eller att ställa de relevanta frågorna. Svaren finns det andra vetenskapsmän som sliter med.

Avslutningsvis skulle det som är problematiskt med den *personliga autonomin* kunna sammanfattas som följer:

### Människosyn

PA utgår ifrån en *ideal* föreställning om människan, även om det framställs som om man tager sin utgångspunkt i *faktiska* mänskliga kapaciteter och skildrar människan sådan hon *är*. Man går från *bör* till *är*, då människan förment skildras såsom hon *är* trots att hon i själva verket skildras såsom hon, utifrån ett perfektionsideal, *borde* vara. Men det går inte att blanda på detta sätt; antingen får filosofer kanske ägna sig åt att diskutera i teorin hur olika saker *skulle kunna* gestalta sig och vara tydliga med att det är detta de ägnar sig åt, det kan ju vara av intresse för några, eller så får man genom den empiri som finns, vilken inte med nödvändighet skall genereras av filosofer, ägna sig åt att konstatera hur människor *faktiskt* beter sig, vilket ju ändå inte med nödvändighet har något med de moraliska eller mänskliga *idealen* eller teorierna att skaffa och det kan

därmed också bli svårt att se den moralfilosofiska relevansen av dylik verksamhet.<sup>361</sup>

## Autonomins värde

Det ”objektivt” goda som inte specificeras – varför är det bättre för människan att fatta beslut med utgångspunkt i (eventuellt) mer genomtänkta åsikter; utifrån andra ordningens preferenser? Det värde som PA tillskriver autenticitet, genuinitet, att vara sig ”själv” motiveras inte riktigt, inte heller vad det grundar sig på. Dworkin anser att autonomins värde är förbundet med värdet av att vara ”du” med sig själv, människan ses såsom koherent snarare än kluven; man påstås inte vilja vara i konflikt med sig själv eller stå främmande inför sina intentioner. Men autonomins värde tycks också, såsom har skildrats ovan, utgöras av vad den skulle kunna få till stånd, vad man kan utträta, liksom de (tysta) positiva, eller för den delen normativa, antaganden, som Richardson menar att man gör avseende vad autonomi grundar sig på; om inte moral, så någon sorts uppfattning om vad som är ”gott” eller ”rätt”.

Sarah Buss å sin sida menar att det finns någonting som är gott ”i sig” med autonomi: “[...] I will be assuming that our capacity to govern ourselves is an unconditionally good end in itself and that we, who *can* make up our *own* minds, are

---

<sup>361</sup> Denna iakttagelse skulle också kunna sägas gälla Kant, då det är möjligt att han tänkte sig att man kunde gå från det *ideala* till det *reala* – det vill säga frågan, som har nämnts i det föregående kapitlet, om huruvida han tänkte sig att man i det *reala* skulle handla som om man befunde sig i det *ideala*.



thus ends in ourselves.”<sup>362</sup> Bortsett från något sorts kantianskt språkbruk – ”ends in ourselves” – blandas återigen värderingar och empiri; Buss verkar grunda sitt antagande, sin värdering, om vad som är *gott i sig* på empiri – förmågan till självstyre, att människan *kan* bestämma *själv* – vilket, såsom har framgått i detta kapitel, är högst tvivelaktigt. Om man, som filosof, vill förfäktat att autonomi, självstyre, skall ses såsom gott i sig borde man rimligen uttrycka sig anorlunda – *skulle kunna*, istället för *kan*, och vara tydlig med att man förutsätter att man *skulle kunna* ha fullgod kunskap om sig själv och vad man vill; det *möjligheternas spelrum* som autonomi *skulle kunna* vara för människan.

Någoting som också är oklart avseende PA handlar om betydelsen eller värdet av att ens handlingar skall vara *ens* egna. Om inte detta motiveras av eller grundar sig på förbindelsen till ansvar – ytterst vem som skall anses bära ansvaret för en handling – blir det obegripligt. Återigen kanske det handlar om tysta antaganden som görs inom PA – de självständiga handlingarna kanske krävs för att anse att någon skall kunna betraktas som autonom. Möjligen kan värdet också förklaras av att man genom sina handlingar manifesterar vem man är, eller önskar vara; det där ”fria utflödet”. Men detta lever inte med nödvändighet upp till andra krav som ställs inom PA – då andra ordningens preferenser övertrumfar första ordningens och det fria utflödet kan sägas emanera från bådadera.

---

<sup>362</sup> Buss, s. 2005, (mina kursiveringar).

## Parasiterandet på perfektionsidealet

PA parasiterar på ett perfektionsideal, som i sin tur har sin grund i någonting annat än Mills pluralistiska nyttoideal, vilket för övrigt också, såsom har framgått ovan, är orealistiskt med tanke på den evidens som föreligger för hur människan faktiskt beter sig – hon är ett flockdjur, sannolikt inte en individualist. Man kan möjligen uppmuntra människor att odla sin eventuella egenart, men kanske inte förvänta sig något pluralistiskt resultat, då det är så många andra divergerande krafter som påverkar henne.

Det i vid mening religiösa eller antika perfektionsidealet<sup>363</sup> ger vid handen att människan är förpliktigad gentemot sig själv att odla sina medfödda förmågor; det skulle också vara möjligt för denna person att härigenom förbinda sina båda, eller flera, sidor med varandra – genom att i ljuset av sitt förstånd kultivera de gåvor som hon har givits av sin(a) Skapare. Såsom har nämnts tidigare är det inte orimligt att antaga att ävenledes Kant noterade detta. PA utgår förmodligen också i något hänseende från dylika antaganden – även om man har släppt den religiösa världsbilden och med det Gud(arna)s intentioner med ens liv, ens förmågor, ens utvecklingspotential såsom människa. Förlusten av religion kanske till viss del kan förklara människors önskan om att ersätta denna med en annan tro; John Gray skildrar de humanistiska förhoppningar och trosföreställningar om det, i

---

<sup>363</sup> Det är dock svårt att avhålla sig från att mot perfektionsidealet invända att även denna position, oberoende av vem som företräder den, är problematisk, då den tycks bygga på antagandet att det inom människan finns en bättre version av henne själv som bara väntar på att få blomma ut, en tes för vilken stöd tycks saknas.

vid mening, mänskliga framåtskridandet, som följer med tron på den rationella människan: "The hope of a better future may be shaky, but it is the only faith many people have left. Lacking any genuine religion, they cannot accept the truth that the future will be little different from the past."<sup>364</sup>

Detta till trots tycks PA stå kvar med antagandet att människan, för sin egen skull, som någon sorts individualistiskt projekt, självförverkligande om man så vill, *skall* eller *borde* försöka att utvecklas till det som hon *skulle kunna bli*, vilket möjligen kan vara av intresse för den enskilde men knappast filosofiskt. Om man bestämmer sig för att försöka att bli den eller den sortens person, att ge uttryck åt sina personae i världen, kan kanske den *personliga autonomi* vara en del av vad som ingår i denna strävan, som i grunden är normativ då den innehåller ett *böra*, att nå upp till idealet. Den behöver inte vara det men *kan* vara det. Om detta är fallet understryks antagandet i detta kapitel än en gång – begreppet personlig autonomi är normativt i själva roten. Det är inte deskriptivt såsom hade varit fallet om det enbart handlade om människans empiriskt verifierade psykologiska kapaciteter.

Oaktat bekymren ovan finns det i själva begreppet en spänning mellan det kritiska tänkandet, reflektionsförmågan, introspektionen å ena sidan och handlingskapaciteten eller självbestämmandet å den andra. Om man valde att använda de begrepp som man *faktiskt* avser när man målar med den

---

<sup>364</sup> Gray, John, s. 12, 2004. Med detta sagt: tron att människan med tiden i kraft av sin rationalitet skulle utvecklas till någonting "bättre".

breda PA-penseln skulle sannolikt mycket vara vunnet i form av *klarhet*, *precision* och *relevans*, precis såsom den goda definitionen bör vara.

## 5. Vilja och val

*Even if everything we wished were to happen, this would only be, so to speak, a favour of fate, for there is no logical connexion between will and world, which would guarantee this, and the assumed physical connexion itself we could not again will.*<sup>365</sup>

LUDWIG WITTGENSTEIN

### 5.1 Inledning

Två begrepp, bortsett från autonomi, har hittills i detta arbete framstått som viktiga – vilja respektive frihet – då viljans frihet skulle kunna uppfattas såsom autonomi. Viljan återfinns också tillsammans med förståndet, eller förnuftet, som en av de båda själsförmögenheter som traditionellt sett har ansetts skilja människan från djuren, och som gör det möjligt för henne att handla självmant i ljuset av demsamma. Människan kan därigenom ses såsom handlingens upphovsman då hon frivilligt utför den. Frivilligheten är, såsom tidigare har nämnts, förbunden med autonomi samt med moraliskt eller juridiskt ansvar; människan kan *välja* att, i båda fallen, följa lagar eller seder eller att inte göra det.

I detta kapitel kommer skillnaden mellan vilja och val att diskuteras. Förslaget för filosofer (med flera) för att komma ur evighetsdiskussionerna om den fria viljan skulle kunna vara att skifta fokus till vad människor väljer att göra oav-

---

<sup>365</sup> Wittgenstein, s. 181, 6.374, 1922

sett hur dessa handlingar kom till stånd. Man vill nog gärna tro att intentionen, viljan, återspeglas i handlingen, men detta kan man inte säkert veta och även om man i efterhand ber om en förklaring till handlingen är det inte uppenbart att en person kan göra reda för *varför* vederbörande handlade som den gjorde. Frågan är huruvida det vore lämpligare att utgå ifrån det fria *valet* snarare än den fria viljan, vilket hos Kant framskymtar i det att viljan kan ses som förmågan att *endast välja det* som förnuftet inser vara praktiskt nödvändigt. Härigenom skulle man kunna undvika diskussionen om hur viljan kan vara fri eftersom valet, om det definieras såsom en handling, inte enbart som ett beslut inom en, är någonting *faktiskt* observerbart, till skillnad från viljan, och därmed lämpligare att ha som utgångspunkt för en moralteori. Just möjligheten att *välja* att handla annorlunda, det tidigare nämnda ”möjligheternas spelrum” som autonomi skulle kunna definieras som, är vad som betonas för att man skall anse att någon är ansvarig för vad vederbörande gör (eller har gjort). Harry G. Frankfurt skriver följande:

A dominant role in nearly all recent inquiries into the free-will problem has been played by a principle [...]’the principle of alternate possibilities’. This principle states that a person is morally responsible of what he has done only if he could have done otherwise.<sup>366</sup>

---

<sup>366</sup> Frankfurt, Harry G., s. 1, *The Importance of What We Care About: Philosophical essays*, 1988; Frankfurt menar att tanken på ansvarsutkrävandets beroende av om man hade kunnat välja annorlunda är felaktig och utan att fördjupa denna diskussion, vilken, om jag förstår vad Frankfurt önskar sätta fingret på, tycks vara en blandning av två olika frågeställningar; i korthet kan man säga att hans påstående är både korrekt och inkorrekt eftersom man å ena sidan kan hävda att det alltid finns

Frankfurt glider i ovanstående mellan vilja och handling. Frågan är dock huruvida frivilligheten skall förstås såsom *vilja* eller *val*. De invändningar som bland annat går att resa avseende viljan avser inte hur den kan vara fri utan om den med nödvändighet är förnuftsbaserad. Vilja skulle kunna ses såsom lust eller en känsla:

Ser ni mitt, herrskap, förnuftet är något gott, det är obestridligt, men förnuftet är bara förnuft och tillfredställer bara människors hjärna. Men viljan är en yttring av hela livet, dvs. av hela det mänskliga livet, både av förnuftet och av hjärtat.<sup>367</sup>

Denna tanke, såsom ovan hos Dostojevskij, att viljan är någonting mer än förnuftet gör både Kants syn på människan, som den rationellt förnuftige aktören som fattar egna beslut och väljer självständigt, och PA:s idealiserade människosyn *realt* sett något problematiska (i teorin, *idealt* sett, är de fullt tänkbara). Vad viljan bestäms av – rationalitet eller känslor – lämnas i båda fallen därhän. Kant har rätt i att man inom moralfilosofiska diskussioner måste utgå ifrån att viljan är fri då dessa handlar om vad man (idealt sett) *bör* göra, inte om vad man (faktiskt) *kan* göra, det vill säga att man i ett hypotetisk-filosofiskt resonemang kan, är fri att, bestämma vilka antaganden diskussionen skall utgå ifrån, men om man begrundar vad Dostojevskij säger i citatet ovan verkar viljan *realt* sett handla om någonting mer än reflektionsförmåga, förstånd och rationalitet – också om känslor. Robert Kane betonar också bekymret med den

---

ett val (antingen eller) och å andra sidan kan knyta an till en diskussion som handlar om huruvida man hade kunnat handla annorlunda – ja, på förhand men inte i efterhand.

<sup>367</sup> Dostojevskij, Fjodor, *Anteckningar från ett källarhål*, s. 31, 1961

rationellt förnuftiga människan och menar att Kant begick ett misstag då han försökte att härleda moralen från den fria viljan:

[...] Kant's attempt to forge too direct a logical link between belief in the moral law and belief in [...] free will altered the dynamics of the moral freedom he so valued and caused problems for both his account of morality and of free will. By attributing moral choice to reason alone, Kant left immoral choice to be motivated by desire alone; and then, since desires were in the phenomenal realm, on his view, and therefore determined, he had to contend with the consequence that immoral choices were always determined by the agent's desires – a result that troubled Kant into his latest works.<sup>368</sup>

Det kan vara värt att notera ordet ”choice”, val, i citatet ovan, vilket kommer att ägnas uppmärksamhet längre fram i detta kapitel. Men med tanke på vad som har framkommit tidigare i det föreliggandet arbetet, beroende på hur man anser att Kants teori bör tolkas, är det inte nödvändigt att instämma i Kanes uppfattning om att spänningen, mellan det ideala och reala, hos Kant utgör ett bekymmer. En ideal människa i ett möjligt ändamåls rike kan mycket väl tänkas fatta sina (moraliska) beslut enkom utifrån en förnuftig vilja, även om viljan reallt sett ävenledes innehåller andra komponenter, som återfinns hos den reala människan då hon också är medlem i *mundus sensibilis*. Istället för att, såsom har föreslagits i kapitel 3, acceptera och göra skillnad mellan det ideala och det reala eller såsom kommer att föreslås härnäst – att man utgår ifrån valet istället för viljan, menar Kane att lösningen för Kant skulle kunna utgöras av följande:

---

<sup>368</sup> Kane, Robert, s. 206-207, *The Significance of Free Will*, 1998



The answer to this enigma [...] must come from recognizing that free will has to be analyzed in a manner that is more complicated than pure reason versus pure desire. It involves reason-*plus*-desire on the one side versus reason-*plus*-desires (of different kinds) on the other side. You don't get moral action merely from the belief that something ought to be done [...] without also having the desire to do what you think ought to be done, and this holds for the Kantian moral law as well [...]. Reason might tell you that something is your duty, but you will not do it unless you also desire to do your duty.<sup>369</sup>

Sannolikt görs ovan en sammanblandning mellan ideala, eller för den delen hypotetiska, antagnanden om människan, som Kant skulle kunna sägas utgå ifrån, med psykologiska, eller empiriska, varför Kanes svar på ”gåtan” snarast framstår som en beskrivning av viljans lust- eller känsloraktär, av dess olika beståndsdelar – motiv, beslut och utförande.

Om man istället för viljan väljer att koncentrera sig på valet skulle utgångspunkten för diskussionen kunna utgöras av någonting mer stabilt än viljan; den kanske också skulle bli mer filosofiskt, möjligen också moraliskt, relevant. Oberoende av de fysiska betingelserna har man normalt sett ett val, vilket förhoppningsvis har framgått tidigare i arbetet, inte minst genom de konkreta exemplen i kapitel 4, då man kan välja att handla eller att inte göra det. Ibland är alternativen fler än två, men *valet* finns där, vilket också framgår av själva definitionen av begreppet; som en möjlighet att välja mellan åtminstone två olika (handlings)alternativ. Kanske skulle detta kunna beskrivas såsom en existencialist-

---

<sup>369</sup> Ibid., s. 207, 1998; möjligen skulle inte heller Kant nöja sig med denna lösning, då det moraliska värdet hos en handling består i att den utförs av plikt, om inte den goda viljan, intentionen, skulle kunna beskrivas såsom håg eller längtan (”desire”) att utföra sina plikter.

isk tanke, som återfinns inte blott hos Albert Camus, Sören Kierkegaard, Jean Paul Sartre utan fastmer hos Pufendorf : ”Hur man än är underordnad en annan, förlorar man däri-genom inte sin frihet att spjärna emot den andres kontroll och sträva i motsatt riktning.”<sup>370</sup> *Valet* är vars och ens.

## 5.2 Vilja

*The world is independent of my will.*<sup>371</sup>

LUDWIG WITTGENSTEIN

Tanken att människans vilja på något sätt kan återspeglas i de världsliga skeendena, att hon kan påverka vad som sker i världen, emanerar från föreställningen, såsom har nämnts tidigare i det föreliggande arbetet, att hon inte enbart är bunden av naturlagarna, av viss kausalitet. Det finns en, sedan länge, pågående filosofisk diskussion om viljefrihet (och determinism) som dock inte är riktigt relevant för detta arbetes vinkel avseende vilja och val, då denna diskussion dels präglas av vad man *faktiskt* anser sig veta om männi-skans själsliv, hennes psykologi, kognitiva kapaciteter eller vad som händer i hennes hjärna, dels blandar dessa anta-ganden med hypotetiska *ideal* om vad själslivet, de kognitiva kapaciteterna med mera *skulle kunna* utgöras av. Bortsett från detta trasslar också friviljediskussionen, liksom den om personlig autonomi, in sig i någon sorts evighetsöverläggning om ”självet” – vad en person är, hur autentisk hon är, hur fri hon står från omgivande påverkansfaktorer med mera,

---

<sup>370</sup> Pufendorf, s. 51

<sup>371</sup> Wittgenstein, s. 181, 6.373, 1922

vilket kan vara nog så svårt med tanke på en persons olika fasetter, hennes *personae*, hur sammansatt hon är. Denna diskussion kommer därför att till stor del lämnas därhän; man kan å ena sidan *idealt* sett bestämma sig för den ena eller andra utgångspunkten för diskussionen, och därmed ernå vissa slutsatser, och man kan å andra sidan *realt* sett utgå ifrån vad neurologer, beteendevetare, psykologer med flera i sin forskning i dagsläget ger vid handen avseende det man kallar ”vilja”, vilket inte behöver överensstämma med de ideala hypoteserna. Eller för den delen någon sorts kombination av de båda.

### 5.2.1 Definitioner

För att tydliggöra de filosofiskt relevanta delarna av ”vilja” men också för att visa hur olika definitioner på ett relevant sätt skiljer sig åt får ett par stycken tjäna som utgångspunkt för diskussionen. Viljan skildras bland annat såsom subjektivt-objektiv då den inbegriper objektiva förändringar utifrån subjektiva önsknningar, den kan också sägas bestå av tre olika moment – motiv, beslut och utförande, men ävenledes viljans lust- eller känslokaraktär i själva handlingsögonblicket och vad som kan hindra människan att agera i enlighet med den.

