

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS
Uppsala Studies in Social Ethics 41

Rikard Friberg von Sydow

Att ta skriken på allvar

Etiska perspektiv på självdestruktivt beteende



UPPSALA
UNIVERSITET

Uppsala 2011

Dissertation presented at Uppsala University to be publicly examined in Universitetshuset Sal IX, Uppsala, Friday, December 9, 2011 at 10:00 for the degree of Doctor of Theology. The examination will be conducted in Swedish.

Abstract

Friberg von Sydow, R. 2011. Att ta skriken på allvar. Etiska perspektiv på självdestruktivt beteende. Acta Universitatis Upsaliensis. *Uppsala Studies in Social Ethics* 41. 227 pp. Uppsala. ISBN 978-91-554-8203-9

This dissertation has multiple goals. First to analyze self-destructive behavior and its relations to ethics. Secondly to evaluate four different ethical perspectives regarding self-destructiveness from a certain position of human nature. The third goal is to construct a position that deals with self-destructive behavior in a way that is improved and well-managed compared to the four ethical perspectives analyzed earlier. The first goal is met by comparing and evaluating different theories concerning self-destructive behavior and discussing the ethical implications surrounding them. Self-destructive behavior is seen as a way of communicating, which puts amoral pressure on both the self-destructive person and the society around her. The four ethical perspectives represented by Robert Nozick and Thomas Szasz, two neoliberals, James B Nelson, a body theologian inspired by Paul Tillich, Gail Weiss, a body feminist and Mary Timothy Prokes, a catholic body theologian, are hence met by the problem of self-destruct, analyzed and critically evaluated. In the final chapter the author constructs an improved ethical perspective concerned with self-destructiveness, based on altruism, responsibility and broad-mindedness.

Keywords: self-destructive behavior, self-injurious behavior, non-suicidal self-injury, self-harm, suicide, parasuicide, ethics, anorexia nervosa, dualism, body theology, body modification, body feminism, body art, carnal art.

Rikard Friberg von Sydow, Studies in Faith and Ideologies, Ethics, Box 511, Uppsala University, SE-751 20 Uppsala, Sweden.

© Rikard Friberg von Sydow 2011

ISSN 0346-6507

ISBN 978-91-554-8203-9

urn:nbn:se:uu:diva-160566 (<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-160566>)

Printed in Sweden by Edita Västra Aros, Västerås 2011.

Distributor: Uppsala University Library, Box 510, SE-751 20 Uppsala

www.uu.se, acta@ub.uu.se

Till Annah, Ben och Caragh

Innehåll

Föroord.....	11
Introduktion	13
Syfte och problem	17
Metod	18
Varför en socialetik?	19
Fyra perspektiv och fem teoretiker.....	21
Forskningsöversikt	23
Disposition	30
Första delen.....	33
1. En teori kring självdestruktivt beteende.....	35
En historisk och kulturell utgångspunkt.....	40
Människans insida.....	45
Människans utsida.....	48
Det självdestruktiva som sjukdom	52
Det performativa – kommunikationen mellan människor.....	57
Självdestruktivt beteende som en moralisk fråga.....	61
2. En empatisk människosyn.....	70
Att konstruera ett analysverktyg.....	72
Tre människosynsfrågor.....	75
En människosyn utifrån Charles Taylors ramverk	78
Den lyhörda flokken.....	85
Att ställa frågor till etiska perspektiv	86
Andra delen.....	89
3. Hantering av egendom	91
Vad är en nyliberalism?.....	92
Robert Nozicks nyliberalism.....	95
Antipaternalism	95
Egen kropp och de sociala relationerna.....	98
Thomas Szasz nyliberalism	99

Rätten till kroppen	101
Moralism och frestelse	103
En nyliberal människosyn	104
En kritisk granskning av nyliberalismen	108
4. Alkoholismens teologi	111
Vad är kroppsteologi?	112
James B Nelsons normativa etik	119
Alkoholism enligt Nelson.....	122
Extra ecclesiam nulla salus.....	125
En kroppsteologisk människosyn.....	128
En kritisk granskning av James B Nelsons kroppsteologi.....	131
5. Abjektet vill inte äta.....	133
Kroppsuppfattningen och dess betydelse	135
Abjektion.....	137
Anorexia, kroppsuppfattning och abjektion	139
Kroppsliga imperativ	141
Kroppsfeministisk människosyn	148
Kroppsfeministisk etik och självdestruktivt beteende	150
En kritik av Gail Weiss kroppsfeminism	152
6. Givandet av självet.....	157
Kroppens mening	159
Givandet av självet	161
En kroppsteologisk människosyn.....	164
Normativ etisk modell.....	168
Kroppsteologi och självdestruktivt beteende	171
En kritik av Mary Timothy Prokes kroppsteologi.....	173
Tredje delen	179
7. Tillbaka till medeltiden?	181
Människosyn i jämförelse	182
Självdestruktivitetens moraliska brytpunkter.....	188
Att förklara det självdestruktiva	193
Tillbaka till medeltiden?.....	194
En lyhörd naturrätt	198
Autonomi och ägande.....	201
Ett samhälle som skyddar de svaga.....	203
En utblick från slutet	205