Vilja, *psyk.*, själens förmåga att genom sin riktning åstadkomma förändringar i den inre och yttre verkligheten eller hindra sådana. [...] Under det att förnimmelserna äro objektiva och känslorna subjektiva, äro viljeyttringarna subjektivt-objektiva, i det att de innebära en förändring av det objektiva efter subjektiva syften. [...] Förstadier till den egentliga viljan äro *drifterna*, *instinkterna* och *begären*, som skilja sig från densamma genom sina lägre grader af medvetenhet och frihet. I den fullständiga yttringen af den *egentliga viljan* ingå följande tre hufvudmoment. 1. *Motivet* [...] 2. *Beslutet* [...] 3. *Utföran-*

*det, förverkligandet af motivet vare sig inom den viljandes eget sjäslif eller genom en handling i den yttre verkligheten. [...] Den egentliga viljan är alltid medveten och afsiktlig; om man 'ej vet, hvad man vill', föreligger icke ett egentligt viljande; men de olika tre nämnda stadierna i viljeyttringen kunna uppträda mer eller mindre skarpt skilda från hvarandra. [...] Då beslutet ej har erforderlig kraft för att medföra utförande, stannar viljeyttringen vid en *förestats*, som ej förverkligas. Beslutet kan afse ett utförande antingen omedelbart efter dess fattande eller ock en handling vid en mer eller mindre aflägsen tidpunkt i framtiden. Det kan ock vara villkorligt, så att man vill handlingens utförande blott under vissa förutsättningar. [...].*<sup>372</sup>

Mer samtida definitioner betonar övervägandets roll för (korrekt) beslutsfattande, vilket även återfinns, såsom har framgått i tidigare kapitel, i skildringarna av hur den autonoma personen (idealt sett) fungerar. Men ävenledes ”sjäslivets” tre sidor – vilja, kunskaps- och känsloliv<sup>373</sup>, är av betydelse, vilka påminner om de tre komponenter som man ibland i den samtida diskursen refererar till avseende beslutsfattande – känsla, kognition och konation. Ytterligare komponenter hos viljan utgöres av att människan kan hysa flera motstridiga önsknigar, känslor, på en och samma

---

<sup>372</sup> v. ”vilja”, Nordisk Familjebok Konversationslexikon och Realencyklopedi, band 32, 1921

<sup>373</sup> v. ”vilja”, Svensk Uppslagsbok, band 31, 1955; ”Vilja. Begreppet v. användes i psykologien [...] som omfattande både den ovillkorliga och den villkorliga aktiviteten [...], och v. ställes således vid sidan om sjäslivets\* två andra sidor, kunskaps- och känslolivet. Skillnaden mellan ovillkorlig och villkorlig v. består i att den villkorliga utlöses och dirigeras (determineras) av en förutgående föreställning om ett ändamål, medan en sådan föreställning icke finnes i fråga om den ovillkorliga. Den ovillkorliga v. indelas i s p o n t a n a\* r ö r e l s e r, r e f l e x e r\* och i n s t i n k t e r\*. [...] Om flera motiv förekomma på en gång, vilka draga åt var sitt håll, kan en kamp uppstå mellan motiven inbördes, ö v e r v ä g a n d e t, som finner sin mest personliga avslutning i b e s l u t e t, individens fullt medvetna val mellan de föreställda handlingsmöjligheterna, [...].”

gång, vilket, såsom nämdes i det föregående kapitlet, kan göra det svårt att fatta beslut och kan resultera i så kallad kognitiv dissonans; men också psykoanalysens och existenti- alismens människosyn framskyftar, vilket måhända kan vara relevant avseende autonomi och så även viljans relat- ion till förnuft och kunskapsförmåga.<sup>374</sup> Definitionerna skil- jer sig åt, men frågan är om inte den filosofiskt mest intres- santa ändå är den äldsta. I denna skildras bland annat vil- jans ”gränsgångaregenskaper” – den är både subjektiv ge- nom känslorna och objektiv genom sinnesförnimmelserna – det vill säga möjligheten för subjektet att göra avtryck i eller påverka verkligheten framhålles. Den betonar också käns- lans betydelse i handlingsögonblicket, vilket skulle kunna användas för att tydliggöra skillnaden mellan handling (val) och känsla (vilja), som i sin tur har skildrats i det föregå- ende kapitlet bland annat avseende människors svårighet till

---

<sup>374</sup> v. ”vilja”, NE, 1996; ”vilja, medveten mental kontroll och styrning av tänkande och handlande. Viljan har oftast inslag av planering för fram- tidiga mål. [...] Forskare inom psykologi och ekonomi arbetar f.n. med modeller som tar hänsyn till att människor samtidigt kan ha flera mot- stridiga önsknin- gar och därigenom ett behov av medveten styrning av det egna handlandet. Handlandet följer inte som en självklarhet efter ett beslut; [...] [...] Inom psykoanalysen har viljefenomenet ofta spelat en undanskymd roll, eftersom krafter i vårt omedvetna anses styra handlan- det. Existentialismen däremot förespråkar viljan som ett centralt fenomen. [...] Inom *filosofin* är viljan ett centralt begrepp. Ett viktigt pro- blem i äldre filosofi rörde viljans förhållande till känslor eller emotioner. [...] Ett annat problem var viljans relation till förnuft och kunskapsför- måga. [...] Ett modernare diskussionsområde gäller sambandet mellan vilja och handling. Eftersom endast viljemässiga handlingar anses vara fria har både handlings- och viljefrihet förts samman i den klassiska debatten om människans frihet.” Dock håller jag inte med om att exist- entialismen ”förespråkar viljan” då den snarare betonar *valet* som det för människan centrala.

långsiktigt tänkande i valsituationer, och som kommer att bli föremål för förnyad uppmärksamhet i nästa avsnitt. Men ävenledes viljans tre ”hufvudmoment” – motiv, beslut, utförande – kommer att få betydelse för nästa kapitel om autonomi och ansvar.

Det som har skrivits om fri vilja i modern tid, med eller utan autonomiutblick, lämnar en del övrigt att önska; det saknas inte så sällan en definition av exakt vilket viljebegrepp som avses och definitionen i *Stanford Encyclopedia of Philosophy* ger heller inte mycket för handen.

'Free Will' is a philosophical term of art for a particular sort of capacity of rational agents to choose a course of action from among various alternatives. Which sort is the free will is what all the fuss is about. (And what a fuss it has been: philosophers have debated this question for over two millennia, and just about every major philosopher has had something to say about it.) Most philosophers suppose that the concept of free will is very closely connected to the concept of moral responsibility. Acting with free will, on such views, is just to satisfy the metaphysical requirement on being responsible for one's action. [...]. But the significance of free will is not exhausted by its connection to moral responsibility. Free will also appears to be a condition on desert for one's accomplishments (why sustained effort and creative work are praiseworthy); on the autonomy and dignity of persons; and on the value we accord to love and friendship. [...]. Philosophers who distinguish freedom of action and freedom of will do so because our success in carrying out our ends depends in part on factors wholly beyond our control. Furthermore, there are always external constraints on the range of options we can meaningfully try to undertake. As the presence or absence of these conditions and constraints are not (usually) our responsibility, it is plausible that the central loci of our responsibility are our choices, or 'willings'. [...] I

have implied that free willings are but a subset of willings, at least as a conceptual matter.<sup>375</sup>

Bortsett från att fri vilja ses som en förmåga som rationella varelser besitter, betonar O'Connor i definitionen ovan relationen till ansvar likväl som handlingsfrihet, med avseende på hur fri en handling kan tänkas vara då faktorer bortom ens kontroll påverkar det faktiska utförandet av densamma, vilket påminner om diskussionen i det föregående kapitlet avseende autonomins eventuella uttryck i handlingar. Men den historiska bilden av människans själsliv har väldigt litet att skaffa med den *psykologiska* (eventuellt) fria viljan, den *reala* människan. Det verkar som om bland andra Harry Frankfurt, vars viljedefinition ligger förhållandevis nära beskrivningen av första och andra ordningens preferenser hos den autonoma personen, som PA tycks kräva, i det att han betonar första och andra ordningens vilja – vilja eller *välja* att vilja, utgår ifrån en real person.<sup>376</sup> Men också

---

<sup>375</sup> v. "Free Will", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (O'Connor, Timothy)

<sup>376</sup> Ibid., "Harry Frankfurt [...] presents an insightful and original way of thinking about free will. He suggests that a central difference between human and merely animal activity is our capacity to reflect on our desires and beliefs and form desires and judgments concerning them. I may want to eat a candy bar (first-order desire), but I also may want not to want this (second-order desire) because of the connection between habitual candy eating and poor health. This difference, he argues, provides the key to understanding both free action and free will. [...] On Frankfurt's analysis, I act freely when the desire on which I act is one that I desire to be effective. This second-order desire is one with which I identify: it reflects my true self."; såsom har nämnts i det förra kapitlet tycks andra ordningens preferenser, betoningen av att ens handling är ens egen, att den återspeglar ens sanna själv, ha någon sorts (filosofisk) betydelse. Dock, som redan har nämnts, finns det ingenting i sig som förklarar var-

Nomy Arpaly<sup>377</sup> problematiserar sannolikt utifrån en *real*, psykologisk vilja, i vissa fall i relation till autonomi, i andra inte, trots att både hon och Frankfurt gör avstamp i den historiska diskussionen.<sup>378</sup> Denna diskussion, med referenser bland annat till Descartes och Hobbes, rycks ibland ur sitt idéhistoriska sammanhang och detta förutan blir det relativt obegriplig. Antaganden om själslivet dåförtiden har föga att skaffa med den evidensbaserade forskning om hjärnan eller psyket (i vid bemärkelse) som bedrivs nuförtiden och det är viktigt att beakta detta. Framförallt blir man osäker på huruvida den samtida filosofiska friviljediskussionen handlar om en hypotetisk eller verklig beskrivning av människan, även om man snuddar vid frågan bland annat här:

A recent trend is to suppose that agent causation accounts capture [...] our prereflective idea of responsible, free action. But the failure of philosophers to work the account out in a fully satisfactory and in-

---

för en persons andra ordningens preferenser skulle återspegla vederbörandes sanna själv i högre grad än första ordningen då ju båda kan ses som "ett fritt utflöde av det slags person man är" som Tännsjö formulerar det.

<sup>377</sup>Arpaly, Nomy, s. 108, *Merit, Meaning and Human Bondage – An Essay on Free Will*, 2006; "Will is something that chooses, but it is not, even experientially, something that we choose, just like we cannot choose our beliefs. In that way, morality and normative epistemology are a lot more similar than it seems"; det intressanta med Arpaly är dels att hon inte är överens med Frankfurt att man kan välja vad man skall vilja, lika lite som de trosföreställningar man har, dels att man utifrån vad hon skriver skulle kunna dra slutsatsen att hon verkar röra sig i den *faktiska* snarare än den hypotetiska världen.

<sup>378</sup>Se till exempel Arpaly, Nomy, *Merit, Meaning and Human Bondage – An Essay on Free Will*, 2006; Frankfurt, Harry G., *The Importance of What We Care About*, 1988; Frankfurt, Harry G., *Necessity, Volition and Love*, 1999



telligible form reveals that the very idea of free will (and so of responsibility) is incoherent [...] or at least inconsistent with a world very much like our own [...]. [...] The will has also recently become a target of empirical study in neuroscience and cognitive psychology.<sup>379</sup>

Den fria viljans betydelse skulle kunna förklaras utifrån att man, människor i allmänhet inte bara filosofer och lagstiftare, i den sociala gemenskapen behöver kunna ställa varandra till svars för vad man gör eller underlåter att göra för att straff, i vid mening, skall kunna utdömas. Detta behov tycks i sin tur bottna i praktiska insikter om att regler förutan kan ett samhälle, eller en civilisation, inte vara något annat än ett allas krig mot alla, där den fysiskt, ekonomiskt eller på något annat sätt starkare i kraft av detta gör

---

<sup>379</sup> v. "Free Will", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (O'Connor, Timothy). Eftersom följande också kan vara värt att notera återges ytterligare några rader: "Benjamin Libet [...] conducted experiments designed to determine the timing of conscious willings or decisions to act in relation to brain activity associated with the physical initiation of behavior. Interpretation of the results is highly controversial. Libet himself concludes that the studies provide strong evidence that actions are already underway shortly before the agent wills to do it. As a result, we do not consciously initiate our actions, though he suggests that we might nonetheless retain the ability to veto actions that are initiated by unconscious psychological structures. Wegner [...] amasses a range of studies [...] to argue that the notion that human actions are ever initiated by their own conscious willings is simply a deeply-entrenched illusion and proceeds to offer an hypothesis concerning the reason this illusion is generated within our cognitive systems. Mele [...] and O'Connor [...] argue that the data adduced by Libet, Wegner, and others wholly fail to support their revisionary conclusions." Mycken lagstiftning såväl som ekonomiska teorier utgår dock, såsom nämnts tidigare, från en idealt rationell aktör, varför man i så fall skulle behöva ett nytt sätt att betrakta ansvar – detta skulle, föreslår jag, kunna knytas till valet, handlingen, oberoende av hur detta eller denna kom till stånd. Nordisk Familjeboks (psykologiska) definition ovan skulle dock kunna sägas fänga fler filosofiskt relevanta aspekter av begreppet (fri) vilja än vad som i samtiden, och i citatet ovan, görs.

precis som den vill eller känner för; de historiska eller litterära exemplen på detta är inte så få. För att stifta lagar eller regler tycks i sin tur krävas en föreställning om människan. Människosynen, som tidigare i detta arbete har nämnts, blir härmed central. Den människosyn som man, åtminstone sedan franska revolutionen, har förespråkats utgår ifrån vissa *ideala* och jämlika egenskaper. Som filosof är man fri att välja position, människosyn, och kan därefter modellera en teori utifrån sina antaganden om vad det nu än må vara – att viljan är fri eller inte, delvis fri, i princip fri, *idealt* sett; om man *realt* sett vill uttala sig i viljefrågan kan man väga in den empiri som finns och då kommer diskussionen att få en helt annan inriktning. Som juridisk lagstiftare har man i de flesta sammanhang valt en *ideal* människa som utgångspunkt, huruvida denna person också är realistisk (måste) lämnas därhän på samma sätt som man ibland skapar en ikonisk bild av fisken ”Fisken” så att man vet vad man diskuterar eller skapar en mall för ”Normalmannen” när flygplanssäten tillverkas eller kläder till Försvarsmakten skall beställas. Förslaget för filosoferna, med flera, för att komma ur evighetsdiskussionerna om den fria viljan skulle kunna vara att, delvis med tanke på ovanstående, rikta uppmärksamheten mot valet snarare än viljan; vad människor väljer att göra oberoende av hur detta val kom till stånd.

### 5.3 Val

*Skratta åt världens dårskap, du kommer att ångra det. Gråt åt den, du kommer att ångra det också. Skratta eller gråt åt världens dårskap och du kommer att ångra bådadera.*<sup>380</sup>

SÖREN KIERKEGAARD

Tanken med citatet ovan är att det fångar just hur *viljan* kan ändras från stund till annan till skillnad från *valet* som när det väl har träffats också i något hänseende *har hänt* och därmed är observerbart *faktiskt*. Denna del av kapitlet syftar till att illustrera hur ett val snarare än viljan på många sätt skulle kunna tjäna som utgångspunkt inte blott för autonomidiskussionen utan även för frågor avseende moral och ansvar. Det kan då och då hända att man, vid tiden för utförandet, gör saker som man egentligen inte *vill*, men eftersom man har bestämt sig, vid en tidigare tidpunkt för att göra det så gör man det ändå; alternativt har man omprövat sin ståndpunkt, måhända i ljuset av ny information, omständigheter, värderingar eller för att man helt enkelt inte ”känner för det” eller *vill*, göra det längre, och vägrar att genomföra vad man har föresatt sig och därmed *väljer* på nytt. Man kan till exempel vid tidpunkt T1 tacka ”ja” till att gå på ett kalas eller att hålla ett föredrag vid tidpunkt T2, vilket i beslutsögonblicket verkar vara en bra idé och någonting som man *vill* göra, men ju närmare man kommer tidpunkt T2 desto mindre *vill* man genomföra vad man har bestämt sig för. Man *vill* inte göra det ena eller det andra

---

<sup>380</sup> Kierkegaard, s. 46, 1954

men väljer ändå att göra det; kanske för att man är rädd för konsekvenserna om man inte gör vad man har föresatt sig att göra, för att man *vill* vara, eller ser sig själv som, en *person* som håller löften eller som gör vad man har förpliktigt sig att göra, eller för att det man utför vid tidpunkt T2 är medel för någonting annat som man ser som betydelsefullt på lång sikt. Dock kan man alltid *välja* att strunta i vad man i T1 ville och sade att man skulle göra i T2; och ta konsekvenserna. Beslutsprocessen lever tills valet är gjort och handlingen utförs. Pufendorf skildrar någonting liknande:

Normalt definieras förpliktelse som ett rättsligt band, som binder oss vid tvånget att utföra något. Man kan således säga att förpliktelsen så att säga tyglar vår frihet på så sätt att viljan visserligen i själva verket kan vilja det motsatta men icke desto mindre genom förpliktelsen känner sig genomsyrad av en invärtes förnimmelse, som tvingar den att inse att en handling inte är riktig, om den inte följer den föreskrivna normen.<sup>381</sup>

Man kan av ovanstående inse att man också i Pufendorfs föreställningsvärld kan göra sådant som man inte *vill*. Med utgångspunkt i ett par definitioner av val kommer diskussionen nedan att handla om beslutsamhet, så kallade ”resolute choices”<sup>382</sup>, frågan om huruvida man moralfilosofiskt rör sig på säkrare mark om man utgår ifrån *valet* snarare än *viljan* men också frågan om viljan och valet kan sägas höra ihop. Den existentialistiska aspekten av *valet* kommer också att beröras, bland annat med utgångspunkt i viljeyttringars subjektivt-objektiva egenskaper som har nämnts i en av definitionerna ovan.

---

<sup>381</sup> Pufendorf, s. 55, 2001

<sup>382</sup> Se till exempel McClennen, Edward, *Rationality and Dynamic choice*, 1990

### 5.3.1 Definitioner

Det är nog allmänt bekant att man i sin vardag inte så sällan gör sådant som man faktiskt inte *vill*, framför allt inte om man börjar att fundera över sådant såsom till exempel deltagande i tröstlöst tråkiga middagar eller möten för den delen, vilket inte riktigt överensstämmer med bilden av människan såsom koherent och att det hon *vill* återspeglas i vad hon *gör*; kroppen deltar i middagen men själv sitter man hemma och läser i badkaret. I något hänseende skulle man kunna säga att människan faktiskt gör vad hon vill, men då har själva definitionen av vilja, såsom en strävan att förverkliga något, att något skall bli fallet, börjat att naggas i kanten och de tre "hufvudmomenten" ovan reducerats till en av sina tre beståndsdelar – utförandet. Vad människor gör är sin sak, varför de gör det en helt annan; det ena kan man veta, det andra icke (åtminstone inte säkert). Men när människan genom sin subjektivt-objektiva förmåga gör avtryck i världen genom sina handlingar, eller val, tycks detta som en långt mer stabil grund att stå på vid bedömningen av henne, hennes handlingar och karaktär, än vad hon vill, eller ville, och varför, då sistnämnda *faktiskt* kan skifta från sekund till sekund, medan en handling alltid, per definition, görs eller har utförts.

Definitionerna av "val" skildrar bland annat hur valet kan gå till – "utan överläggning, godtyckligt [...] eller föregås af överläggning och stundom [...] val mellan olika motiv,"<sup>383</sup>

---

<sup>383</sup> v. "val", *Nordisk Familjebok*, 1921; "Val. 1. Psyk., handling, hvarigenom man bestämmer sig för någondera af två eller flera möjliga bestämningsgrunder. Valet kan ske utan överläggning, godtyckligt, efter det vid tillfället starkaste motivet; eller det kan föregås af överläggning och

vilket både påminner om vad som har avhandlats i de föregående kapitlen avseende hur den autonoma personen skulle kunna eller kan bete sig, och delvis om viljedefinitionerna ovan – det vill säga i det första fallet om första och andra ordningens preferenser och i det senare om vilja eller *välja* att vilja, såsom Frankfurt skildrade det. Man kan dock undra på vilket sätt motivet är viktigt; någon dog, blev skadad eller glad, räddad till livet – oberoende av motivet till handlingarna som ledde fram till dessa resultat. Moraliskt sett skulle det kunna betraktas som egentligen ointressant *varför* någon till exempel vill hjälpa till när en person ligger medvetslös på gatan; huvudsaken är att det *görs*. En annan intressant aspekt handlar om att välja utan att veta varför man väljer det ena eller det andra, vilket verkar fullt rimligt. Förklaringen till varför människor kan handla mot bättre vetande – ”den rätta personliga värmen”<sup>384</sup> saknas –

---

stundom innebära val mellan olika motiv, hvarefter då valet mellan de olika föremålen eller handlingarna blir endast en tillämpning. I båda fallen innebär valet ett värderande, äfven om detta i förra fallet ej tar formen af ett bestämdt värdeomdöme. Man väljer något som det bland de olika möjligheterna värdefullaste. Valet kan aldrig vara blindt i den bemärkelsen, att man vore alldeles omedveten om de olika valbara möjligheterna; det sätt, hvarpå man därvid bestämde sig, förtjänade icke namnet val. Men väl kan man välja, utan att veta, hvarför man väljer det eller det. Då man säges välja ’mot bättre vetande’, innebär detta, att man bestämmer sig efter lägre motiv, ehuru man vet, att man bort bestämma sig efter högre. Från Sokrates’ regel, att ’den, som vet det rätta, gör det rätta’, finnas därför många undantag, ehuru kanske sällan eller aldrig hos honom själf. Sanningen i hans påstående ligger däri, att handlandet mot bättre vetande är möjligt, endast då vetandet genom sin abstrakthet saknar den rätta personliga värmen och intensiteten och därför såsom motiv blir svagt.”

<sup>384</sup> v. ”val”, *Nordisk Familjebok*, 1921

knyter an till vad som har sagts ovan om beslutsfattandets tre beståndsdelar – känsla, kognition och konation.

För att ytterligare belysa hur ”val” skiljer sig från ”vilja” och varför det kan tjäna som en mer stabil utgångspunkt för moraliska resonemang skulle man kunna vända sig till McClennen. Han utgår ifrån ”Fångens dilemma” som han kombinerar med en teori om rationella val;<sup>385</sup> bland annat Odysseus val att låta sig bindas vid masten och att stoppa vaxproppar i öronen på besättningen för att motstå sirenerernas sång nämns som ett exempel på hur vetenskapen om eller möjligheten att förutspå framtida preferensförändringar kan påverka de val man träffar i nuet; frågan är dock huruvida det är detta som *bildligt talat* avses eller krävs för så kallade ”resolute choices”. Om så, tycks det krävas god självkänedom, som är en del av de ideala psykologiska egenskaperna man både såsom autonom och såsom rationellt handlande varelse bör ha. McClennen tänker sig att det nutida ”självet” måste göra vissa antaganden om det framtida ”självet” och att utifrån den information som är tillgänglig försöka att nå en kompromiss mellan de båda. För att vara säker på detta anpassar det nutida ”självet” sina val i ljuset av vad det förväntar sig att det framtida ”självet” skulle anse om sitt eget val. Det framtida ”självet” måste ju leva med konsekvenserna av de val som det tidigare ”självet” har träffat men har ju samtidigt också sina egna preferenser, känslor, och kommer att välja utifrån dessa. Man kan visserligen (nästan) alltid ändra sig, till dess att man handlar, så om det framtida ”självet skulle vara missnöjt

---

<sup>385</sup> McClennen, F. Edward, ”Prisoner’s Dilemma and Resolute Choice”, s. 94-104, *Paradoxes of Rationality and Cooperation*, 1985

med de val som har träffats tidigare av det dåtida ”självet, vilket kanske inte heller är så osannolikt, kan det välja på nytt. Dessa tankar avseende rationella val påminner om Poppers diskussion om skillnaden mellan utopisk ingenjörskonst och det som han kallar ”piecemeal engineering” och han beskriver den utopiska metoden som följer:

Any rational action must have a certain aim. It is rational in the same degree as it pursues its aim consciously and consistently, and as it determines its means according to this end. To *choose* the end is therefore the first thing we have to do if we wish to act rationally; and we must be careful to determine our real or *ultimate* ends, from which we must distinguish clearly those intermediate or partial ends which actually are only means, or steps on the way, to the ultimate end. If we neglect this distinction, then we must also neglect to ask whether these partial ends are likely to promote the ultimate end, and accordingly, we must fail to act rationally.<sup>386</sup>

Såsom nämndes i det föregående kapitlet verkar inte människor reallt sett särdeles bra på att välja långsiktigt, att föreställa sig det där framtida ”självet” som kanske kommer att bli sjukt av någonting som man väljer idag, eller bli gammalt, eller finna ett nytt intresse eller utveckla en förmåga som det inte visste att det hade. En del av förklaringen till detta kanske också återfinns i något som Alf Riple nämner:

---

<sup>386</sup> Popper, K. R., *The Open Society and its Enemies*, 1989; (mina kursiveringar) Detta påminner om diskussionen om det ideala, om den ideala människan som både KA och PA utgår ifrån, om än på olika sätt och med olika resultat. Den utopiska staten och dess tillblivelse skulle kunna ses som ett relevant, och skrämmande, exempel på hur det kan gå till när människan försöker att realisera sina ideal, vilket även kan sägas ha bäring för moraliska ideal. För diskussionen ovan om rationella val kan citatet illustrera den ideala människyn som denna tycks utgå ifrån avseende människors kapacitet att vara rationella och beslutsamma, att stå fast vid sina val över tid.



”Karl Popper [...] slog fast att det är omöjligt att förutspå vad vi kommer att ha för kunskap i framtiden. För om vi kunde det skulle ju denna kunskap höra till nutiden istället.”<sup>387</sup> Men om man tänker sig, vilket McClennen måhända också gör, att beslutsamheten (”resolute choice”) skulle kunna bottsna i en föreställning om vilken slags person man skulle vilja vara eller utvecklas till borde själva det övergripande framtida målet ge någon slags vägledning för hur man skall handla idag, vilka steg man anser sig behöva ta för att nå fram, även om man inte just nu *vill* ta dessa steg. Beslutsamheten skulle också kunna bottsna i de förpliktelser som man anser sig ha, eller inte ha, gentemot andra över tid.

I sin bok om rationalitet och val är McClennen föredömligt tydlig med vilka hans utgångspunkter är<sup>388</sup> och vilka möjligheter som gives genom tanken på ”resolute choices”:

---

<sup>387</sup> Riple, Alf, s. 19, *Lögn, förbannad lögn och prognoser*, 2013; boken behandlar ”behavioural finance” – ”hur verkliga människor fattar finansiella beslut”, s. 13.

<sup>388</sup> McClennen, Edward F., *Rationality and Dynamic Choice: Foundational explorations*, 1990; ”The two principles in question, together with their implications, are subject to both a descriptive and a normative interpretation. That is, they can be taken as descriptive of the preference and choice behavior of actual agents, or as prescriptive – as specifying conditions that should be satisfied by any agent. On the usual account, the sense of ’should’ to which appeal is made in such a case is nonmoral: The notion is not that agents have a moral obligation to satisfy such conditions, hut simply that these conditions can be understood as constitutive of ideally rational behavior and, hence, as setting normative standards by appeal to which the agent’s choice behavior can be criticized”, s. 2-3, samt, för den intresserade läsare, även fotnot 4 i kapitel 1, ”Given its importance, it is remarkable how little useful literature there is on the distinction between foundationalist and coherentist approaches to the justification of normative principles. Concerning the distinction in the

Consideration of the possibility of resolute choice also puts one in mind of the deeper presuppositions of the modern theory of rationality. One concerns how the choice behavior of one's own future self is to be conceptualized. In the account given by the modern theory, the behavior of the future self sets a problem for the present self, since the present self must reckon with the fact that the final outcome is not simply a function of how it chooses but also how its own future self chooses, where that future self is presumed to make that choice from its own independently defined perspective.<sup>389</sup>

Han beskriver sedan bland annat hur beslutsamheten, hur man i varje nod, eller punkt (i spelet) skall välja, kan se ut:

[...] to characterize the agent in question as having acted in a *resolute* manner. That is, in each case the agent can be interpreted as resolving to act in accordance with a particular plan and then subsequently in-

---

context of the justification of moral principles, Rawls (1951) appears to defend a foundationalist approach, but the argument to be found there is adapted and put to use in Rawls (1971, Sec. 87) in support of what seems clearly to be a coherentist position. [...]”.

<sup>389</sup> McClennen, s. 15, 1990; han fortsätter ” In this respect, the presuppositions of the modern theory in the case of the isolated decision maker choosing against nature simply reflect presuppositions that are central to the modern theory of interdependent, interactive situations involving more than one agent – the type of situation addressed by game theory. To take the simplest example, the normative model of the sophisticated chooser, which I propose to reject, has as its interpersonal counterpart a model in which two players are to make choices in sequence. On the usual account, the player who chooses first should determine the preference-maximizing responses of the second player to each of the possible moves that he, the first player, could make, and then choose a course of action with maximum expected return, given a maximizing response by the second player.”; en tanke avseende interpersonalitet och beslutsamhet är ju, vilket kanske McClennen också avser, att man på något sätt har en relation mellan flera av sina själv – framtida, nutida, dåtida – vilket gör att spelet klarar sig med endast en spelare.

tionally choosing to act on that resolve, that is subsequently choosing with a view to implementing the plan originally adopted.<sup>390</sup>

Valets fördelar som (moral)filosofisk utgångspunkt framför viljan består, kanske inte i första hand, i att man på något sätt definierar sig själv, gentemot sig själv, sina framtida själv, såväl som andra, utan fastmer i att valet alltid är, faktiskt observerbart, om man tänker sig det som en handling, och fritt i så måtto att det åtminstone, normalt sett, finns minst två alternativ, oavsett om dessa är bra eller dåliga, antingen eller, vilket återspeglas i själva begreppsdefinitionen; detta verkar vara en mer stabil grund att utgå ifrån i diskussionen. I ljuset av detta verkar Frankfurts idé ovan om att ”välja att vilja” verkar synnerligen konstig – om viljan bland annat utgörs av fluktuerande känslor, preferenser, motiv, kan man då verkligen hävda att man kan *välja* hur man, eller att man, skall känna, vad man skall önska?<sup>391</sup>

## 5.4 Sammanfattning och diskussion

Det finns goda skäl för en moralteori, så även för Kant, vilket han till viss del gör, att utgå från (det fria) *valet* snarare än (den fria) *viljan*. Just möjligheten att *välja* att handla annorlunda eller att underlåta att göra det, vilket också är ett val, är vad som betonas för att man skall anse att någon är ansvarig för vad vederbörande gör eller har gjort. Män-

---

<sup>390</sup> Ibid., s. 157, 1990

<sup>391</sup> Man skulle i och för sig kunna tänka sig exempel på människor som har bestämt sig för att *välja* att vilja, känna eller att tro; frågan är väl om detta skulle räknas som en viljeakt eller genuin känsla eller gudstro för den delen.

niskan kan, såsom tidigare har nämnts, ses som upphovsman till sina handlingar då hon själv frivilligt *utför dem*.<sup>392</sup> Kanske utgör också det en människa väljer att göra en bättre bedömningsgrund för vilken sorts person hon är eller strävar efter att vara. Den existencialistiska tanken att människan manifesterar sig själv, den hon är, genom sina handlingar, varigenom hon inte enbart utgörs av ”essens” – känslor, önskningar tankar – utan också av ”existens” – handlingar som man är ansvarig för, påminner om viljans subjektivt-objektiva gränsgångaregenskaper som har nämnts ovan. Det påminner också om det *möjligheternas spelrum* som autonomi skulle kunna definieras som. Detta möjligheternas spelrum ger också utrymme åt att trotsa alla de värderingar som man säger sig stå för, de kort- och långsiktiga planer man har, den person man strävar efter att vara, men också normerna i det omgivande samhället, ”lokalmoralen”; just för att bevisa sin autonomi.

Det finns dock ytterligare, minst ett, bekymmer med betoningen av den goda eller fria viljan, som inte har att göra med viljans vankelmod, vilket handlar om att man på något sätt moraliskt sett skulle kunna bedömas utifrån vad som händer i ens huvud, vad man tänker, känner eller *vill*. Man kan *vilja* eller önska aldrig så onda ting, men är det rimligt att ställa människor till svars för vad de har i huvudet om detta aldrig omsätts i praktisk handling? Tanken att man skulle kunna (be)döma någon utifrån vad som händer i vederbörandes huvud har, efter reformationen i synnerhet, bland annat förklarats med att om man kan tänka något så

---

<sup>392</sup> Pufendorf, s. 46, 2001 (min kursivering)

är det lätt hänt att man också gör det; således: om man inte tänker, vill, ”onda” ting minskar sannolikheten för att dessa utförs medan ”goda” tankar, god vilja, leder till goda handlingar. Häri ligger en tro eller övertygelse om ett kausalt samband mellan tanke och handling som hypotetiskt är möjligt men som det ännu så länge saknas entydig evidens för; Daniel M. Wegner skriver:

Cognitive, social and neuropsychological studies of apparent mental causation suggest that experiences of conscious will frequently depart from actual causal processes and so might not reflect direct perceptions of conscious thought causing action.<sup>393</sup>

Wegner utvecklar denna tanke i sin artikel då han fortsätter och småningom avslutar densamma:

What if our minds keep showing us the same set of appearances, leading to an impression of conscious will [...] but never revealing to us how our actions are actually caused? One way this could happen is if both the thought about action and the action itself are caused by unperceived forces of mind: you think of doing X and then do X – not because conscious thinking causes doing, but because other mental processes (that are not consciously perceived) cause both the thinking and the doing. [...] Perhaps we experience conscious will when we infer that our thoughts cause our actions, although we can't really know that this is the causal path. [...] We should be surprised [...] if cognitive creatures with our demonstratively fallible self-insight were capable of perceiving the deepest mechanisms of our own minds. The experience of conscious will is a marvelous trick of the mind, one that yields useful intuitions about our authorship – but it is not the foundation for an explanatory system that stands outside the paths of deterministic causation.<sup>394</sup>

---

<sup>393</sup> Wegner, Daniel M., s. 65, ”The mind’s best trick: how we experience conscious will”, *Trends in Cognitive Sciences*, Vol. 7 No 2, 2003

<sup>394</sup> *Ibid.*; samt s. 68

Ovanstående illustrerar förtjänstfullt att den *ideala* syn på människan som framförallt PA, och, beroende på tolkning, delvis även KA, försanthåller avseende hennes *faktiska* kapaciteter – bland annat hennes förmåga till introspektion, autenticitet och sant *egna* handlingar – inte är oproblematisk.

För att människor skall välja att handla duger inte bara rationella överväganden utan det måste, såsom framgått ovan, även ingå vissa känslomässiga komponenter, men hur denna beslutsprocess exakt går till vet man ännu inte med säkerhet. Det finns således många svar på frågan varför människor handlar: av lust, för att uppnå något annat, av pliktkänsla. Men oberoende av vilka skäl, känslobaserat, eftertänksamt eller ekonomiskt, människor väljer att handla, utgörs det viktiga av att handlingen, som oaktat allt som föregår den, ändå kommer till stånd. Det ”resoluta” valet, beslutsamheten, kan tjäna som ett bra exempel på skillnaden mellan val och vilja; man håller fast vid vad man har föresatt sig att göra oberoende av om man *vill* göra det i själva handlingsögonblicket. Dock kan man alltid, såsom nämnts ovan, ändra sig och *välja* att strunta i vad man i T1 ville och sade att man skulle göra i T2 och ta konsekvenserna.

Den föränderliga människan kanske inte *realt* sätt har så god förmåga till autonomi, kanske inte heller så god självkänedom att hon vet vad som får henne att göra det ena eller det andra. Men om man tillåter sig en mindre koherent människosyn är det inte så svårt att acceptera att människans handlingar, snarare än hennes ombytliga, och till dels

okända, psyke kan tjäna som den moralfilosofiska diskussionens utgångspunkt. Att vara snäll, vänlig, hjälpsam, trots yttre omständigheter, att man inte känner för det eller gillar någon, illustrerar just valets koppling till moralen – vad man väljer att göra eller vilken person man väljer att vara – i det att moral, såsom sedvänjor, rör sig om handlingar inte om känslor, lust eller vilja. Möjligen är det, såsom existenti-  
alisterna hävdar, i handlingen som ens ”sanna”, autentiska själv återfinns.

Avslutningsvis kan det vara värt att återvända till den hyperautonoma personen som tidigare har skildrats i det föreliggande arbetet, som inte låter sig inlemmas i eller styras av vissa sedvänjor, som moral till stor del skulle kunna sägas utgöras av, utan *väljer* att stå helt fri och göra just vad vederbörande själv har föresatt sig att göra oberoende av alla andra. Om människan väljer sina moraliska principer, oberoende, så långt detta är möjligt, av sin omgivning, av yttre omständigheter, kan hon sannolikt räkna med den sociala kostnad som kan finnas förbunden med att vara sig ”själv”. Denna person skulle kunna tjäna som ett exempel på någon som, för sin egen del, har besvarat frågan om hur man bör leva och håller fast vid detta oberoende av social kontext eller ”lokalmoral”, vilket ibland kan vara ett obekvämt beslut.

För den hyperautonoma, ”rigida” och formalistiska, med ett annat ord, egensinniga människan finns det, till skillnad från de flesta *realt* sett, hopp på autonomifronten, vilket kommer att diskuteras och motiveras i avslutningskapitlet.