Summary in English.....	208
Introduction	208
Analysis.....	210
Conclusions	211
Bibliografi.....	213
Personregister.....	225

Förord

”En droppe droppad i livets älv
har ingen kraft till att flyta själv.
Det ställs ett krav på varenda droppe:
Hjälp till att hålla de andra oppe!”

Tage Danielsson

Att skriva en avhandling är en lång process med ett otal upp- och nedgångar. Många finns som har hjälpt mig på vägen och jag skall nu som inledning försöka tacka dessa. Låt oss börja från början: jag skulle inte sitta och skriva den här texten om det inte vore för att det finns allmänna bibliotek även ute i landsorten. Ett stort inledande tack måste därför gå till de kommunala biblioteken i Degerfors och Karlskoga. Om inte möjligheten att läsa det som dessa bibliotek hade att erbjuda hade funnits för mig, hade det inte blivit några studier i Uppsala. Det är omöjligt att tänka något av vikt utan att veta vad de som fanns före dig, och de som finns i din samtid men långt borta, har tänkt. Det är dessutom två mycket bra och välskötta bibliotek som är värda all heder. De fick mig att utveckla subversiva tankar under min uppväxt och även att arbeta vidare med dessa när jag började studera vid universitetet. Till somligas gagn och andras skräck – precis som det skall vara.

Sedan måste ett stort tack gå till min tålmodige handledare Professor Carl-Henric Grenholm. Carl-Henric var min handledare redan på magisternivå och har varit helt ovärderlig för utvecklandet av de färdigheter som jag behövt för att utföra detta arbete. Tack även till Per Sundman som varit min biträdande handledare och som genom att alltid ifrågasätta allt har vänt flera av mina resonemang i en mer gynnsam riktning.

Även Högre seminariet i etik vid den teologiska fakulteten är värd ett stort tack. Tack alla som läst kapitel genom åren. Tack till Malin

Löfstedt, Sofia Mogård, Maud Eriksen, Petra Carlsson, Elisabeth Gerle, Towe Wandegren med flera som granskat olika kapitel. Tack till Susanne Wigorts Yngvesson som var opponent vid mitt slutseminarium. Tack till Teologiska föreningen, Queerseminariet vid Uppsala universitet, Högre seminariet i Idé- och lärdomshistoria och Högre seminariet för religionsvetenskaplig genusforskning för att de låtit mig presentera min forskning vid deras sammanträden. Tack till Tornrumsakademien för många starka teoretiska läsoplevelser som till stor del har påverkat utfallet på avhandlingsarbetet.

Tack till Daniel von Sydow som korrekturläst hela mitt manuskript och tog sig tid att gå i genom hela korrekturet med mig under en semestervistelse på Tjörn. Han passade också på att lära mig en och annan skrivregel som jag borde ha använt tidigare och som förhoppningsvis nu finns inkluderad i avhandlingen.

Kapitel fyra rörande James B Nelson är tidigare publicerad, fast i en något kortare version, i antologin *Queera intersektioner – Queerseminariet vid Uppsala universitet 2008-2010*, då med titeln *Prequeer anti-dualistisk teologi. James Nelsons etik och det självdestruktiva*. Antologin är utgiven av Uppsala universitet 2011. Vissa av de tankar som berörs och används i kapitel fem har jag även använt mig av i *Sjuk och äcklig – Jag var barn och åt inte under anorexiahetsens glansdagar* som ingår i *Ätstört. En antologi om ätstörningar, fett, mat och makt* utgiven av ETC Förlag, 2011. Tack till Ann-Sofie Lönngren respektive Mika Nielsen som gjort dessa två publiceringar möjliga.