## 6. Ansvar och autonomi

*Denn was ist Freiheit! Dass man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat.*<sup>395</sup>

FRIEDRICH NIETZSCHE

### 6.1 Inledning

Detta kapitel kommer inte att ägnas åt att försöka att fastställa hur intentionalitet fungerar, om viljan kan vara fri eller huruvida det finns en kausal kedja mellan intentioner, handlingar och konsekvenser – ibland tycks det finnas, ibland inte; Wittgenstein berör frågan och formulerar sig som följer: ”The freedom of the will consists in the fact that future actions cannot be known now. We could only know them if causality were an *inner* necessity, like that of logical deduction.”<sup>396</sup>

Man kan avseende människors autonomi, inom PA-diskursen, starta i ansvarsutkrävandet och därigenom indikera att man ser personer som autonoma. Denna tanke är intressant och skulle kunna sägas utgöra utgångspunkten för det följande. Förbindelsen mellan ansvar och autonomi inom KA respektive PA är dock tämligen olika till sin natur,

---

<sup>395</sup> Nietzsche, Friedrich, *Werke*, Taschen-Ausgabe, Bd 10; *Der Wille zur Macht; Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*; ”Streifzüge eines Unzeitgemässen”, § 38, 1919, fritt översatt: ”Så vad är frihet! Att man är villig att ta ansvar för sig själv.”

<sup>396</sup> Wittgenstein, s. 109, 5.1362, 1922



då KA handlar om ett framåtblickande ansvar och PA om ett bakåtblickande ansvar, då sistnämnda tager sin utgångspunkt i konsekvenserna – fullbordat faktum. En fråga som i detta sammanhang skall behandlas är huruvida man, när en handling har utförts, skulle kunna ställas till svars enbart för själva handlingen; oberoende av varför denna kom till stånd, av vilka skäl, även om man inom juridiken såväl som inom moralen tillmäter uppsåt eller intention betydelse för det straff som eventuellt kommer att utdömas för konsekvenserna av handlingen. Livet levs i något hänseende framlänges men analyseras, begripliggörs eller efterrationaliseras oftast baklänges.

Frivillighetsaspekten av människans handlingar har, såsom nämnts tidigare, betydelse på så vis att *frivilligheten* gör det möjligt att hålla henne *ansvarig* för de handlingar hon utför. Det som människan har kontroll över – vad hon underlåter eller väljer att göra – är det som är relevant; resultatet av en handling har man normalt sett inte full kontroll över, även om vissa konsekvenser är mer eller mindre förutsebara. Kant menar att det är möjligt för den med förstånd utrustade människan att utveckla de gåvor som hon har givits och understryker vad som ligger inom det möjligas gräns för människan *om hon vill*. Människan är tillika förpliktigad gentemot sig själv att odla sina medfödda förmågor. Men både okunnighet och ofrivillighet kan dock kopplas till ansvar – det vill säga huruvida man har *valt* att vara eller förbli okunnig. För Kants vidkommande önskar den förnuftiga varelsen ”med nödvändighet” att utveckla sina förmögenheter och därmed också att *välja* huruvida man förblir okunnig, känslo- eller impulsstyrd. Pufendorf å

sin sida noterar, såsom tidigare har beskrivits, att det är möjligt för människan att inse vad hon skall göra utan att hon själv har förstått varför och att hon, denna insikt förutan, ändå har möjlighet att bete sig (moraliskt) adekvat i sin sociala kontext. Men det som moraliskt sett borde ses som betydelsefullt är att en handling *har* utförts, inte *varför*.

Om man utgår ifrån Kants resonemang skulle frågan avseende (moraliskt) ansvar, vilket är den ena frågan som detta kapitel kommer att ägnas åt, kunna formuleras som följer: vad kan man rimligen, såväl hypotetiskt som faktiskt, ha ansvar för – det vill säga i någon mån påverka? Intentionerna, handlingarna, konsekvenserna? Svaret på denna fråga borde vara handlingarna. För Kants vidkommande betonas intentionen, utifrån vilken man handlar, men det handlar likväl om ett framåtsyftande ansvar, vilket kommer att förklaras och motiveras. Den andra frågan som här kommer att diskuteras lyder: ökar en persons ansvar om vederbörande har mer kunskap, alternativt: skall en okunnig människa anses ha mindre ansvar? Enligt vissa empiriska undersökningar<sup>397</sup> tycker människor att så är fallet eller deras moraliska intuitioner ger uttryck åt denna uppfattning.

---

<sup>397</sup>Gray, Kurt och Schein, Chelsea, "Two Minds Vs. Two Philosophies: Mind Perception Defines Morality and Dissolves the Debate Between Deontology and Utilitarianism", *Review of Philosophy and Psychology*, vol.3, nr. 3, (2012):405–423

## 6.2 Ansvar – definitioner

Begreppet ”ansvar” är, oberoende av, åtminstone rätt många europeiska, språk, relativt självförklarande – man svarar gentemot någon, inklusive sig själv, och begreppet skulle därmed kunna sägas vara relationsbundet. Man skall kunna svara för sina göranden och låtanden eller förutsätts åtminstone kunna göra det. I den sociala väv som de flesta människor *faktiskt* är invävda i kommer på något sett ansvaret på köpet; vissa typer av yrken eller uppdrag kan också generera en viss typ av (avgränsat) ansvar, vilket tydliggör den relationella komponenten; vad man *bör* eller till och med *skall* göra. Det finns ett framåtblickande ansvar, som måhända inte bara personer som har åtagit sig vissa ansvarsuppdrag utan också Kant skulle kunna sägas företräda, och ett bakåtblickande ansvar som utgår ifrån konsekvenser, att någonting, som man kan ställas till svars för, har hänt, vilket den *personliga autonomidiskussionen* ger exempel på, om än oavsiktligt. Ansvar kan också, mer generellt,<sup>398</sup> ses som knutet till kausalitet, kapaciteter och tillräknelighet. Ansvar tycks kunna tillskrivas någon av andra utifrån en viss norm, lag eller annat. I NE:s artikel om ansvar<sup>399</sup> ges bland annat exempel på att intentionen eller av-

---

<sup>398</sup> v. ”ansvar”, *Bonniers svenska ordbok*, 2010; ”Ansvar skyldighet att stå till svars, skyldighet att ta t.ex. de rättsliga el. ekonomiska följderna av ngt; straff (påföljd); uppsikt o. kontroll (med el. utan egen arbetsinsats); [...]”

<sup>399</sup> v. ”ansvar”, 1990, NE; ”ansvar, moralfilosofiskt, juridiskt och statsvetenskapligt begrepp. Inom moralfilosofin är begreppet relaterat till determinism och viljefrihet och har varit föremål för diskussion från Aristoteles till våra dagar. [...] Inom juridik och statsvetenskap avses med ansvar de rättsliga eller politiska konsekvenserna av handling eller underlåtenhet. Inom stats- och civilrätten används termen i mer precis och

saknaden av densamma, det som föregår handlingen, den eventuella viljefriheten, kan vara av betydelse för om någon skall ses såsom ansvarig eller ej, men också hur svårt det kan vara att fastställa om en handling har kommit till av fri vilja eller av inre eller yttre tvång. Susan Wolf skriver:

[...] we find ourselves wondering whether we should hold a particular person responsible for a particular act. Sometimes the question [...] seems to demand an answer prior to a question of whether she *is*, in fact, responsible for it. But, in other cases there seems to be no prior question to be asked – all the facts are in, so to speak, concerning what the person did and what circumstances and psychological events led to her doing it – and all that is left for us, apparently, is the choice of whether, in light of these facts, we want to hold her accountable.<sup>400</sup>

Det kan vara lämpligt att återvända till ett exempel på hur den *personliga autonomi*, i det föreliggande arbetet, tidigare har skildrats:

[...] autonomous agents are self-governing agents. Most of us want to be autonomous because we want to be *accountable* for what we do, and because it seems that if we are not the ones calling the shots, then we cannot be *accountable*. [...] the value of autonomy is tied to the value of self-integration. [...] What conditions must be satisfied in order to ensure that we govern ourselves when we act? [...] In short, every agent has an authority over herself that is grounded [...] in the simple fact that she alone can initiate her actions.<sup>401</sup>

Sammanblandningen av psykologiska och normativa utgångspunkter för PA gör begreppet förment deskriptivt, då

---

snäv innebörd för att beskriva personliga eller ekonomiska påföljder, t.ex. frihetsstraff eller skadestånd [...].”

<sup>400</sup> Wolf, Susan, s. 15-16, *Freedom Within Reason*, 1990, Oxford University Press

<sup>401</sup> v. ”Personal autonomy”, 2002, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; mina kursiveringar.

man inte vet om man har att skaffa med värderingar, förklaringar eller beskrivningar; det är dock en *ideal* syn på människan som gömmer sig bakom de *reala* påståendena om vad hon *faktiskt* vill. Det är, som angivits tidigare, också problematiskt att den *personliga autonomin* kopplas till handlingar – att man har kontroll över *sina* handlingar, att handlingarna står i överensstämmelse med *ens* intentioner. Såsom också har konstaterats kan man i teorin sägas ha kännedom om sina intentioner och detta kan i praktiken ibland vara fallet men verkar, med tanke på vad den empiriska forskningen ger vid handen avseende människan, tämligen osannolikt; man kan (ännu) inte riktigt veta vad som rör sig i huvudet på någon. Normativa skäl för handling är inte desamma som psykologiska.

Frågan om ansvarets betydelse för autonomin skulle kunna förena den kantianska (KA) och den personliga (PA), fast av helt olika skäl; KA har att skaffa med moraliskt ansvar men inom PA behövs förmodligen ansvaret för att kunna motivera varför det är viktigt att ens handlingar är just *ens egna*, det vill säga ytterst vem som skall anses ha utfört handlingen och därmed bära ett eventuellt (bakåtblickande) ansvar, annars blir det obegripligt. För att betrakta någon som autonom behöver sannolikt PA göra även detta tysta antagande. PA lånar vissa element från KA utan att för den skull inse det problematiska med detta. Såsom psykologiskt begrepp, behöver PA inte alls kopplas till moralen eller för den delen ansvar, men det kan vara svårt att försvara positionen att PA, såsom förmåga, är betydelsefull eller autonomins värde inom PA ansvaret förutan. Varför det är viktigt att ens handlingar är ens egna blir, såsom tidigare har av-

handlats, svårt att förklara om inte ansvarigheten för handlingarna finns med i ekvationen. PA kan också betraktas som ett självförverkligandeprojekt, i vilket ansvaret har en plats, på så vis att man ansvarar inför sig själv att utvecklas till det man har potential att bli. Detta är dock väsensskilt från det ansvar som man kan tänkas ha gentemot sin nästa.

Både KA och PA har således med ansvar att skaffa; för KA:s del ”äger” man så att säga sin intention och sin handling, för PA:s del utgör handlingens ursprung utgångspunkten för ansvarsutkrävandet – vem som utförde handlingen, om den var autentisk, ens *egen*, och varför den utfördes. Man kan vara tyst eller passiv, man kan handla av tvång eller reflexartat, men det spelar egentligen inte så stor roll i teorin, då man här kan bestämma sig för villkoren, vilket det dock gör i praktiken eftersom man oftast tillmäter omständigheter kring handlingar betydelse för fördömanden eller ansvarsbefrielse och då man söker kausala samband, frågar sig varför och vad som hände. Susan Wolf ger prov på denna strävan att finna förklaringar till varför människor beter sig som de gör, vad som ligger till grund för deras handlingar, vilket delvis har att göra med frågan om huruvida hon skall anses vara ansvarig<sup>402</sup>. Men detta kan leda till att man, såsom tidigare har nämnts, måhända söker efter en kausalitet som man ännu inte har fullständig kunskap om. Man löper risk att hamna i en ändlös diskussion om vad en människa är, hur autentisk hon är, men som Wolf påpekar kan det vara så att de förklaringar man har kommit med har nått vägs ände – tänk om det inte finns

---

<sup>402</sup> Wolf, s. 12-13, 1990

någon (rimlig) förklaring till människors handlingar; de ”bara” handlar. Här går det också att ifrågasätta varför PA-förespråkarna menar att de handlingar som är mer genomtänkta, som görs utifrån andra ordningens preferenser eller vilja (vad man har valt att vilja), skall anses vara mer autentiska eller ens egna. Ty om ens handlingar och val ”utgör ett fritt utflöde av det slags person”<sup>403</sup> man är, av ens karaktär och värderingar, så borde ju alla handlingar, i normalfallet, oberoende av hur de har kommit till eller om de går att förklara kunna ses som en del av det där utflödet; av ens *persona(e)*.

### 6.3 Ansvar och människosyn

Synen på ansvar skulle i något hänseende kunna sägas vara avhängig av vilken syn på människan man har; om man föreställer sig en ideal person, en mer realistiskt präglad eller en kombination av dessa båda. I vissa kontexter är utgångspunkten för det reala ansvarsutkrävandet en (tyst) idealbild<sup>404</sup> av människan. Bland annat tycks en ideal förnufts-varelse prägla lagstiftningen – hon ses som rationell, tillräknelig, konsekvent för att hon skall kunna ställas till svars vid till exempel en domstol eller för att anses ha rätt att själv bestämma vilken typ av vård hon skall underkasta sig, vilket påminner om PA:s villkorade rätt till självbestämmande utifrån om de kognitiva kapaciteterna anses föreligga – *de jure*-autonomin. Ansvarsfrihet eller en inskränkning av

---

<sup>403</sup> Tännsjö, s. 21, 1995

<sup>404</sup> Denna idealbild behövs; lagstiftning eller moral utgår oftast inte ifrån hur människan *faktiskt* beter sig utan hur hon *skulle kunna* eller *bör* bete sig. Mer om idealen i avslutningskapitlet.

rätten till självbestämmande kan motiveras om det är fråga om till exempel olyckshändelser, uppenbara misstag eller otillräknelighet.

Tanken ovan, att man *skulle kunna* ha kännedom om, påverka och förändra sina intentioner, bottnar i vad människan *idealt* sett *skulle kunna* göra, vilket i sin tur tycks prägla synen på vad man *faktiskt* ställs till ansvar för, som ju är någonting *realt*. Men det är skillnad mellan vad som går att tänka sig – *skulle ha* – och vad som *faktiskt* är möjligt. Man tänker sig emellertid både inom KA och PA att människan skulle kunna bilda sig en uppfattning om vad hon ställs inför, att till viss del förutse hur hon skall agera och vad hennes handlingar kan resultera i; dock är hennes handlingar inte alltid förutsägbara eller hennes begagnande av de förmågor hon besitter någonting konstant.

#### 6.4 Vari består ansvaret?

Människan ställs i den sociokulturella kontexten till svars för sina intentioner, eller avsaknaden av desamma, sina handlingar, eller underlåtelser, och konsekvenserna av handlingarna, eller underlåtelserna. Om de avsedda konsekvenserna uteblir, vilket ju ibland är fallet, döms (eller beröms) man inte på samma sätt som om de vore ett faktum. Inom juridiken vägs såväl intention, eller uppsåt, handling och konsekvenser av handlingen in i bedömningen vid domslut eller strafförelägganden. Kanske skulle man kunna säga att det fungerar ungefär likartat i moraliskt, eller sedvannerättsligt, hänseende – man har de bästa, eller sämsta, intentioner då man gör något som kan leda till vissa, möjligen för-



utsebara, konsekvenser; i efterhand vägs, på samma sätt som vid en rättegång, ens förklaring till det man ställs till svars för, själva handlingen, även om den i sig var aldrig så hemsk, eller god för den delen, samt också det som handlingen resulterade i samman, varefter ansvar utkrävs.

Det kan dock i detta sammanhang vara värt att nämna vad Gray och Schein konstaterar, i sin artikel som bland annat behandlar så kallade ”trolley-problems”, avseende människors syn på handlingar respektive konsekvenser:

People do not separate acts from consequences (as deontology advocates), nor do they separate consequences from the agents who perform them (as utilitarianism advocates). This link between deontology and utilitarianism suggests that research in moral cognition goes off track when focusing primarily on moral dilemmas that pit the two theories against each other. [...] Research finds that people pass judgment on seemingly inconsequential choices, and will ignore consequential factors in identifying, blaming and punishing moral agents. The moral dyad prompts people to care simultaneously about acts and agents, pain and patients, suggesting that – psychologically – people rely on elements of both deontological and utilitarian accounts.<sup>405</sup>

Med utgångspunkt i ovanstående verkar det som om man i praktiken tycks betrakta ”intention – handling – konsekvens” som en helhet, en handling, vilket kanske domstolarnas arbets sätt ger uttryck åt då hela skeendet vägs samman.<sup>406</sup> I vardagslivets mellanmänskliga praktik tycks det fungera likartat, medan man i *teorin* är fri att välja var man anser att ansvaret skall placeras. Realistiskt sett finns det i ovanstående många felvariabler – avseende intentionerna,

---

<sup>405</sup> Gray, Kurt och Schein, Chelsea, s. 406 samt s. 417

<sup>406</sup> Ansvaret snarast tycks snarast vara knutet till *personen* som utfört handlingen.

till exempel lögn, brist på självkänedom eller motivation, och avseende konsekvenserna efterrationalisering, kognitiva och emotionella brister – att det blir svårt att se relevansen. Det som *faktiskt* återstår när allt annat har kokats bort är handlingen. Man skulle kunna opponera sig mot allt ovan; människors intentioner är ombytliga och till stor del okända, handlingar är just (bara) handlingar och konsekvenserna blir vad de blir, även om man gärna skulle vilja se någon sorts kausal kedja mellan de tre. Själva ansvarsutkrävandet borde kanske inte heller ligga i intentionen, vad man *ville* göra, utan i själva handlingen i sig, vad man *valde* att göra, (och de eventuella konsekvenserna) oberoende av om den gjordes av misstag, med onda eller goda intentioner, och oberoende av de eventuella efterrationaliseringar som människor tycks tendera att presentera.

I praktiken, likväl som hos Kant, sett verkar dock uppsåt ha betydelse. Å ena sidan kan intentionen ange varthän en handling syftade, visa på ens goda vilja, å andra sidan kan den tjäna som ett sätt att frånhända sig ansvar, såväl vid rättegångar som i vardagslivet. Om det inte finns något uppsåt, eller någon intention, tycks det inte heller finnas något ansvar; åtminstone inte ett lika stort ansvar. Men betoningen av intentionen eller uppsåt tillmäter människors kunskap om sig själva större tyngd, eller betydelse, än vad som är realistiskt att förvänta sig; *idealt* sett är det dock fullt möjligt. Man kan i teorin såväl som i praktiken hysa en god vilja, men detta betyder inte med nödvändighet att handlingen blir vare sig god eller vad man avsåg. Men såsom Arpaly formulerar det:

Morality is also about action assessment, and action assessment, as Kant pointed out, is to a large extent the assessment of the *will* behind the action. We get moral credits for being moved by duty, even though we do not choose to be moved by duty – we only choose to follow it.<sup>407</sup>

Men man kan tänka sig en *faktiskt* moralisk, eller för den delen laglydig, person, utan några intentioner, eller något uppsåt, som kan beskrivas just som sådan därför att vederbörande enkom följer seder och bruk, lag och ordning, gör sin plikt, genom att till exempel imitera beteendet hos andra eller genom att ha lärt sig hur man, enligt rådande sedvänjor, skall bete sig; detta beteende skulle förvisso kunna beskrivas såsom osjälvständigt, möjligen oansvarigt, men inte som vare sig olagligt eller omoraliskt. Som kontrast till denna osjälvständigt moraliska<sup>408</sup> person och för att ge utrymme åt en något annorlunda syn på vad som, bortsett från, eller som en del av, ansvaret, kan tänkas ligga i handlingen, kan det som Wittgenstein skriver vara värt att reflektera över:

The first thought in setting up an ethical law of the form 'thou shalt...' is: And what if I do not do it. But it is clear that ethics has nothing to do with punishment and reward in the ordinary sense. This question as to the consequences of an action must therefore be irrelevant. At least these *consequences* will not be events. For there must be something right in that formulation of the question. There must be some sort of ethical reward and ethical punishment, but this must lie in the *action itself*. (And this is clear also that the reward must be something acceptable, and the punishment something unacceptable.)<sup>409</sup>

---

<sup>407</sup> Arpaly, s. 108, 2006

<sup>408</sup> I bemärkelsen att vederbörande följer seder och bruk.