Uppsala 27/10 – 2011

Rikard Friberg von Sydow

Introduktion

”Aus einem vielschichtigen Paket wickelt sie sorgfältig eine Rasierklinge heraus. Die trägt sie immer bei sich, wohin sie sich auch wendet. Die Klinge lacht wie der Bräutigam der Braut entgegen. SIE prüft vorsichtig die Schneide, sie ist rasierklingenscharf. Dann drückt sie die Klinge mehrere Male tief in den Handrücken hinein, aber wieder nicht so tief, dass Sehnen verletzt würden. Es tut überhaupt nicht weh.”¹

die Klavierspielerin, Elfriede Jelinek

Ungdomar som skär sig själva eller svälter sig, vuxna och barn som missbrukar alkohol och andra droger. Olika kroppsrelaterade uttryck som vi i rådande paradigm tolkar som självdestruktiva. Destruktiva handlingar som människor utför mot sig själva. Under 2005 vårdades 6199 personer, 4041 kvinnor och 2163 män för avsiktligt självdestruktiva handlingar. Främst rörde det sig, enligt statistiken, om skärskador och förgiftningar.² Handlingar som utförs mot den egna kroppen i syfte att skada den eller för att slippa känna den. Självdestruktiva beteenden uppmärksammas tidvis i medierna och är problem som engagerar. Men hur skall vi egentligen tänka när någon skadar sig själv? Är det vår uppgift att förhindra detta, eller skall vi se det som ett uttryck för en vilja att göra något med den egna kroppen som vi inte har rätt att ifrågasätta? Många frågor flockas runt det självdestruktiva beteendet och vid en närmare betraktelse upptäcker vi att en hel del av

¹ Jelinek 2004, s. 47

² Allgulander 2008, s. 284

dessa frågor är moraliska frågor. Vad vi gör mot oss själva och vad vi låter andra göra mot sig själva är handlingar som kan skärskådas med moraliska kikare. I den synvinkel där vi fångar handlingarna som utförs finns normativa antaganden om rätt och fel och tankar om människans mening och mål. Är det självdestruktiva ett medvetet brott mot en rådande moralsyn för att visa något för omvärlden? Är det ett uttryck för en bristande rationalitet eller utövar den självdestruktive bara sina rättigheter som människa? Vi möter många frågor i det självdestruktiva. Frågor som vi kan komma till rätta med om vi anlägger ett socioetiskt perspektiv som inkluderar både den enskilda individen och dess omgivning i sin analys och kritik.

Den syn på självdestruktivt beteende som kommer att föras fram i denna avhandling är att det är en mångfald av handlingar som vid blotta anblicken kan se mycket olika ut, men som syftar till samma mål: att skada den egna kroppen. Detta uppsåt kan vara medvetet eller omedvetet hos den enskilda individen och handlingen kan vara rent performativ, eller mer sluten socialt sett. Beteendet kan menas vara, vilket vi kommer att se framöver, knutet till en kommunikation med det omgivande samhället. Den som utför den självdestruktiva handlingen vill sända en signal till sin omvärld att något inte står rätt till, att personen behöver hjälp. Med detta som grund kan vi hävda att det finns ett moraliskt ansvar både hos den som utför den självdestruktiva handlingen och den som bevitnar den. Detta moraliska ansvar kan se ut på olika sätt, beroende på vilken normativ utgångspunkt vi placerar oss vid.

Självdestruktivt beteende, eller ”Self inflicted injuries” och ”Non Suicidal Self Injury”, som beteendet benämns i internationella sammanhang, har varit föremål för kvantitativa medicinska undersökningar. Ett äldre svenskt exempel på detta är Sven-Inge Windahls studier av psykiskt utvecklingsstörda intagna på olika vårdinrättningar.³ Utan att egentligen definiera vad beteendet består i, förutom att det orsakar kroppslig skada på patienterna, förs i dessa undersökningar en noggrann statistik över huvuden som dunkas mot väggar och naglar som rycks bort. Agentskapet hos dem som utför handlingen är oklar, och sammanhanget de befinner sig i på så sätt strukturerat, att personalen omkring främst får inrikta sig på att förhindra beteendet. Självdestruktivitet som fenomen har även undersökts mer öppet, på ett enligt min mening mycket intressant sätt i de fallbeskrivningar som redovisats i

³ Windahl 1988

Catharina Gotbys kombinerade foto- och intervjusamling *Med kroppen som slagfält*. Detta alster består av intervjuer med personer om deras självdestruktiva beteende, och visar bredden av aktiviteter som kan ingå i ett sådant.⁴ Utifrån Gotbys intervjuer kan vi även se hur olika individer varierar sitt självdestruktiva uttryck, sin självdestruktiva kommunikation, med omvärlden.