<sup>409</sup> Wittgenstein, s. 183, 6.422, 1922 (min kursivering: "*action itself*"). Denna tanke kan kontrasteras mot synen att normativa lagar i första hand upprätthålls, eller efterlevs, med hjälp av sanktioner; se till exempel

Ovanstående fångar kanske möjligheten att människan i handlingsögonblicket, i det att hon handlar, samtidigt skulle kunna veta med sig om hon har gjort någonting moraliskt sett bra eller inte; berömmet eller klandret ligger på så sätt inbäddat i själva handlingen. Måhända fångas också den inre hållning som den autonoma personen sägs besitta – hon vet när hon handlar moraliskt respektive klandervärt, om hon har hörsammat moraliteten – om hon har hållit fast vid den norm som hon har föreskrivit sig. Det kan vara intressant att notera att Pufendorf skildrar någonting liknande i sitt kapitel om människans naturliga jämlikhet och hennes begagnande av sin fria vilja: ”Det rena bruket av den fria viljan är det enda som människan kan betrakta som sitt eget, det enda som kan ge henne självrespekt eller självförakt.”<sup>410</sup>

Diskussionen ovan om ansvarets placering avseende intention – handling – konsekvens skulle, om man tillåter sig viss förenkling, kunna sammanfattas såsom följer:

---

dikussionen om ansvar hos Popper, 1989, kapitel 5, s. 73, särskilt fotnot 18, s. 239; ”A normative law is always enforced *by men* and their sanctions [...]”

<sup>410</sup> Pufendorf, s. 93, 2001; citatet föregås av reflektioner kring människors jämlikhet, som kan vara värda att också återge då de fångar en del av de (ideala) egenskaper som ävenledes den personliga autonomi tycks förutsätta hos människan: ”För övrigt har ett verkligt ädelmod alltid till följeslagare ett slags uppriktig ödmjukhet, som kommer till uttryck i att vi reflekterar över svagheten i vår egen natur och de felsteg, som som vi en gång varit i stånd att göra oss skyldiga till eller i framtiden kan komma att göra oss skyldiga till, felsteg som inte behöver vara mindre än de, som andra kan låta komma sig till last. Ett sådant synsätt leder till att vi inte förhåver oss på någon annans bekostnad utan istället besinnar, att andra har samma fria vilja som vi och kan använda den lika väl som vi.”, s. 93;

*Realt* sett är intentionen ibland okänd, handlingen känd, konsekvensen vid handlingsögonblicket okänd, dock vid en senare tidpunkt känd – var skall ansvaret läggas? Kanske i högre utsträckning på det man i viss mån kan iakttaga och kontrollera – handlingen. De förklaringar, efterrationaliseringar, de rationella skäl för handling som människor anger, är, som Gärdenfors har noterat, åtminstone till viss del, ”rena fantasier”.<sup>411</sup> Ansvarsutkrävande skulle *realt* sett inte behöva bygga på *hur* handlingen kom till, då denna parameter (sannolikt) är okänd för agenten även om den, såsom har skildrats ovan, ges utrymme, utan på *att* den har utförts. Således är det intressant att notera att människor *realt* sett tycks se ”intention-handling-konsekvens” som en helhet.<sup>412</sup>

*Idealt* sett, å andra sidan, är intentionen känd, handlingen kontrollerad och konsekvenserna förutsebara. Allt är möjligt. Man har möjlighet att konstruera hypotetiska exempel som inkluderar såväl intentioner, handlingar som konsekvenser, att laborera med tänkbara principer för handling, applicera dem på teorin och så vidare. Var ansvaret skall placeras mellan de tre delarna av en handling, främst på intentionen, på själva handlingen eller på konsekvenserna, eller lika mycket på alla tre, kan diskuteras; ansvaret kan beroende på vilka argument man vill anföra skjutas fram och tillbaka mellan dem.

---

<sup>411</sup> Gärdenfors, s. 83, 2005; det gamla rådet att inte bry sig om vad folk säger utan att istället titta på vad de gör skulle kunna vidarebefordras till experimentella filosofer, sociologer, psykologer, antropologer och andra beteendevetare.

<sup>412</sup> Se Gray och Schein ovan.

## 6.5 Ansvar och kunskap

Den andra frågan som inledningsvis ställdes har att göra med om ansvar kan anses växa med kunskap, i vid bemärkelse – insikter såväl som praktiska färdigheter kan räknas in. Har en person med större kunskap, inom ett visst område, mer ansvar – är ansvaret graderbart? I de fall när det till exempel handlar om ett uppdrag eller en viss yrkesroll är förmodligen svaret ”ja”; det är rimligt att anse att någon som åtar sig arbetet som till exempel livräddare vid en badplats har ett större ansvar för att undsätta någon i nöd av än någon av de övriga simkunniga badande. Inom juridiken är inte alltid okunnighet ett giltigt skäl för ansvars- eller straffrihet, då man bedöms ha förmåga att känna till lagarna, skulle ha kunnat skaffa sig kännedom om dem eller helt enkelt förutsätts känna till dem. Den okunniga anses i detta sammanhang normalt sett ha valt att inte veta, vilket inte heller för Kant (eller Pufendorf) är ett godtagbart skäl för att frånhända sig ansvar, då det ligger inom det möjligas gräns att skaffa sig kunskap. Denna kunskapsinhämtning skulle emellertid kunna ses som en del av vad personen, såsom PA-förespråkarna tänker sig vederbörande, *vill* och *kan*. Den personliga autonomin ses också som graderbar, människor besitter denna kapacitet i högre eller lägre utsträckning, varför det inte är orimligt att tänka sig att kravet på ansvar också ökar med graden av självkännedom, kritiskt tänkande och självständigt handlande.

För en lagstiftare, måhända också för en (moral)filosof, är utgångspunkten dock en *ideal* förnuftsvarelse som förutsätts *kunna* ta ansvar; bland undantagen från denna idealbild brukar barn under en viss ålder och vuxna människor som

lider av till exempel psykisk störning, vissa demenssjukdomar eller utvecklingsstörning återfinnas. De flesta ideala förnuftsvarerter har ögon, öron, förmåga till kritiskt tänkande, det finns en existentiell jämlikhet häri, vilket också sannolikt är lagstiftarnas utgångspunkt.

Man skulle dock *teoretiskt* eller *principiellt* kunna argumentera för motsatsen – att ansvaret inte ökar med kunskapen eller för den delen minskar med okunnighet. Ett möjligt argument mot att ansvaret ökar med kunskapen skulle kunna bestå i att detta dels ger uttryck åt att man har valt bort att utveckla alla sina förmågor, dels åt en ojämlikhetstanke – att man tycker sig veta bättre än någon annan eller att man besitter större kunskaper. Realt sett är detta inte så konstigt för så ser världen *faktiskt* ut, men idealt sett när man resonerar om hur människor bör leva brukar en liberal eller ideal jämlikhetstanke,<sup>413</sup> såsom nämndes ovan, finnas i botten. Denna jämlikhetstanke återfinns bland annat hos autonomiförespråkare då människan bedöms vara kapabel att själv fatta de beslut som angår henne även om hon resonerar aldrig så kortsiktigt eller ansvarslost (*faktiskt* eller i någon annans ögon).

---

<sup>413</sup> Huruvida denna jämlikhet skall ses som existentiell snarare än faktisk förändrar självklart argumentationen.

## 6.6 Avslutning med konklusion

*Ty då människan själv påverkas av så många böjelser är hon visserligen mäktig idén om ett rent praktiskt förnuft, men inte lika förmögen att göra denna idé konkret verksam i sitt leverne och sin vandel.<sup>414</sup>*

IMMANUEL KANT

För att människan skall kunna ställas till svars för vad hon gör, inom samhällsgemenskapen eller inför sig själv, tycks det krävas att hon har agerat med vett och (fri) vilja. Såsom förnuftsväsen ligger det inom det möjligas gräns att hon utvecklar de förmågor som hon har givits, lär känna sig själv och tar ansvar för sina beslut och handlingar. Moralitetens anspråk riktar sig, såsom Kant uttrycker det, till en varelse som inte kan göra sig kvitt sin sinnliga natur. Men det finns en dubbelhet hos honom – en både realistisk och ideal skildring av människan. Samtidigt är det dock, enligt Kant, ”högst förkastligt att härleda lagarna om det jag bör göra ur det som görs eller att vilja inskränka dem till detta”<sup>415</sup> Det

---

<sup>414</sup> Kant, s. 12, 1997; översättningen tycks inte helt överensstämma med originalet... ”[...] sondern giebt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze a priori, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da dieser, als selbst mit so viel Neigungen afficirt, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 389: 29-35, 1903

<sup>415</sup> Höffe, s. 201, 2004; ”Denn in Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von



är möjligt att samtidigt förespråka ett ideal, det man bör göra, och en insikt om att detta inte behöver reduceras till eller anpassas efter vad människor faktiskt gör, det som är realistiskt. Människan bör kanske inte heller försöka att leva upp till idealen; de mår sannolikt bäst av att vara just detta<sup>416</sup>.

Kanske har Nietzsche rätt i att frihet betyder är man är villig att ta ansvar för sig själv men såsom har nämnts tidigare kan man fråga sig om människor *faktiskt* vill vara fria, ansvariga, självständigt handlande, då det inte så sällan mer verkar vara läpparnas bekännelse att det är någonting ”gott” i att vara fri; emotionellt, realistiskt, tycks det mer sannolikt att människor inte vill vara fria då det finns en kostnad förbunden med både val och ansvar. Både frihet och kunskap kan, vilket har tydliggjorts ovan, sammanflätas med ansvar och därmed återaktualiseras frågan som framförallt skall ställas avseende PA – kan människan verkligen, såsom beskrivningarna tycks förutsätta, anses vilja vara fri, vilja veta och vilja besitta kunskap? Fjodor Dostojevskij skildrar i avsnittet om storinkvisitorn i *Bröderna Karamazov* hur kunskap och frihet, autonomi om man så vill, kan hindra människan från att vara lycklig:

För en människa som blivit fri, finns det inte något bekymmer som är större och plågsammare än detta att fortast möjligt finna någon att underkasta sig. Och det som människan då vill underkasta sig måste vara något som är helt tveklöst, så tveklöst att alla som en man genast kan gå med på att underkasta sig det. [...] Det är just detta behov av

---

demjenigen herznehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird.”, Aa, Kritik der reinen Vernunft, Bd III, s. 249:11-16, 1787

<sup>416</sup> Utopiska idealstater eller -samhällen ger evidens för hur det kan se ut när ideal realiseras; de flesta exempel förskräcker.

*gemenskap* i underkastelsen som är och har varit den väsentligaste plågan för människorna, både som enskilda individer och som helhet, alltsedan tidernas begynnelse. [...] och härvid tillgripa lögn och bedrägeri och helt avsiktligt föra människorna till död och förintelse och därtill dupera dem hela vägen, så att de liksom inte märker vart man för dem, för att dessa stackars blinda åtminstone medan de är på väg skall kunna få känna sig lyckliga.<sup>417</sup>

Moral såsom teori, handlar, som tidigare nämnts, om vad man bör göra och inte vad som faktiskt kan göras eller görs, men det går inte att förneka att människan, oberoende av teoretiska antaganden, oberoende av bilden av den ideala förnuftsvarlesen, hålls faktiskt ansvarig och att idealbilden delvis tycks krävas för detta ändamål. Visserligen kan det så kallade allmänna rättsmedvetandet, måhända också den allmänna sedvänjan, moralen, anse en lag, eller sedvänja, obsolet, vilket kan leda till förändringar, nytolkningar och småningom nya lagar, eller sedvänjor. Men själva tyngdpunkten för ansvarsutkrävandet borde kanske, moraliskt eller *teoretiskt*, i mindre utsträckning, än vad man måhända normalt sett gör, placeras i intentionen, vad man *ville* göra, eller för den delen i konsekvenserna, fastmer i större utsträckning i själva handlingen, vad man *valde* att göra.

---

<sup>417</sup> Dostojevskij, Fjodor. *Bröderna Karamazov*, Andra Delen, Femte boken *Pro et contra*, V, s. 281-282 och 290, 1986; kanske skulle avsnittets sensmoral kunna sammanfattas på följande vis: Var fri, kunnig och olycklig eller ofri, okunnig och lycklig.

## 7. Autonomi – realitet eller ideal ?

*Föreskriv dig en viss norm, en viss idealbild, vid vilken du alltid skall fasthålla såväl i ensamheten som i sällskap med andra.*<sup>418</sup>

EPIKTETOS

### 7.1 Inledning

Detta arbetes inledande citat sammanfattar egentligen allt som är relevant för det föreliggande arbetets konklusion om autonomi inom den (moral)filosofiska kontexten. En *idealt* sett autonom person håller fast vid maximer för sitt handlande, oberoende av vilka omständigheter vederbörande kommer att befinna sig i. En handling skulle härigenom även kunna ges moralisk betydelse. Å ena sidan har man Kants ideala medlem ändamålets rike, å andra sidan den ”hyperautonoma”, eller egensinniga. Det är såsom har nämnts tidigare viktigt att inse skillnaden mellan det moraliska ”börat”, som erhålls genom att besvara (den hypotetiska) frågan om hur man *bör* leva, det vill säga ett *ideal*, och seder och bruk, vilket den praktiska, eller *faktiska*, (lokal)moralen utgöres av, det vill säga *realiteten*. Det är ävenledes viktigt att betänka att det svar som man själv ger på frågan om hur man bör leva inte behöver ha något samband med hur alla andra bör leva; andra kan på motsvarande sätt svara på denna fråga själva. Om man händelsevis skulle vilja förfäktat att alla skulle komma att besvara frågan

---

<sup>418</sup> Epiktetos, s. 31, 1919

om hur man bör leva på samma sätt krävs det att man, såsom Kant, poängterar att detta enbart är ett ideal; i en ideal värld, där alla sannolikt i moraliskt hänseende skulle vara likadana. Om man rör sig utanför den ideala världen, i den reala, kan man förmodligen konstatera att svaret på hur man bör leva inte kommer att vara ett utan flera olika; det vore ett misstag att utgå ifrån att alla är som man själv är.

Det skulle vara intressant att placera den person som antingen har besvarat frågan om hur man bör leva eller som lever i enlighet med sin idealbild i den faktiska världen; inte nödvändigtvis i samklang med seder och bruk – hur skulle denna person ta sig ut? Denna person har tidigare i arbetet omnämnts som ”hyperautonom” eller egensinnig och i den avslutande diskussionen om huruvida autonomi skall ses som en realitet eller ett ideal kommer vederbörande att återkomma. Dessförinnan kan det vara lämpligt att rekapitulera de centrala delarna från tidigare kapitel.

## 7.2 Kort sammanfattning

Arbetet tog sin utgångspunkt i det relationella och kontextberoende begreppet *autonomi* vilket i vid mening kan förstås såsom ”självstyre” även om det refererar till skilda företeeser. Den relationella aspekten har dels med begreppet självt att göra – (X) är autonom i förhållande till (Y) med avseende på (Z), dels med sociala relationer där en persons autonomi är beroende eller bestäms av huruvida en mängd konkreta faktorer är fallet eller av om vissa (välfärds)villkor är uppfyllda, såsom till exempel Muñuz Castil-

los modell gav vid handen. Begreppets ”paraplykaraktär” gör att många olika betydelser kan rymmas under det och dessa överlappar till viss del varandra, men ett begrepp med alltför många referenser, alltför mycket innehåll blir samtidigt innehållslöst och kan paradoxalt nog komma att sakna referenser. Genom att granska den statliga (SA), den kantianska (KA) respektive den personliga autonomin (PA) tydliggjordes att begreppen på väsentliga punkter skiljer sig åt. Detta illustrerades bland annat med hjälp av två bilder, men också genom att använda X-Y-Z-modellen på till exempel följande sätt:

SA – Åland (X) är autonomt i förhållande till Finland (Y) avseende rätten att stifta egna landskapslagar (Z).

KA – En persons vilja (X), eller praktiska förnuft, är autonom(t) i förhållande till naturlagarna (Y) avseende moralisk (själv)lagstiftning (Z).

PA – En person med vissa kognitiva kapaciteter (X) är autonom i förhållande till sina preferenser, känslor, begär, mångahanda viljor (Y) avseende sina praktiska individuella val (Z).

PA2 - En person med vissa kognitiva kapaciteter (X) är autonom i förhållande till sitt sociala sammanhang, till seder och bruk i det omgivande samhället (Y) avseende sina praktiska individuella val (Z).

Det har också understrukits att det är viktigt att man, när man använder ett begrepp i kommunikation med andra, gör fullkomligt klart vad det är man avser med begreppet, att

man är så precis man kan, vilket PA-företrädarna inte riktigt gör; den *intrapersonella* PA och *interpersonella* PA2 ovan ger syn för sägen. PA kan dessutom byggas ut till att omfatta både PA och PA2 på så vis att de kognitiva kapaciteterna som gör en person autonom ger vederbörande vissa juridiska rättigheter i det omgivande samhället (*de jure*-autonomi). Därav förslaget att PA i många sammanhang kan ersättas med mer fruktbara och exakta begrepp.

Den statsrättsliga autonomi (SA) är begreppsligt sett relativt oproblematiske – en (del)stats lägre eller högre grad av självstyre, självförvaltning eller självbestämmanderätt, som, såsom begreppet används nuförtiden, regleras i avtal med en ”moderstat” och som oftast bottenar i en föreställning om ett ”vi”, ett självmedvetande. Ävenledes det kantianska autonomibegreppet (KA) är rättfram till sin natur såtillvida att människan styrs *inifrån* och med hjälp av sin autonoma vilja fastslår vilka principer skall följa och vilka lagar som hon skall stifta och välja att underkasta sig; på samma sätt som den suveräna staten styrs *inifrån* och inte lyder under *utifrån* kommande påbud eller villkor. Den personliga autonomi (PA) däremot refererar inte till självstyre i något av dessa hänseenden, även om man skulle kunna se den som en form av inomstatligt självstyre i det att man som människa är inlemmad i en större social gemenskap, som till viss del påverkar vad man anser sig kunna göra. Men, såsom framgick av bland annat Muñoz Castillos begreppsmodell, tycks den personliga autonomi så invävd i och bestämd av så många faktorer som människan inte kan påverka, av *yttre* omständigheter om man så vill, att det inte ens är relevant att tala om *autonomi* – att styras *inifrån* – i detta fall,

då PA:s förverkligande är avhängigt inte blott att vissa kognitiva kapaciteter inom människan finns på plats, ett "inre styre" som för övrigt inte alltid är känt för människan själv, utan dessutom av en mängd yttre förutsättningar. Det vill säga PA ger å ena sidan vid handen att en person i högre eller lägre grad kan beskrivas såsom autonom i förhållande till den omgivande sociala kontexten, å andra sidan kan vederbörande beskrivas såsom autonom utifrån sina kognitiva kapaciteter – i förhållandet mellan olika delar av personligheten – viljan på kort och lång sikt, böjelser, lust med mera. Dessa kognitiva eller psykologiska kapaciteter skänker, inom vissa kontexter, också personer en rätt till självbestämmande – *de jure*-autonomi, som i sin tur villkoras av om huruvida människan besitter de relevanta kognitiva kapaciteterna (i tillräckligt hög utsträckning). PA hänsyftar således bland annat på psykologiska egenskaper, men såsom begreppet används är det otydligt om det är *ideala* eller *empiriskt fastställda* mänskliga förmågor som avses. Det är dessutom möjligt, om man vill vara mer noggrann med vad man avser, att ersätta begreppet *personlig* autonomi med till exempel integritet, (rätt till) självbestämmande, som både är teoretisk och praktisk till sin natur, eller med kritiskt tänkande, som inte med nödvändighet måste manifesteras i praktisk handling. Kraven på en god definition – att den *bör* vara precis och fruktbar – uppfyller knappast PA.

### 7.2.1 Kant

Suveränitetstanken hos Kant, vilken skulle kunna motsvaras av den självständiga staten med mångahanda viljor som

väljer att underkasta sig en vilja, gör att KA skiljer sig både från SA och PA. Men det viktigaste avseende den kantianska autonomin utgörs av att Kant skulle kunna sägas skilja mellan *ideal* och *realitet*. Detta är centralt. Kant är tydlig med att betona att det människan *bör* göra handlar om vad hon *idealt* sett *skulle kunna* göra om hon enbart vore medlem i ett möjligt ändamålsens rike (mundus intelligibilis) Då det är skillnad mellan vad som går att tänka sig, *skulle kunna*, och vad som *faktiskt* är möjligt, *kan*, och då människan också är medlem i *mundus sensibilis* får man rimligen (Kant) nöja sig med ett *bör*.

Skillnaden mellan vad som är ett *ideal* respektive vad som är en *realitet* får konsekvenser för autonomin. Denna, om man så vill tudelade, människosyn kommer med nödvändighet att påverka vad man anser vara *möjligt* respektive *gör-ligt* för människan. Kant skildrar å ena sidan vad som för människan, med de förståndsgåvor och den potential hon av naturen (eller Gud) har blivit utrustad med, är *möjligt*; bland annat menar han, såsom har nämnts tidigare, att det som kan tänkas i teorin också är praktiskt möjligt.<sup>419</sup> Å andra sidan är han så pass realistisk att han inser att människan är och kommer att förbli en behovs- och samhällsvarelse; att det inte är så sannolikt att hon *kan* realisera detta ideal, utom på, en obestämt, lång sikt. Detta faktum har

---

<sup>419</sup> Kant, Immanuel, Aa, *Abhandlungen nach 1781*, Bd VIII, "Über den Gemeinspruch Das mag in der Theorie sein, taugt aber nicht für die Praxis (Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve)"; dock kan man som läsare undra om detta ställningstagande emanerar från skriftväxlingen i sig – den är rätt tydligt polemiserande – eller om han på allvar anser att det han tidigare har kallat för ett ideal, en teori, också skule vara praktiskt genomförbart.



måhända inte fått de återverkningar som man hade kunnat förvänta sig för hur autonomi hanteras i Kants efterföljd, då det inte tycks som om skillnaden mellan det möjliga och det görliga tas på allvar i den moderna autonomidiskursen, oaktat att denna inte behöver ha med moral att skaffa.

Ett annat bekymmer för Kant utgörs av skillnaden mellan ”vilja” och ”välja” där den förra skulle kunna betraktas som en känsla och den senare som en handling, även om valet hos honom också betonas. Kants resonemang utgår ifrån den fria viljan, den goda viljan, intentionen. Själva viljan utgöres av rent praktiskt förnuft; ”(...) viljan är förmågan att *endast välja det* som förnuftet oberoende av böjelsen inser vara praktiskt nödvändigt (...)”<sup>420</sup>. Här framgår att det finns en skillnad mellan att *vilja* och att *välja*. Det krävs, enligt Kant, *förnuft* för att härleda handlingar från lagar, varför viljan kan beskrivas som praktiskt förnuft.<sup>421</sup> Kanske skulle man därmed kunna hävda att det praktiska förnuftet just avser handlingar – att *välja*. Autonomins obestriddliga moraliska värde tycks således hos Kant snarare vara förbundet med *valet* än *viljan*; vilket framskymtar i Nordströms beskrivning: ”Der Mensch ist bei Kant – als vernünftiges Wesen – gerade darin einzigartig,

---

<sup>420</sup> Kant, s. 38, 1997; ”[...] der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch nothwendig, d. i. als gut, erkennt.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 412:32-35, 1903

<sup>421</sup> Ibid., s. 38, 1997; ”Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principen, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft.”, KGS, GMS, Bd IV, s. 412:26-30, 1903

dass er, indem er autonom *wählt*, zugleich auch normierend urteilt. Darin besteht für Kant der moralische Wert von Autonomie.”<sup>422</sup>

## 7.2.2 Personlig autonomi

Inom PA skildras autonomi på ett sådant sätt som vore det ett psykologiskt faktum, någonting *faktiskt*, trots att det i själva verket handlar om hur människan *bör* eller *skulle kunna* vara. Det kan vara värt att återigen understryka vad Gray och Schein poängterar även om deras utgångspunkt är delvis annorlunda<sup>423</sup>. Traditionellt sett har psykologin ägnat sig åt *är*-frågeställningar och har utvecklat teorier för hur människor fattar moraliska beslut, medan filosofin har ägnat sig åt *bör*-frågor, hur människor *borde* fatta moraliska beslut, men denna egentligen tydliga skillnad mellan *är* och *bör* är numera oklar, suddig, då normativa teorier ägnas åt att beskriva hur människor *faktiskt* gör; detta har i det föreliggande arbetet benämnts det omvända naturalistiska felslutet. Det är just detta som är grundproblemet med PA, då människan skildras på ett sådant sätt att det ger sken av

---

<sup>422</sup> Nordström, s. 8, 2009; (min kursivering)

<sup>423</sup> Gray, Kurt och Schein, Chelsea, 2012: ”Traditionally, the line between moral psychology and moral philosophy was clear. Psychology examined *is* questions, developing descriptive theories about how people make moral decisions. In contrast, philosophy examined *ought* questions, developing normative theories about how people *should* make moral decisions. [...] this sharp line between *is* and *ought* has been blurred as normative theories are advanced to describe how people make moral judgments. [...] We suggest that just as one can commit the naturalistic fallacy by moving from *is* to *ought*, researchers may have committed the reverse fallacy by moving too quickly from *ought* to *is*, mistaking philosophical theories for psychological reality. [...]”

att hon beskrivs sådan hon *är*, begreppet verkar vara deskriptivt, men beskrivningen av den autonoma personen inom PA är inte deskriptiv utan normativ. PA går från *bör* till *är* genom att misstaga filosofiska teorier för psykologisk verklighet eller genom en sammanblandning. Man tycks vilja kunna fastställa hur människor *faktiskt* fungerar, vilket får återverkningar på vilken filosofins uppgift borde vara eller vad moralen djupast sett bör baseras på, som i sin tur leder till att man inte verkar kunna acceptera att enbart ägna sig åt att beskriva hur saker och ting *borde* eller *skulle kunna* vara eller att ställa de relevanta filosofiska frågorna.

Detta PA:s grundproblem kan dock förklaras av parasiterandet på ett (antikt) perfektionsideal, man hör klanger från dygdetiska instrument, eller ett modernt självförverkligandeideal för den delen. Människan strävar, enligt PA med flera, efter att *realisera* sin fulla potential, sin (moraliska) karaktär, vad hon *skulle kunna*, eller *bör*, bli. För att bevara den filosofiska relevansen skulle en återgång till äldre idealföreställningar om människan kunna vara ett alternativ för PA, om man är tydlig med att det är ett perfektions- eller självförverkligandeideal som man återknyter till, vilket också skulle möjliggöra för begreppet att leva vidare som filosofiskt relevant – ett *ideal*, en hypotes, varigenom det också blir tydligt att det definitivt finns en normerande komponent i begreppet. Häri kan också en förklaring ligga till varför det skulle vara fel att välja bort sin autonomi – man gör därigenom våld på sin *ideala* kapacitet såsom människa, i vilken ingår att ta sig själv och sina förmågor på allvar, oaktat om det man är eller gör har med moral att skaffa.

Ett sätt att söka undvika den förment deskriptiva men faktiskt normativa delen av PA kan vara att söka sig till det kritiska tänkandet, denna kognitiva kapacitet som möjliggör övervägandet av olika alternativ och som till viss del går att empiriskt fastställa, samt till rätten till självbestämmande (*de jure*-autonomi). Dock har den senare också ett normativt drag, såsom all lagstiftning, och grundar sig sannolikt på en ideal föreställning om människan och hennes förnufts-kapacitet eller rationalitet.

Autonomi betraktad såsom kognitiv förmåga kan ge vid handen att huruvida denna manifesteras i praktisk handling eller ej är oväsentligt. Men för vissa PA-företrädare duger det inte enbart med att man besitter förmåga att tänka kritiskt, att vara medveten om sina första och andra ordningens preferenser, eller system 1 och 2; personlig autonomi tycks kräva någonting mer – handling. Å ena sidan återfinns Bauby med sitt locked-in-syndrom och å andra sidan den oreflekterat autonomt agerande personen. Den ena besitter de kognitiva kapaciteterna, men kan inte handla, den andra handlar självständigt, men kan inte ange skäl för varför. Det som i denna diskussion blev tydligt var att PA:s betoning av handlingars betydelse, att autonomin kommer till uttryck genom ens handlingar, bottnade i ansvarutkrävandet; vem som skall anses vara ansvarig för till exempel Baubys ”handlingar”. I fallet med oreflekterat autonoma personen är ansvarutkrävandet mindre problematiskt, vilket blev tydligt i kapitel 5 och 6 där det argumenterades för att låta ansvaret, i högre grad än gängse uppfattning föreskriver, vara förbundet med handlingen och inte med vad som

finns i människors huvuden, i deras tankar, kognitiva kapaciteter, önskningar eller känslor.

### 7.2.3 Vilja och val

För en moralfilosofisk teori, såsom KA, vilket också betonas hos Kant, verkar det rimligare, mer handfast och stabilt, att utgå ifrån valet – handlingen, än viljan – känslor, önskningar med flera för människan, till stor del, okända bevekelsegrunder för handling. Förslaget för att komma ur evighetsdiskussionerna om den fria viljan var att, delvis med tanke på ovanstående, flytta fokus från viljan till valet; vad människor *väljer* att göra oberoende av hur detta val kom till stånd. De invändningar som restes avseende viljan har inte att göra med frågan om hur den kan vara fri, utan om huruvida viljan med nödvändighet är förnuftsbaserad, vilket gör Kants med fleras syn på människan som den rationellt förnuftige aktören som fattar egna beslut och väljer självständigt, något problematisk. Om viljan, med dess subjektivt-objektiva gränsgångaregenskaper, är känslobaserad och inte emanerar från förnuftet är den då vilja i Kants bemärkelse eller inte? Om viljan också är en känsla så skulle detta betyda att man låter en känsla (viljan) bestämma över de övriga mångahanda impulserna, känslorna och önskningarna som man har. För Kants vidkommande, oberoende om det är ett *ideal* eller någonting *realt* han beskriver, vore det således lämpligare att utgå ifrån och betona *valet* än *viljan*, då han härigenom skulle kunna undvika diskussionen om hur viljan kan vara fri eftersom valet, om det definieras såsom en handling som är någonting iakttagbart, något

*faktiskt*, till skillnad från viljan, och därmed lämpligare att ha som utgångspunkt för en moralteori.

Det finns dock ytterligare bekymmer med betoningen av den goda eller fria viljan, som inte har att göra med viljans vankelemod, vilket handlar om att man på något sätt (moraliskt sett) skulle kunna bedömas utifrån vad som händer i ens huvud, vad man tänker, känner eller *vill*.

Vad som händer i ens huvud, intentionen, tycks i såväl juridiskt som moraliskt hänseende vara betydelsefullt, trots att det inte behöver spela någon roll för ett faktiskt resultat – någon dog, blev sårad etcetera och detta är vad man ställs till svars för. Men intentionen vägs in och kan tjäna som bedömningsgrund för ansvarsutkrävandet, trots att detta egentligen i första hand grundar sig på *att* handlingen kom till, inte *varför* eller *hur*. Man kan, såsom tidigare har nämnts, ännu inte säkert veta vad som rör sig i huvudet på någon. Tanken att det man känner, tänker eller vill återspeglas i ens handlingar äger måhända sin riktighet men det kan vara svårt att fastställa kausala samband mellan dem.

Kants och Pufendorfs sätt att förklara varför människan inte alltid styrs av den fria viljans mogna överväganden, påminner om det som nämdes i kapitel 2 avseende (PA) och viljans frihet, där den tycks vara avhängig av bland annat sociala beroendeförhållanden, välfärd och rätt miljöbetingelser. Ett av bekymren med den autonoma tanke- och handlingsproceduren, såsom skildrades av Susan Wolf, hänger samman med att agentens vilja inte alltid är fullständigt hennes egen och kan påverkas av så många saker utanför hennes kontroll eller påverkanssfär. Dock är utgångspunk-

ten i PA-diskursen att människan genom introspektion har, eller kan ernå, kännedom om vem hon är och varför hon gör som hon gör, att det ligger inom det *görligas* gräns att med hjälp av sina kognitiva kapaciteter granska och eventuellt förändra sina ståndpunkter samt att därefter handla utifrån dem. Men denna utgångspunkt verkar föga *realistisk*, snarare normativt uppfordrande. Strävan att finna förklaringar till varför människor beter sig som de gör, vad som ligger till grund för deras handlingar, har delvis att göra med frågan om huruvida de skall anses vara ansvariga. Varför man behöver denna förklaringsgrund till varför människor gör som de gör är oklart, då man skulle kunna tänka sig att det som (moraliskt sett) borde vara betydelsefullt är att en handling *faktiskt* har utförts och inte bekymra sig om *varför*. Det tycks som om man antager att människors handlingar på något relevant sätt uttrycker vilka de är, deras djupaste karaktär eller *vilja*.

Men om nu denna introspektiva person, med god självkännedom, inte förekommer i särskilt hög utsträckning, om det endast är få människor som besitter de psykologiska egenskaper som PA utgår ifrån att människan i högre eller lägre grad gör, om det empiriskt skulle visa sig att hon inte har möjlighet att förändra sin komplexa karaktär, kan man undra varför diskussionen om den personliga autonomin fortsätter som om ingenting hade hänt; som om dessa insikter saknas och denna, rimligtvis endast i teorin möjliga, person faktiskt finns. PA borde tydligt göra klart att det endast är ett *ideal* avseende autonomi som avses, om detta är fallet, och dra slutsatser utifrån vad som *skulle kunna* bli fallet beteendemässigt för denna hypotetiska person i en lika

hypotetisk verklighet. Detta vore åtminstone filosofiskt försvarbart.

Avslutningsvis kan det vara värt att återvända till diskussionen om ”resolute choice” – beslutsamheten. En människa kan trots att hon inte *vill* X när hon skall göra X ändå *välja* att göra X. Detta kan böttna i att hon anser sig vara en person som till exempel håller löften, gör vad hon har föresatt sig eller därför att hon *vill* något som X på längre sikt skulle kunna leda till, men också i det att hon är av den ”rigida” eller ”hyperautonoma” personlighetstypen som *väljer* att hålla fast vid en norm eller föresats oberoende av hur de yttre omständigheterna gestaltar sig.

#### 7.2.4 Ansvar

Det prospektiva respektive retrospektiva ansvaret skulle kunna sägas utgöra en skiljelinje i synen på ansvar. Förslaget i kapitel 6 – att ansvaret, i högre utsträckning än vad som i allmänhet är fallet, borde ligga i handlingen – grundar sig på tanken att det är i själva handlingen, vad man *faktiskt* kan påverka och därmed ansvara för som är relevant från *autonomisynpunkt*. Att man ställs till svars för vad man har gjort är inte någonting som går att påverka i efterhand – det är ett faktum.

Den som handlar har, i bästa fall, kontroll över sin handling; förpliktelsen att svara för vad man har gjort hänger samman med själva upphovsmannaskapet, det *möjligheternas spelrum* som autonomi ytterst skulle kunna definieras som då man kan välja huruvida handlingen skall komma till stånd eller ej. Men Pufendorf skriver också: ”På motsva-



rande sätt kan ingen anses vara upphovsman till den handling som han inte hade någon makt över, vare sig när det gäller handlingen i sig eller dess orsak.”<sup>424</sup> I detta kan man se paralleller till PA:s bekymmer med att förklara varför det är viktigt att ens handling är ens *egen*, vilket illustrerades av exemplet med Bauby, som led av locked-in-syndrom. Ansvaret är viktigt för PA, även om det inte avser moraliska handlingar, då själva upphovsmannaskapet till en handling är viktigt, varför frågan om vem som skall anses ha ansvaret för att till exempel stänga fönstret hos Bauby, som *vill* det eller hos den som *gör* det åt honom, blir betydelsefull.

Ansvarskapitlet behandlade också frågan om huruvida (det prospektiva) ansvaret kan anses växa med kunskap eller insikt. Slutsatsen var att på ett existentiellt plan finns en jämlikhetstanke, den *ideala* människosynen, i det att alla har samma ansvar (med vissa specifika undantag), medan det på ett *faktiskt* plan är rimligt att tänka sig att ansvaret växer med kunskap eller minskar med okunnighet. Sist-

---

<sup>424</sup> Pufendorf, s. 50; dessförinnan min sammanfattning av följande: ”De handlingar som har sin grund i och styrs av viljan kännetecknas framför allt därav, att de kan tillskrivas människan eller att människan med rätta kan betraktas som deras upphov och därför vara förpliktad att svara för dem, vidare att följderna av dem återfaller på henne själv. Det finns nämligen inget bättre skäl att tillskriva någon en viss handling än att vederbörande själv med vett och vilja, direkt eller indirekt har förorsakat den, eller att det låg i hans makt att bestämma huruvida handlingen skulle utföras eller ej. Det grundläggande axiomat i de etiska disciplinerna, vars frågor avgörs på mänskligt forum, är därför att människan kan tvingas svara för de handlingar där det ligger i hennes makt att avgöra huruvida de skall utföras eller ej. Med samma innebörd kan man säga att varje handling som låter sig kontrolleras av en människa, kan tillskrivas den i vars makt det ligger att avgöra, huruvida den kommer till stånd eller ej.”

nämnda kom att relateras till Pufendorfs tankar om vad människan kan hållas ansvarig för; inte för de egenskaper ”hon har eller saknar” om hon inte ”med vett och vilja har avstått från att korrigera en naturgiven brist eller underlåtit att förbättra de resurser hon fick med födseln.”<sup>425</sup> Det man kan påverka skulle man härmed kunna hållas ansvarig för, att medvetet underlåta att skaffa sig kunskap, medan man inte kan hållas ansvarig för naturgivna brister; ”utan egen förskyllan” som det också kallas.