I performance art, och då främst inom de två kategorier som benämns *body art* respektive *carnal art*, anspelas starkt på självdestruktivitet och på de mekanismer hos oss människor som aktiveras när vi betraktar andra människors destruktiva beteende. Body art, som den uttrycks av artisten Gina Pane, bygger på att tillfoga sig smärta inför publik.⁵ Carnal art, som är en utveckling av body art med artisten Orlan som främste företrädare, har tonat ned utförarens egna smärta för att ersätta den med mer vidlyftiga former av kroppsförändring.⁶ Orlans konst, som till största del bygger på bilder av, och konstnärliga avläggare från, den kosmetiska kirurgi hon låter utföra på sig själv, är befriad från smärta eftersom hon är under operationssalens narkos när den utförs.⁷ Den uttrycker dock smärta när den når en betraktare. Den kronologiskt tidigare verksamma Gina Pane, skadade sig själv på ett sätt så att både hon själv och en eventuell betraktare måste känna smärta, måste se att det gör ont.⁸ Det finns här en klar kommunikationsväg mellan konstnären och betraktaren och ett klart budskap att förmedla. Konstvetaren Lea Vergine har i sin bok om body art-rörelsen förklarat den effektiva kommunikationen på följande sätt: ”Those who are in pain will tell you that they have the right to be taken seriously.”⁹ Det är utifrån detta vi kan se en performativ egenskap hos ett självdestruktivt beteende: en kommunikationsväg som dessa konstnärer har isolerat och uttrycker i sina konstverk. Smärtans kommunikation mellan den som uttrycker den och den som observerar uttrycket.¹⁰

Ett liknande resonemang finner vi hos Maud Ellman i hennes bok *The hunger artist – Starving, writing and imprisonment*. I denna be-

⁴ Gotby 2004

⁵ Ince 2000, s. 58

⁶ Ince 2000, s. 62f

⁷ Ince 2000, s. 62f

⁸ Ince 2000, s. 58, Vergine 2000, omslag, Panes performance *Io mescolo tutto*.

⁹ Vergine 2000, s. 8

¹⁰ Performance art och dess koppling till den ökande osäkerheten i en hyperkapitalistisk värld har behandlats i Salecl 2004, s. 40ff

skrivs hungerstrejken som performativ och kommunicerande handling, med tyngdpunkt på Bobby Sands och hans medfångars hungerstrejk under konflikten i Nordirland.¹¹ Förutom att vara en självdestruktiv handling bör denna typ av hungerstrejk först och främst beskrivas som ett motstånd. Men kan även anorexia nervosa definieras som ett motstånd? Denna och andra närliggande frågor kommer vi att återkomma till.

Ytterligare handlingar och fenomen har breddat begreppet självdestruktivitet. Bland dessa kan de omdiskuterade fenomenen ”Bug chasing” och ”Pro-ana” nämnas.¹² Bug chasing är en praktik där homosexuella män har oskyddad sex i syfte att bli smittade, eller utmana risken att smittas av, hiv-viruset. Pro-ana är en blogg- och hemsidacentrerad rörelse på internet där anorektiker diskuterar självsvält utifrån ett utövarperspektiv. De medverkande delar med sig av tips för att dölja och effektivisera sin svält, och behandlar anorexia mer som en aktivt vald livsstil eller ungdomskultur, än som en sjukdom. Dessa fenomen, tillsammans med självskadande genom att skära sig som uppmärksamhetsfrämst bland unga flickor, har figurerat i medierna och på internet under de senaste decennierna.

Tankar om vår kropp och vad vi har rätt att göra med denna har stor betydelse för hur vi skall se på självdestruktivt beteende både som utförare, när den inblicken i självet är möjlig, och som åhörare när ett beteende upptäcks. Vi kan mena att rätten till vår kropp är en del av vår frihet och att det därigenom finns spärrar för hur vi kan intervensera i andras beteenden gentemot sina kroppar. Denna diskussion om individens frihet utspelar sig i en västerländsk kontext. Vi skulle kunna tänka oss att en liknande diskussion existerar, eller kommer att existera i framtiden, i andra kontexter, och möjligtvis då ta sig uttryck på andra sätt. Både författaren, och de tänkare som undersöks i denna avhandling är dock situerade i västerlandet. Detta har självfallet betydelse för hur frågorna ställs och besvaras. Men vi har inget annat val än att möta detta om vi vill få i gång en diskussion. Någonstans måste den ta sin början. Utifrån detta faktum är det dock mycket viktigt att hålla öppet att det inte är en fullständig redogörelse eller en fullkomligt uttömd diskussion som kommer utföras i detta arbete. Enbart en första byggsten som är utplacerad.

¹¹ Ellman 1993

¹² Se Dean 2009 för begreppet Bug chasing. Se Carlsson 2011, s. 93 och exempelvis pro-ana-nation.com för begreppet Pro-ana.

Syfte och problem

Arbetet i denna avhandling har flera syften, dels konstruktiva, dels analyserande. Jag kommer att analysera och kritiskt granska hur ett självdestruktivt beteende hanteras utifrån ett:

- Nyliberalt perspektiv representerat av Thomas Szasz och Robert Nozicks idéer om människans frihet.
- Ett kristet protestantiskt kroppsteologiskt perspektiv som det presenteras i James B Nelsons skrifter.
- Ett kroppsfeministiskt perspektiv representerat av Gail Weiss skrifter.
- Ett kristet katolsk kroppsteologiskt perspektiv som det presenteras i Mary Timothy Prokes skrifter.

Dessa fyra inriktningar skall analyseras och kritiskt granskas i skilda kapitel av avhandlingen. Analysen och den kritiska granskningen kommer att utföras med hjälp av en teori kring vad ett självdestruktivt beteende är. Denna teori utvecklas i avhandlingens första kapitel och har till syfte att skapa en förståelse för vad ett självdestruktivt beteende är, och hur vi kan uppfatta det moraliskt. För att undersöka den människosyn som vi kan finna i dessa fyra etiska perspektiv kommer ett kritiskt människosynsverktyg att användas. Detta utvecklas i avhandlingens andra kapitel utifrån delar av en teori vi finner hos filosofen Charles Taylor. Detta kritiska människosynsverktyg är en del av en filosofisk människosyn. Efter hur denna filosofiska människosyn är utformad så benämns den i avhandlingen som en empatisk människosyn. Det slutliga konstruktiva syftet är att i en diskussion med berörda författare, konstruera ett etiskt perspektiv med svar på frågor om hur vi skall ställa oss till moraliska frågor kring självdestruktivt beteende. Detta etiska perspektiv kommer att utgå från den kritiska granskning som utförts av respektive författares texter och utgör avhandlingens huvudsakliga konstruktiva bidrag.

Det moraliska problem som är i avhandlingens fokus kan beskrivas på följande sätt. Har vi rätt att vara självdestruktiva? Om vi inte har det, vad är det då som sätter gränser för vårt handlande? Även utifrån de som betraktar ett självdestruktivt beteende finns ett antal frågor som vi kan ställa oss: Vad skall vi göra om någon är självdestruktiv? Kräver en viss moralisk hållning att vi stoppar personen? Det är denna typ av frågor som bör ställas till ett självdestruktivt beteende.

Metod

För att kunna uppnå undersökningens mål måste en analys av Nozicks och Szasz, Nelsons, Weiss och Prokes ställning i frågor som berör självdestruktivt beteende utföras. Texterna som används är alla skapade i en västerländsk vetenskaplig kontext och kommer att kritiskt granskas utifrån en position som är situerad i samma kontext. Författarna har med sina texter haft ett liknande mål, att argumentera och redogöra för en ståndpunkt. Men vad de argumenterar för är dock inte detsamma. Nozick bygger en politisk filosofi för människan i samhället och Szasz argumenterar för människans rätt att använda droger. Nelson diskuterar kroppen ur ett kristet perspektiv i framför allt ett sexuellt sammanhang. Weiss diskuterar kroppen ur ett feministiskt perspektiv och Prokes undersöker kroppsideal utifrån en katolsk teologi. Det går dock att utifrån dessa olika utgångspunkter särskilja det som är, för undersökningens sammanhang, relevanta åsikter. Författarna utgår från samma akademiska kontext, även om Nozick och Weiss är filosofer, Szasz är psykiatriker medan Nelson och Prokes är teologer.

Ur dessa fyra etiska perspektiv är uppgiften att tolka hur ett självdestruktivt beteende skall hanteras. Frågor kring hur kroppen hanteras och hur kropp och person förhåller sig till varandra blir av intresse, men även en undersökning av människans sociala rum, och vilken vikt de olika perspektiven fäster vid detta, samt hur de ställer sig till frågor rörande människans värde. Genom en närläsning och en tolkning av de olika texterna, med hjälp av verktyg som konstrueras i de två inledande kapitlen kommer vi att närma oss olika svar rörande det självdestruktiva.