Ett annat bekymmer avseende ansvar utgörs av kausalitetstanken – att det finns ett kausalt samband mellan det man tänker, känner eller vill och ens handlingar. Man antager, bland annat inom PA, att människors handlingar på något relevant sätt uttrycker vilka de är, deras djupaste karaktär eller *vilja*. Detta antagande framskymtar i det att få människor finner det acceptabelt när någon plötsligt agerar i icke-överensstämmelse med sin karaktär (såsom man ”känner” vederbörande). Huruvida det är någon idé att försöka att förstå vad som hände, vad som föregick handlingen eller rörde sig i huvudet på vederbörande, må vara osagt men den förvåning som uttrycks när någon betar sig på ett oväntat sätt tyder snarare på en ovilja att acceptera att det kausala samband som många tager för självklart inte med enkelhet kan urskiljas; och att vara ärlig nog att erkänna att en sådan brist finns. Snarare tycks man, inklusive den som utförde handlingen, söka efterrationaliseringar för beteendet i enlighet med vederbörandes ”egentliga karaktär”.

---

<sup>425</sup> Pufendorf, s. 51, 2001

### 7.3 Diskussion och konklusioner

*Människan är den enda varelse som vägrar vara vad hon är.*<sup>426</sup>

ALBERT CAMUS

#### Realitet och ideal

Varför tycks det så svårt att samtidigt hysa en ideal och en real föreställning om världen? De hotar inte varandra; de är båda lika sanna utifrån sina respektive grundantaganden. Människan torde vara förmögen att hålla båda för sanna samtidigt, utan att anse att någondera behöver anpassas efter den andra då man inte med nödvändighet måste uttrycka dem i en gemensam sats. Detta i teorin. I verkligheten är det möjligt att stå upp för ett ideal samtidigt som man är realistisk nog att inse att man sannolikt inte kommer att kunna leva upp till det; kanske helst inte heller bör göra det. Idealen behövs ibland av praktiska skäl för människan. Idealt sett skall man inte ljuga, det är alltid fel (bland annat av språkfunktionella skäl; det blir till slut meningslöst att kommunicera människor emellan om allt som uttalas ständigt måste kontrolleras, verifieras innan det kan hållas för sant), men människor ljugar av mer eller mindre tvingande skäl. Löggen är begripligt, men likväl fel. Ett annat exempel för att åskådliggöra en av det föreliggande arbetets centrala tankar skulle kunna utgöras av abortlagstiftningen i Tyskland.<sup>427</sup> Abort är förbjudet, vilket inte är så obegripligt med

---

<sup>426</sup> Camus, Albert, s. 18, *Människans revolt*, 2002

<sup>427</sup> Se till exempel: "[...] The German penal code (paragraph 218) states that abortion is unlawful. [...] Paragraph 218a of the penal code, while maintaining the unlawfulness of an abortion, mandates that the doctor and pregnant woman performing and undergoing an abortion are not to

tanke på historien, men man straffas inte om man genomgår eller genomför en abort. Detta ter sig sannolikt främmande eller obegripligt för många – att samtidigt som man inte följer reglerna, normerna eller lever upp till idealen, stå upp för och försvara dessa regler eller ideal. Man håller fast vid en princip, ett *ideal* eller norm, samtidigt som verkligheten, *realiteten*, ser ut som den gör. Om man å andra sidan anser att människan *kan* och *vill* leva upp till idealet, såsom framskymtar inom PA, såväl som hos Kant beroende på hur han läses, är det måhända begripligt att man har svårt att acceptera att man samtidigt kan bejaka både ideal och realitet.

Sistnämnda tycks få återverkningar i hur Kants teorier uppfattas, beroende på hur man anser att de bör uppfattas; han skriver explicit *ideal* men beskriver också vad som för människan är sannolikt *realistiskt*, även om hans språkbruk ibland också ger sken av att han påstår ting om faktiska förhållanden (människan kan, gör, vill etcetera). Hans moralteori har i detta arbete, utifrån vad hans texter ger vid handen men ävenledes utifrån någon sorts rimlighetsbedömning av vad han avser, tolkats på ett sådant sätt att han beskriver en *ideal* person i en *ideal* värld. Om människan enbart *vore* medlem i förståndsvärlden skulle hennes hand-

---

be prosecuted under the following circumstances: 1) a pregnant woman requests the abortion and can demonstrate to the doctor that she has undergone consultation at least three days prior to the abortion; 2) the abortion is performed by a medical doctor; and 3) the abortion takes place within the first trimester. The penal code further states that an abortion is not considered unlawful if the doctor determines that a pregnancy endangers the woman's life or severely compromises her physical or mental health and no other solution can be found. If the pregnancy is the result of rape, an abortion is lawful. In both cases, the abortion is to be performed within the first trimester."

lingar till fulla överensstämma med principen om viljans autonomi, men då hon samtidigt är medlem i sinnevärlden ”*bör de vara detta.*”<sup>428</sup> Kant poängterar vidare att den praktiska filosofins uppgift utgörs av att ställa upp antaganden för vad som *bör ske*, men det verkar snarast som om man i hans efterföljd ägnar sig åt att tolka hans *teori* så att den passar med *faktiska*, eller empiriska, föreställningar om människan; att ställa upp antaganden för hur hon *är*.

Det finns ävenledes en pågående diskussion om huruvida utövandet av autonomi med nödvändighet leder till goda, moraliska, handlingar eller enbart till handlingar, av vilken sort det än må vara. Förväntningar och reaktioner på vad man i praktiken använder sin (förmåga till) autonomi till gör att det är lätt draga slutsatsen att en mänsklig förmåga som betraktas såsom god också skulle leda till goda handlingar. Denna diskussion har förmodligen sin upprinnelse i det som påstås skilja människan från andra levande varelser – förnuftet, vilket i sin tur tänks skänka människan en moralisk särställning (och såväl moraliska rättigheter som skyldigheter) och anses därmed vara värdefullt. Såsom har utretts tidigare i det föreliggande arbetet är det svårt att motivera varför autonomi skulle vara värdefullt utan att göra vissa normativa antaganden, trots att utövandet av autonomi skulle kunna användas till mångahanda, inte nödvändigtvis goda, handlingar. Människans unika, såvitt känt, förmåga

---

<sup>428</sup> Kant, s. 83, 1997; ”Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein sollen [...]”, (min kursivering), KGS, GMS, Bd IV, s. 454:6-10, 1903

att ”tänka själv” och att handla utifrån vad hon bestämmer sig för, att handlingen härigenom blir hennes *egen*, kan ses som värdefullt bland annat utifrån ett perfektions- eller självförverkligandeideal. Detta behöver emellertid inte betyda att handlingen är moralisk i vare sig teoretiskt eller praktiskt hänseende – det vill säga att den följer en viss moral(teori), överensstämmer med seder och bruk, normer i det omgivande samhället eller betraktas som ”god” i andras ögon. Sarah Buss artikel <sup>429</sup>kan utgöra ett exempel på hur samtida filosofer blandar samman KA:s och PA:s autonomibegrepp – det ideala (moral)filosofiska och det förment reala psykologiska, vilket kan leda till en måhända intressant men filosofiskt oftast irrelevant diskussion, då normativa skäl för handling inte är lika med psykologiska skäl för handling.

## Den egensinniga människan

Om man lämnar den filosofiskt *idealt* autonoma personen i den *ideala* världen, liksom den *idealt* autonoma personen i den *reala* världen och vänder blicken mot den *realt* autonoma personen i den *reala* världen, den som tidigare har benämnts hyperautonom, formalistisk, rigid eller egensinnig, var hamnar man då? Till exempel hos den med paraply utrustade personen på exercisplatsen. Om man väljer att tolka ”autos” i autonomibegreppet såsom ”egen” snarare än ”själv” kan nytt ljus kastas över diskussionen. Den *egensinniga* personen kan å ena sidan ha tagit frågan om sitt moraliska ”böra” på allvar och bestämt sig för att fasthålla vid en viss norm för sitt beteende såväl i ensamhet som tillsammans

---

<sup>429</sup> Buss, 2005

med andra, Kants teori skulle kunna tolkas på detta sätt i enlighet med Epiktetos ovan, och å andra sidan bara reflekterat vara vad den är. Båda kan dock, såsom har nämnts tidigare, löpa risk att gå under i kontakt med det omgivande samhället, då "lokalmoralen", seder och bruk, normer, skiftar mellan olika sociokulturella sammanhang och kostnaden som är förbunden med att vara vad man är eller har bestämt sig för att vara kan vara hög; att välja själv, att vara självstyrande, på bekostnad av att man kanske utesluts ur den sociala gemenskapen. En persons beteende utifrån civila normer brukar inte fungera lika bra i ett militärt sammanhang; på samma sätt som till exempel ett ekonomiskt normsystem vanligen inte fungerar så bra i umgängeslivet. För hyperautonoma personer kan det emellertid också vara rationellt att vara epistemologiskt autonom, att inte lita på andra(handskunskap) då vederbörandes världssyn, normer och erfarenheter sannolikt skiljer sig så mycket från omgivningens att det inte blir användbart för dem att lyssna på eller göra som andra gör.

## Handlingen

Huruvida PA måste manifesteras i handling har i de föregående kapitlen diskuterats. Å ena sidan skulle det kunna räcka med att de kognitiva kapaciteterna finns för handen och kan kommuniceras, vilket i och för sig också kan ses som en handling om kommunikation ses som en handling, för att man skall kunna betraktas såsom autonom. Å andra sidan är handlingar moraliskt eller normativt sett en långtmer stabil grund att utgå ifrån – att välja att vara till exempel omtänksam, vänlig, hjälpsam, trots yttre omständighet-

er, att man inte känner för det eller gillar någon. Detta kan ävenledes sägas illustrera valets koppling till moralen; vad man väljer att göra eller vilken person man väljer att vara – i det att moral rör sig om handlingar och inte om känslor, lust eller vilja. Detta behöver PA egentligen inte ta någon hänsyn till, det är inte ett nödvändigt villkor för PA, om man inte erinrar sig det perfektionsideal som utgör (en tyst) utgångspunkt.

Det kan också vara fallet, såsom existentialisterna menar, att det är i handlingen som ens ”sanna”, autentiska själv skapas; att en människa ytterst visar vem hon är genom sina handlingar, vilket dock förutsätter ett kausalt samband som utgår ifrån att det som en människa bär inom sig återspeglas i hennes handlingar – detta behöver, såsom har nämnts tidigare, inte vara fallet. PA:s betoning av en liknande autenticitetsrelation kan måhända förklara varför handlingen inte kan ses som obetydlig och därmed att den kognitiva kapaciteten inte räcker för att fylla autonomikostymen. Även om man anser människan för alltid inflätad i ett socialt sammanhang kvarstår frågan om huruvida detta skall utgöra bestämningspunkten för hur hon väljer att gestalta sitt liv. Pufendorf skriver: ”Det rena bruket av den fria viljan är det enda som människan kan betrakta som sitt eget, det enda som kan ge henne självrespekt eller självförakt.”<sup>430</sup>

---

<sup>430</sup> Pufendorf, s. 93, 2001; citatet föregås av reflektioner kring människors jämlikhet, som kan vara värda att också återge då de fångar en del av de (ideala) egenskaper som ävenledes den personliga autonomin tycks förutsätta hos människan: ”För övrigt har ett verkligt ädelmod alltid till följeslagare ett slags uppriktig ödmjukhet, som kommer till uttryck i att vi reflekterar över svagheten i vår egen natur och de felsteg, som vi en gång



Människan har alltid ett val, oberoende av om detta är förnuftsbaserat eller ej. Att välja är att leva; att ge uttryck åt sin *egen* person, att göra avtryck, i världen genom att använda det *möjligheternas spelrum* som gives.

## Avslutning

Autonomi är inte enkom ett kontextberoende begrepp utan fastmer ett relationellt begrepp – det behöver gränser för att vara meningsfullt; på samma sätt som till exempel språket har begränsningar. En av de kortaste beskrivningar av autonomi, som Lapidoth känner till, illustrerar just denna relationella komponent: "[...] die Möglichkeit freier Selbstbestimmung im Rahmen einer rechtlich vergegebenen Ordnung (the opportunity for free self-determination within the framework of a legally pre-existing order)."<sup>431</sup>

Inom SA och PA är detta tydligt då (del)staten eller personen gränsar mot en social omgivning och inom KA betonas att den autonoma viljan återfinns tillsammans med andras

---

varit i stånd att göra oss skyldiga till eller i framtiden kan komma att göra oss skyldiga till, felsteg som inte behöver vara mindre än de, som andra kan låta komma sig till last. Ett sådant synsätt leder till att vi inte förhåller oss på någon annans bekostnad utan istället besinnar, att andra har samma fria vilja som vi och kan använda den lika väl som vi.", s. 93; för övrigt påminner detta om Wittgensteins tankar ovan: "The first thought in setting up an ethical law of the form 'thou shalt . . .' is: And what if I do not do it. [...] For there must be something right in that formulation of the question. There must be some sort of ethical reward and ethical punishment, but this must lie in the *action itself*."

<sup>431</sup> Lapidoth, s. 32, 1997; ursprungstext från Heinrich Oberreuter "Autonomie", i *Staatslexikon*, vol. 1, 490-493, invid 491, (Freiburg, Basel, and Vienna: Verlag Herder, 1985), som refererar till R. Pohlmann

lika autonoma viljor i ett möjligt ändamålsens rike. I relation med andra återfinns således autonomi, ett *möjligheternas spelrum* – där människan väljer hur hon gestaltar sitt liv efter eget gottfinnande och avgör huruvida en handling skall komma till stånd eller ej. En människa kan välja normsystem, men om hon skall leva tillsammans med andra och deras normsystem blir anpassningsförmågan, såsom Carnap i detta arbetes inledning gav uttryck åt avseende språket, *realt* sett central. Man kan återknyta till den med paraply utrustade personen på exercisplatsen ovan, vars civila normsystem för hur man skyddar sig mot regn inte överensstämmer med det militära; men vederbörande har *valt* att begagna sig av *sitt* spelrum (och sitt paraply).

Bedömningen om huruvida det är realistiskt att anse att människan *kan* vara autonom eller om hennes förmåga till autonomi snarast är att betrakta som ett ideal – en *möjlighet*, är, såsom tidigare har understrukits, avhängig av vilken människosyn man har, hur man ser på människan, hennes sociala sammanhang, hennes förmågor och potential. En traditionell filosofisk utgångspunkt skulle kunna beskrivas som följer:

En person som besitter de och de egenskaperna *skulle* vilja, göra, önska det eller det och *skulle* förespråka den eller den moralen. I teorin, *idealt* sett.

En empirisk, psykologisk eller antropologisk utgångspunkt skulle söka stöd i till exempel evidensgrundade teorier, beteendestudier och undersökningar om handlingar och mänsklig motivation. I praktiken, *realt* sett.

Filosofiskt, i teorin eller *idealt* sett, skulle människan kunna vara rationell. Empiriskt, i praktiken eller *realistiskt*, är hon det inte. Såsom nämndes inledningsvis bekräftas människans irrationalitet eller brist på förstånd just av att hon, även filosofer, inte inser att människan inte är rationell eller låter sig styras av förståndet, åtminstone inte så ofta; de utgör således själva motbevis för det som de försanthåller. Men man kan som filosof försöka att hålla autonomins två oftast oförenliga ting i huvudet samtidigt – *ideal* och *realitet* – och att vara tydlig med vad man refererar till i sina utsagor.

# Summary

*Impose on yourself an ideal form or norm, which you adhere to when you are alone as well as when in company with others.*

EPIKTETOS

## Autonomy – ideal or reality?

This work investigates the concept of *autonomy* in three contexts: in constitutional law, in the philosophy of Immanuel Kant and in the contemporary philosophical discussion on personal autonomy. Tracing the concept of autonomy historically, we highlight similarities and dissimilarities between different definitions. For example, Kant's account of self-legislation is traced back to Samuel von Pufendorf's theory of legislation. The main aim is to describe the difference between a descriptive and a normative interpretation of the concept. It is hoped that making this clear may assist in ending some seemingly futile debates in the contemporary discourse on autonomy among philosophers.

Autonomy is a relational concept, being on the one hand commonplace and concrete – individuals are mutually intertwined through various social relations and states of dependence – yet having also logical and conceptual aspects, in this work illustrated by a model where one entity (X) is autonomous in relation to another entity (Y) regarding a right or a capacity (Z). The X-Y-Z-model is applied throughout in the three above-mentioned contexts.

Two issues will be singled out:

I The modern discussion is characterized by the transition from “ought” to “is” – an inverse naturalistic fallacy, as it were. Personal autonomy is described as being factual, a psychological capacity people possess to a varying extent, but without any positive evidence presented for it being humanly possible. It is easier to find evidence, not least in cognitive science and cognitive psychology, for its antithesis: that people do not satisfy the requirements of personal autonomy. The concept is supposedly descriptive, but is in fact normative; the modern discourse takes as its point of departure, as many philosophical thinkers have argued, an *ideal* outlook on human beings – how a person *could* or *ought* to be. They seem to have imagined that if a person could or should be in a certain way, e.g., circumspect, rational or independent, then he consequently *is* so.

A person’s irrationality and his lack of reason is, however, substantiated precisely by the fact that he, in spite of compelling evidence to the contrary, does not realize, or does not want to realize, that he is not solely rational or ruled by his intellect. In other words, it is not evident whether personal autonomy is a matter of theoretical reasoning, hypotheses, ideals or empirically established facts and realities regarding the autonomy of human beings. This is not entirely manifest in Kant’s account either, which leads to the second issue.

II Kant may on one hand be interpreted as presenting an ethical theory – hypotheses, ideals defining how human beings *ought to be*, that clearly differs from how he describes

them to *be*. If Kant on the other hand is read as intending his theory to be put into practice in *mundus sensibilis*, then he joins the vast majority of thinkers, idealists, utopists, who through the centuries have insisted that their theories are applicable in practice, if not in the present, at least in an indeterminate future; if human beings were only a little less irrational, a little less predictably unpredictable, a little less controlled by their emotions and impulses, i.e. if man were what he is not, he would be able to live according to the ideals of reason.

With Kant we can, on the one hand, discern a realistic portrayal of human beings and, on the other, an idealistic refusal to believe that human beings exclusively desires to live in this manner. Kant argues that human beings desire something else. If we choose to read Kant according to the first proposal above – that his theory describes what would be possible for human beings in the world of ideas, *mundus intelligibilis*, or the Kingdom of Ends as he also terms it, where no moral principle would come into conflict with another, and where all individuals would reason in the same manner regarding moral issues because they would all be just as reasonable – his theory is arguably coherent and autonomy is relevant. This interpretation of his theory, which is the one advocated in this work, seems to be the more probable alternative for reasons of internal consistency and coherence.