Ett etiskt perspektiv kommer i detta arbete att definieras på följande sätt. Det är en filosofisk eller teologisk konstruktion i vilken vi kan finna en rad olika komponenter. Bland dessa finns en människosyn och en normativ etisk modell, samt en filosofisk eller teologisk position kopplad till en viss tradition eller skolbildning. Dessa komponenter kräver en utförligare förklaring. En människosyn, som närmare kommer att presenteras i kapitel två, är en samling av kunskaper och försanthållanden kring människan, människans natur och människans sociala sammanhang. En normativ etisk modell svarar på frågor som "Vad är gott och vad är rätt?", "Vad är en god människa?" och "Hur rättfärdig är jag mina handlingar?". Vad som här kommer att benämnas filosofisk eller teologisk position är i detta sammanhang samlade

utsagor som är direkt kopplad till en författare. Denna position har en betydelse för hur författaren hanterar ett problem, men består av försanthållanden som inte direkt relaterar till människosyn eller normativ etik. Ingår positionen i en bredare diskurs benämns den i stället filosofisk respektive teologisk genre. De skall då kunna anses vara kopplade till ett bredare spektrum av författare motsvarande vad som tidigare skulle benämnts skola eller skolbildning. Viktigt att påpeka är att dessa tre komponenter i ett etiskt perspektiv inte existerar i vattentäta skott utan kan överlappa varandra på olika sätt. Hos de författare som undersöks här finns även en uppfattning om hur vi skall förhålla oss till ett självdestruktivt beteende på ett eller annat sätt uttryckt i deras etiska perspektiv. Detta kommer att undersökas.

Den kritiska granskningen utförs utifrån den teori om självdestruktivt beteende som konstrueras i kapitel ett samt den empatiska människosyn som konstrueras i kapitel två. Utifrån dessa finns både analysfrågor och instrument för att kritiskt granska ett etiskt perspektiv. I avhandlingens avslutande del så används de erfarenheter som ansamlats i undersökningen av de fyra teoretikerna tillsammans med teorin kring självdestruktivt beteende och den empatiska människosynen för att konstruera ett normativt etiskt perspektiv som i större utsträckning kan svara på de frågor som uppkommer när vår moral möter ett självdestruktivt beteende.

Varför en socialetik?

Framöver kommer självdestruktivt beteende att hanteras utifrån en socialetisk position, men vad menas med detta, och skulle arbetet kunna utföras på ett annat sätt? Vårdetik är en annan disciplin som vi kan tänka oss ligger tämligen nära, men här är valet inte att utföra en undersökning med hjälp av vårdetiska verktyg eller utifrån en vårdetisk diskurs och genre. Detta eftersom en vårdetisk diskurs till stor del utgår från en viss miljö, en sjukhusmiljö, där vissa roller är fasta. Självdestruktivt beteende existerar även i en sådan miljö, där de självdestruktiva finns representerade som patienter. Men självdestruktivitet existerar också utanför denna miljö, runt omkring oss i samhället. Det kan till och med vara där vi måste börja titta för att förstå det självdestruktiva.

Vad menas då med en socialetik, förutom att den inte bara berör en miljö och ett tema, som vi kan mena att en vårdetik gör? Socialetik är en etik som utgår från människors sociala relationer. Den identifierar människan som en social varelse och bortser inte från detta. Den arbetar med problem som kan förklara och förbättra livet i dessa sociala relationer. Dess syfte är inte att finna kryphål för individer att kunna göra "rätt" i strid med normerna i sin kontext, eller i strid med sina egna empatiska impulser. Om det inte är så att dessa kryphål visar sig vara sprickor som öppnar upp för nya sätt att förklara eller förbättra. Med förbättringar menas i detta sammanhang en sådan utveckling som kommer alla i det sociala rummet till del. En socialetik försöker inte hitta den typ av kryphål som gör det möjligt att med en pinne peta sina medmänniskor i ögat för att efter detta via långa resonemang visa att det inte var en felaktig handling. Om inte att peta någon i ögat visar sig vara en handling vi kan förklara socialt i termer av makt och motstånd. Den inleder i stället sitt arbete i de empatiska impulser som människor upplever. Genom att följa dessa spår av empati kan vi finna det som verkligen är viktigt. De moraliska frågorna inleds i en empatisk impuls och det är den som upplever denna impuls som har ett inledande tolkningsföreträde i den moraliska situationen. Upplever någon en empatisk impuls är vi skyldiga att utreda den situation där impulsen infinner sig. Den empatiska impulsen ger oss, speciellt när den krockar med gängse norm eller riktlinje, en vägledning till vilka moraliska situationer som behöver utredas vidare.

En socialetik inriktar sig på de uppenbara problem som finns i samhället och försöker finna gemensamma samhälleliga lösningar på dessa. En vårdetik kan ge oss svar på hur en patient, exempelvis en självdestruktiv sådan, skall bemötas av människor i en vårdprofession. Men dess mål är inte att ge svar på hur resurser i samhället skall fördelas för att detta skall kunna vara möjligt. Den kan inte heller och detta är i sammanhanget viktigt, ge svar på hur de som är placerade utanför dessa professioner skall hantera det självdestruktiva. Vårdetik är i första hand en yrkesetik för personer i vård och vårdrelaterade yrken. Här har en socialetik dock möjlighet att både visa upp riktningar för en resursfördelning, samt vara ett stöd för dem som befinner sig utanför vårdprofessionen, men som ändå möter det självdestruktiva i sin närhet. Socialetiken skall användas för att den kan bidra med en reflektion över vad som är en riktig politisk handling. Den skiljer sig från den politiska etiken genom att bidra med en öppning för de empa-

tiska impulserna. Förutom detta kan den sociala etik rörande det självdestruktiva som presenteras här även vara till nytta för människor som möter utförare av självdestruktivt beteende i sin profession, som exempelvis patienter. Den kan användas för att argumentera för, eller emot, hur ett vårdande arbete utförs och detta speciellt rörande hur dess mål formuleras. På detta sätt finns det även ett värde för vårdetik och för vårdande professioner i en undersökning utifrån en sociala etisk grund.

Fyra perspektiv och fem teoretiker

Här kommer de fyra etiska perspektiv som analyseras framgent att presenteras ett efter ett utifrån den ordning som vi kommer att möta dem. Syftet är att läsaren skall få en kort introduktion till analysmaterialet, som vi kommer att möta på bred front med början i kapitel tre. De fyra perspektiven har valts eftersom de tillsammans ger oss en bred tolkning av hur ett självdestruktivt beteende kan hanteras. De är teoretiskt intressanta, men skiljer sig ändå åt på ett sådant sätt så att jämförelse och analys kan påvisa en variation. Denna variation visar sig även i att det både är filosofer och teologer inom fyra olika traditioner som behandlas. Utifrån ett konstruktivt sociala etiskt perspektiv finns det skäl att låta så många olika aktörer som möjligt hantera det självdestruktiva problemet. Detta för att kunna visa hur resultatet kan skilja sig efter vilka ståndpunkter och vilken värdegrund som vi håller oss med. Dessa ståndpunkter kan vi tänka oss kommer att arbeta sig in och påverka arbetet i våra samhällsliga institutioner.

Nyliberal filosofi använder sig av argument som berör ägandet av den egna kroppen, något som vi kommer att upptäcka är mycket intressant i det självdestruktiva sammanhanget. Denna filosofiska riktning har sin utgångspunkt i Lockes tanke om den enskilda individens ägande av kroppen som en grund för frihet och som en grund för ägandet av andra ting. En nyliberal filosof som haft stor betydelse för denna typ av tänkande kring ägande är Robert Nozick. Det är Nozicks nyliberalism som används som grundmaterial till beskrivningen av det nyliberala i denna avhandling. Nozicks klassiska avhandling *Anarchy, state and utopia* kommer att användas som utgångspunkt.¹³ Psykiatrikern Thomas Szasz *Our right to drugs* används för att undersöka hur

¹³ Nozick 1991

vissa tolkar och använder ett nyliberalt idématerial i en diskussion kring självdestruktivt beteende i vår samtid.¹⁴

James B Nelson för fram sin kroppsteologi i böcker som *Body theology* och *Embodiment – An approach to sexuality and Christian theology*. Nelsons uppfattning bygger på att det finns vissa handlingar, som exempelvis en rätt utlevd sexualitet, vilka är kroppsliga gudagåvor. Men det finns även handlingar som är ett missbruk av denna gåva, även bland handlingar som enbart är riktad mot individen själv.¹⁵ Speciellt finner vi detta i Nelsons beskrivning av alkoholismen, *Thirst – God and the alcoholic experience*.¹⁶ Nelson företräder en antidualistisk kroppsuppfattning där individen är sin kropp och en kropp inte är något vi äger. Det bör vara fruktsamt att applicera Nelsons tankar om kroppslig njutning som en gudagåva på ett självdestruktivt beteende. I och med att Nelson inte delar det nyliberala synsättet rörande ett självvägarskap, så finns det en möjlighet att hitta andra perspektiv rörande självdestruktiviteten.

Gail Weiss har i *Body images – Embodiment as intercorporeality* formulerat en kroppsfeministisk etik vilken utgår från en fenomenologisk syn på kroppen samt från en kritik av förnuft och autonomi som det beskrivs av filosofer som Immanuel Kant och John Rawls. Weiss kritiserar den autonoma utgångspunkt som tillskrivs människor och som hon menar egentligen utgår från en mycket speciell sorts individ. En vit, västerländsk man. Detta, och de konsekvenser som det får för människor, är grunden i de etiska resonemang som hon presenterar.¹⁷ Denna feministiska kritik har haft stor betydelse för tolkningen av sjukdomen anorexia nervosa.