In order to explain how the term autonomy could be understood, one must emphasize the difference between being moral in practice and in theory. If being moral is defined

such that it constitutes conforming to the customs of one's society, then there is not much demand for autonomy. But one can also argue that being moral is something else or more, in which case autonomy becomes a crucial concept. Throughout, readers may find it helpful to remind themselves of the difference between the *ideal*, what one can imagine, and *reality*, what is actually empirically the case.

The encompassing character of the term autonomy – similar to that of an umbrella – harbors many different meanings, some partially overlapping. Yet a term with too many points of reference, too many distinct interpretations, becomes at the same time devoid of tangible contents and may paradoxically result in too indeterminate a reference.

By examining autonomy in relation to constitutional law (SA), Kantian autonomy (KA) and personal autonomy (PA), respectively, the essential respects in which these different accounts diverge becomes clear, although they obey the same triadic structure in accordance with the X-Y-Z model. A few examples may serve to illustrate these points:

SA – The island group Åland (X) is autonomous in relation to Finland (Y) regarding its right to institute its own provincial legislation (Z).

KA – The will of a person, or his practical reason (X) is autonomous in relation to the laws of nature (Y) regarding private moral self-legislation (Z).

PA – A person with certain cognitive capacities (X) is autonomous in relation to his preferences, emotions, desires, and

multifarious wishes (Y) regarding his practical, individual options (Z).

PA II – A person with certain cognitive capacities (X) is autonomous in relation to his social environment as well as the manners and customs of his surrounding society (Y) regarding his practical, individual options (Z).

It must be emphasized that, when using a term responsibly, one must make its meaning as precise as possible, or as precise as the circumstances require. Unfortunately, the proponents of PA all too often fail to live up to this requirement. This is illustrated by the fact that, on closer examination, there is both an *intrapersonal* variant and an *interpersonal* variant of PA, as exemplified above. Moreover, PA can be expanded to comprise both PA and PA II, in which case the cognitive capacities that make a person autonomous also give him certain legal rights in the surrounding society (*de jure*-autonomy). This leads to the suggestion that, for many uses, PA can be profitably replaced by more exact terms.

Autonomy in relation to constitutional law (SA) is comparatively unproblematic, as it is preoccupied with lower or higher levels of self-government, self-administration or self-determination regulated by agreements with the “mother country”. The Kantian use of the term autonomy (KA) is also rather clear cut, at least in the sense that human beings, on this account, are internally in control and determine, by means of their autonomous volitions, which principles they will follow and which laws they will institute and submit to, similar to the manner in which a sovereign state is ruled



internally without conforming to decrees or conditions imposed from outside. Personal autonomy (PA) on the other hand does not refer to self-determination in any of these senses, although one could see it as a form of interior governmental self-determination, in so far as an individual is incorporated in a larger social community that to a certain extent influences what he considers himself bound to conform to. On one hand, PA states that an individual can to varying degrees be described as autonomous in relation to the surrounding social context; and, on the other hand, that he can be defined as autonomous from the viewpoint of his cognitive capacity in relation to different parts of his personality: his short or long-term volition, inclinations, desires etc. Within certain contexts, these cognitive or psychological capacities also give persons the right to self-determination – *de jure*-autonomy, which in turn depends on whether the individual in question possesses relevant and sufficient cognitive capacities. As noted, it is generally insufficiently clarified whether *ideal* or *empirically confirmed* human capacities are referred to when the PA-term is employed.

Autonomy is not merely a term that depends on context but, as was mentioned above, also a relational term. As for SA and PA, this is clear when the state or person is related to a federal or social environment, respectively, and within KA it is emphasized that the autonomous will of one person has to live side by side, as it were, with the autonomous wills of others in the Kingdom of Ends. In relation to others, it is possible to find autonomy, or a *Spielraum der Möglichkeiten*, allowing a person to shape his life according his own choice. A person, in all normal circumstances, always has an

option regardless whether it is based on reason or not. To choose is to live, to manifest one's *own* person, to make an impression on the world by navigating the *Spielraum der Möglichkeiten* close at hand.

The extent to which it is realistic to consider human beings autonomous or whether autonomy is rather to be viewed as an ideal or a possibility depends on one's views regarding what it means to be a person and the role of his social environment, capacities and potential. The present work adopts a traditional philosophical perspective on these issues. This outlook can be summarized as follows:

- A person who has such and such qualities and *would like* to desire, do or wish this or that *should* recommend this or that moral, at least in theory or from an ideal perspective.
- An empirical, psychological or anthropological point of departure would seek support for instance in evidence-based theories, behavior studies and examinations concerning actions and human motivation.
- Philosophically, in theory or from an ideal viewpoint, human beings have the capacity for being rational. Empirically, in practice and realistically, he is not. As was mentioned above, the irrationality of man or his lack of reason is confirmed by a variety of findings in cognitive psychology and the fact that he does not realize that he is not rational or guided by reason.

Philosophers can seek to maintain both irreconcilable aspects of autonomy as being simultaneously present – *ideal*

and *reality* – but would be well-advised to clarify their terms before making claims along these lines, in which case those claims may well be found to be largely indefensible.

# Litteraturförteckning

Ameriks, Karl, *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000

Arpaly, Nomy, *Merit, Meaning and Human Bondage: An Essay on Free Will*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2006

Arpaly, Nomy, *Unprincipled Virtue: an Inquiry into Moral Agency*, New York, Oxford University Press, 2003

Atkinson, Rita L., Atkinson, Richard C., Smith, Edward E., Bem, Daryl J. och Hilgard, Ernest R., *Introduction to Psychology* (1990), Orlando, Florida, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1953

Bauby, Jean-Dominique, *Fjärilen i glaskupan*, Stockholm, Bokförlaget DN., 1997, översättning av Maria Björkman

Blöser, Claudia, Schöpf, Aron & Willaschek, Marcus, "Autonomy, Experience, and Reflection. On a Neglected Aspect of Personal Autonomy", *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 13, nr. 3 , (2010): 239-253. DOI: 10.1007/s10677-009-9205-3 (Hämtad 2014-30-07)

*Bonniers svenska ordbok*, Stockholm, Bonnier Fakta, 2010

- Buss, Sarah, "Valuing autonomy and respecting persons: Manipulation, seduction, and the basis of moral constraints", *Ethics*, vol. 115, nr. 2 (2005):195-235. Stabil url: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/426304> (Hämtad 2014-07-30)
- Camus, Albert, *Människans revolt*, Stockholm, Albert Bonniers Förlag, 2002, översättning av Gunnar Brandell
- Caplan, Arthur L., "Why autonomy needs help", *Journal of Medical Ethics*, publicerad på webben 15 februari 2012, doi:10.1136/medethics-2012-100492 (Hämtad 2012-06-18)
- Carnap, Rudolf, *Logische Syntax der Sprache*, Wien, Julius Springer, 1934
- Carnap, Rudolf, *Logical Foundations of Probability*, London, Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1950
- Christman, John och Andersson, Joel (red.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005
- Daftary, Farimah, *Insular Autonomy: A Framework for Conflict Settlement? A Comparartive Study of Corsica and the Åland Islands*, volym 9 av ECMI working paper, European Centre for Minority Issues, 2000, Pdf: [http://www.ecmi.de/uploads/tx\\_lfpubdb/working\\_paper\\_9.pdf](http://www.ecmi.de/uploads/tx_lfpubdb/working_paper_9.pdf) (Hämtad 2014-07-27), eller [http://books.google.se/books/about/Insular\\_autonomy.html?id=KUDzAAAAMAAJ&redir\\_esc=y](http://books.google.se/books/about/Insular_autonomy.html?id=KUDzAAAAMAAJ&redir_esc=y)
- Dictionary of Philosophy*, London and Glasgow, Collins, 1990

- Dieper, Susanne, "The Legal Framework of Abortions in Germany", *Society, Culture & Politics Program*, nr. "Health Care", 23 februari 2012, American Institute for Contemporary German Studies <http://www.aicgs.org/issue/the-legal-framework-of-abortion-in-germany/> at Johns Hopkins. Url: (Hämtad 2014-07-30)
- Dostojevskij, Fjodor, *Anteckningar från ett källarhål*, Stockholm, Tidens Förlag, 1961, översättning av Cecilia Borelius
- Dostojevskij, Fjodor, *Bröderna Karamazov*, Andra Delen, Femte boken *Pro et contra*, V, Stockholm, Wahlström & Widstrand, 1986, översättning av Staffan Dahl
- Dworkin, Gerald, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988
- Epiktetos, *Handbok i livets konst*, Helsingfors, Holger Schildts Förlagsaktiebolag, 1919, översättning av Nino Runeberg
- Fiedler, Klaus, "Voodoo Correlations Are Everywhere – Not Only in Neuroscience", *Perspectives on Psychological Science*, vol. 6, nr. 2, (2011): 163-171. doi: 10.1177/1745691611400237 (Hämtad 2014-07-30)
- Frankfurt, Harry G., *The Importance of What We Care About: Philosophical essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988
- Frankfurt, Harry G., *Necessity, Volition and Love*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999

- Glover, Jonathan, *Humanity - A Moral History of the Twentieth Century*, London, Jonathan Cape, 1999
- Gray, John, *Heresis: Against Progress and Other Illusions*, London, Granta Books, 2004
- Gray, Kurt och Schein, Chelsea, ”Two Minds Vs. Two Philosophies: Mind Perception Defines Morality and Dissolves the Debate Between Deontology and Utilitarianism”, *Review of Philosophy and Psychology*, vol.3, nr. 3, (2012):405–423. DOI: 10.1007/s13164-012-0112-5 (Hämtad 2014-07-30)
- Gärdenfors, Peter, *Tankens vindlar*, Nora, Bokförlaget Nya Doxa, 2005
- Hall, Lars, Johansson, Petter och Strandberg, Thomas, ”Lifting the Veil of Morality: Choice Blindness and Attitude Reversals on a Self-Transforming Survey”. *PLoS ONE*, vol. 7, nr. 9, (2012):e45457. DOI:10.1371/journal.pone.0045457 (Hämtad 2014-07-30)
- Hilpert, Konrad, *Ethik und Rationalität: Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Düsseldorf, Pathmos Verlag, 1980
- Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, Stockholm, Thales, 2004, översättning av Fredrik Linde
- Internet Encyclopedia of Philosophy*
- Intervju med Péter Esterházy, *Sydsvenskan*, 22 april 2012; David Hugendick, översättning av Svante Weyler (Esterázys svenska förläggare), ursprungligen publicerad av ZeitOnline.

Kahneman, Daniel, *Thinking Fast and Slow*, London, Penguin Books Ltd, 2011

Kane, Robert, *The Significance of Free Will*, New York, Oxford University Press, 1998

Kant, Immanuel, *Akademieausgabe* (Aa), se Kant, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd 1-23, Berlin, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902-1955. I noterna har källor härifrån betecknats:

Aa, *Abhandlungen nach 1781*, Bd VIII, 1793

Aa, *Der Streit der Fakultäten*, Bd VII, 1798

Aa, *Kritik der reinen Vernunft*, Bd III, 1787

Aa, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (MAM), Bd VIII, 1786

Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason* (11 upplagan. 1975), Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company. Inc., 1956, översättning av Lewis White Beck

Kant, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften* (KGS), Bd 1-23, Berlin, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902-1955 (*Akademieausgabe*). I noterna har källor härifrån betecknats:

KGS, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), Band IV, 1903

KGS, *Kritik der praktischen Vernunft* (KPV), Band V, 1908



- Kant, Immanuel, *Grundläggning av sedernas metafysik*, Göteborg, Bokförlaget Daidalos AB, 1997, översättning av Joachim Retzlaff
- Kant, Immanuel, *Kritik av det rena förnuftet*, Stockholm, Bokförlaget Thales, 2004, översättning av Jeanette Emt
- Kant, Immanuel, *Om Själens Förmåga att genom Blotta Föresatser Blifva Herre öfver Sjukliga Känslor*, (1796), Stockholm, L. J. Hiertas Förlag, 1862; Utgifven och försedd med Anmärkningar af C. W. Hufeland, Öfversättning från 6:te upplagan
- Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*, Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1795
- Kierkegaard, Sören, *Skrifter i urval, del I*, Stockholm, Wahlström & Widstrand, 1954, översättning av Stig Ahlgren
- Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996
- Lapidoth, Ruth, *Autonomy: Flexible Solutions to Ethnic Conflicts*, Washington D.C., United States Institute of Peace Press, 1997
- Levy, Neil, "Forced to be free? Increasing patient autonomy by constraining it", *Journal of Medical Ethics*, publicerad på webben: 8 februari, 2012. DOI:10.1136/medethics-2011-100207 (Hämtad 2014-07-30)

Lieberman, Matthew D., Ochsner, Kevin N., Gilbert, Daniel T. & Schacter, Daniel L., "Do Amnesics Exhibit Cognitive Dissonance Reduction? The Role of Explicit Memory and Attention in Attitude Change", *Psychological Science*, vol. 12, nr 2, 2001:135-140. Pdf: [http://psych.stanford.edu/~ochsner/pdf/Lieber\\_Ochs\\_Amn-att-chng.pdf](http://psych.stanford.edu/~ochsner/pdf/Lieber_Ochs_Amn-att-chng.pdf) (Hämtad 2014-07-30)

Mackean, Don och Jones, Brian, *Introduction to Human and Social Biology*, andra upplagan, 1985 (omtryckt 1987), London, John Murray (Publishers) Ltd, 1975

McClennen, Edward F., "Prisoner's Dilemma and Resolute Choice", kap. 5, s. 94-104, i Campbell, R. och Sowden, L., *Paradoxes of Rationality and Cooperation*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1985

McClennen, Edward F., *Rationality and Dynamic Choice: Foundational explorations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990

Meyers, Diana Tietjens, "Decentralizing Autonomy: Five Faces of Selfhood", kap. 2, s. 27-55, i Christman, John och Andersson, Joel (red.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005

Mill, John Stuart, *Om Friheten*, Stockholm, Natur och Kultur, 1989 (1945), översättning av Alf Ahlberg

Mouffe, Chantal, *Om det politiska*, Hägersten, Tankekraft Förlag, 2008, översättning av Oskar Söderlind

Muñiz Castillo, Mirtha R., "Autonomy as a foundation for human development: A conceptual model to study individual autonomy",

pdf:[http://www.merit.unu.edu/publications/mgsog\\_wppdf/2009/wp2009-011.pdf](http://www.merit.unu.edu/publications/mgsog_wppdf/2009/wp2009-011.pdf) (Hämtad 2014-07-27)

Muñiz Castillo, Mirtha R. och Gasper, Des, "Human Autonomy Effectiveness and Development Projects", *Oxford Development Studies*, vol. 40, nr.1, (2012):49-67. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/13600818.2011.646975> (Hämtad 2014-07-27)

*Nationalencyklopedin*, Höganäs, Bokförlaget Bra Böcker, 1989-1996

Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogi der Moral*, kap. 4, "Zweite Abhandlung: 'Schuld', 'Schlechtes Gewissen' und Verwandtes", Leipzig, C. G. Naumann, 1887

Nietzsche, Friedrich, *Werke*, Taschen-Ausgabe, Bd 10; "Der Wille zur Macht; *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*; Der Antichrist; Dionysos-Dithyramben", Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919

*Nordisk Familjebok: Konversationslexikon och Realencyklopedi*, bd 32, Stockholm, Nordisk Familjeboks Förlags Aktiebolag, 1921

Nordström, Karin, *Autonomie und Erziehung: Eine etische Studie*, München, Verlag Karl Alber Freiburg, 2009

- O'Connor, Timothy, v. "Free Will", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming  
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/freewill/>.  
 (Hämtad 2014-07-30)
- Oshana, Marina A. L., "Autonomy and Self-Identity", kap. 4, s. 77-97, i Christman, John och Anderson, Joel (red.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, 2005
- Oshana, Marina, *Personal Autonomy in Society*, Aldershot, Ashgate Publishing Ltd., 2006
- Platon, *Staten*, Nora, Bokförlaget Nya Doxa, 2003, översättning av Claes Lindskog
- Popper, K.P., *The Open Society and its Enemies* (1989), London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1962, 1966
- Pufendorf, Samuel von, *Om de mänskliga och medborgerliga plikterna enligt naturrätten i två böcker*, Lund, City University Press, 2001, översättning av Birger Bergh
- Reath, Andrews, *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006
- Richardson, Henry S., "Autonomy's Many Normative Presuppositions", *American Philosophical Quarterly*, vol. 38, nr. 3, (2001): 287-303. Stabil url:  
<http://www.jstor.org/stable/20010042> (Hämtad 2014-07-30)
- Riple, Alf, *Lögn, förbannad lögn och prognoser*, Stockholm, Norstedts, 2013

- Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried och Gabriel, Gottfried, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe Verlag, 1971
- Saastamoinen, Kari, *The Morality of the Fallen Man*, Helsingfors, SHS, 1995
- Schneewind, J.B. *The invention of autonomy*, New York, Cambridge University Press, 1998
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- Sundström, Per, *Sjukvårdens Etiska Grunder*, Göteborg, Bokförlaget Daidalos AB, 1996
- Svensk Uppslagsbok*, bd 31, Malmö, Förlagshuset Norden AB, 1955
- Tännsjö, Torbjörn, *Tvång i Vården*, Stockholm, Thales, 1995
- Waldron, Jeremy, ”Moral Autonomy and Personal Autonomy”, s. 307, kap. 13, s. 307-329, i Christman, John och Anderson, Richard (red.), *Autonomy and the challenges to Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005
- Wegner, Daniel M., ”The mind’s best trick: how we experience conscious will”, *TRENDS in Cognitive Sciences*, vol. 7, nr. 2, (2003):65-69. DOI: [http://dx.doi.org/10.1016/S1364-6613\(03\)00002-0](http://dx.doi.org/10.1016/S1364-6613(03)00002-0) (Hämtad 2014-07-29)

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, With an Introduction by Bertrand Russell, F.R.S., London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., New York: Harcourt, Brace & Company, Inc., 1922

Wolf, Susan, *Freedom Within Reason*, New York, Oxford University Press, 1990

*Autonomi – realitet eller ideal?* behandlar begreppet autonomi inom tre kontexter – den statsrättsliga, den kantianska och den samtida filosofiska. Genom att följa begreppet historiskt belyses de likheter, olikheter och de otydligheter som finns. Bland annat jämförs Kants språkbruk avseende moralisk självlagstiftning med Samuel von Pufendorfs inom naturrätten. Det redovisas också hur skillnaden mellan ett deskriptivt och ett normativt innehåll i begreppet, om detta inte tydligt redovisas, kan resultera i en fruktlös evighetsdiskussion.

Autonomi är också ett relationellt begrepp; dels vardagligt, konkret – människor är sammanflätade med varandra genom olika sociala relationer och beroendeförhållanden, dels logiskt, begreppsligt – vilket illustreras med hjälp av en modell enligt vilken en entitet är autonom i förhållande till en annan entitet avseende en rättighet eller förmåga. Denna modell kan tillämpas inom samtliga tre kontexter ovan.



ISBN 978-91-7623-093-0



9 789176 230930