Mary Timothy Prokes beskriver i *Toward a theology of the body* en katolsk kroppsteologi med fokus på samtidens kroppsideal. Denna utgår från den teologi rörande kroppen som fördes fram av Johannes Paulus II och skiljer sig till stor del från den kroppsteologi vi finner hos tidigare nämnda Nelson. Även Prokes grundar sig i en antidualistisk hållning men riktar sin uppmärksamhet till dagens kroppskultur och de problem som hon ser i denna. Den teologi som hon presenterar relaterar till tankarna om en dödens och en livets kultur, som livet kan levas utifrån och som påverkar vår syn på hur vi skall hantera vår

¹⁴ Szasz 1992

¹⁵ Nelson 1992, s. 62

¹⁶ Nelson 2004

¹⁷ Weiss 1999

kroppslighet.¹⁸ Eftersom Prokes tankar är en utveckling av en spridd och av många katoliker uppskattad teologi kring kroppen bör den kunna bidra med intressanta vinklar på det självdestruktiva beteendet och hur samhället skall möta detta.

Forskningsöversikt

Självdestruktivitet har undersökts utifrån flera vetenskapliga discipliner. Dock inte som ett samlat fenomen. Forskningen inom detta område, och om de moraliska frågor vi kan ställa utifrån dessa typer av beteenden, är mycket begränsad. Inom etikämnet har självdestruktivt beteende knappast berörts över huvud taget. Vissa tänkare har dock rört sig i den självdestruktiva diskursens utkant, då främst genom att undersöka självmordet och självägande. Undersökningar som utförts inom flera discipliner presenteras därför här.

Vi kan inte inleda en forskningsöversikt om det självdestruktiva utan att börja med att nämna Armando R. Favazzas bok *Bodies under siege – Self-mutilation and body modification in culture and psychiatry*. Favazza, som är psykiatriker och professor i psykiatri vid University of Missouri, publicerade 1987 denna översikt, som tar ett samlat grepp på kroppsförändringar som utförs av både kulturella och patologiska skäl. En skiljelinje tecknas i *Bodies under siege* mellan självskador som utförs av skäl som kan hänföras till utförarens kultur samt dem som utförs för att signalera att någonting är fel hos utföraren. Att utföraren försöker att signalera att den är i behov av hjälp. Denna form av självskador, som kommunicerar ett behov av hjälp, och inte, som de kulturellt motiverade, som kan signalera att individen genomgått en passagerit, ges en annan innebörd. Den enskilda handlingen, exempelvis att skära sig själv, kan därigenom betyda helt olika saker beroende på vad den bakomliggande motivationen innehåller för förklaringar. De personer som via ett självskadande beteende söker hjälp utför ofta, enligt Favazzas undersökningar, flera typer av vad vi i denna avhandling kommer benämna självdestruktiva beteenden.¹⁹ Värdet i Favazzas arbete består mycket i hans förmåga att kategorisera olika typer av självskadande fenomen utifrån deras kontext och utifrån individens motivation. På detta sätt är hans arbete en intressant ingång till det

¹⁸ Prokes 1996

¹⁹ Favazza 1996

självd destruktiva. I samband med Favazza måste även journalisten Marilee Strong's arbete med att föra fram självdestruktivitet i media under början av 1990-talet erkännas. Mycket av det hon skrivit finns samlat i boken *A bright red scream – Self mutilation and the language of pain*. Där finns tankar om att se varierande sorters självdestruktivt beteende som olika sätt att kommunicera samma budskap – något som är viktigt för denna undersökning.²⁰

En annan, något äldre och i dag betydligt mindre användbar klassiker, är Karl Menningers redan 1938 publicerade *Man against himself*. Starkt influerad av Freuds psykoanalys ställer Menninger frågan varför vissa individer ger sig på sig själva, när det finns externa fiender att bekämpa. I och med att världen är så destruktiv så blir det självdestruktiva än mer underligt och förvånande. Vi borde ju då i stället skydda oss själva. Utifrån dessa frågor definierar och kategoriserar han en rad olika sorters självdestruktiva beteenden och självdestruktiva attityder utifrån självmordet som den självdestruktiva handlingens urtyp. Ett självdestruktivt beteende blir hos Menninger ett kroniskt självmord som inte utförs hela vägen fram.²¹

Inom sociologin har en del skrivits om vägen in i en självdestruktiv tillvaro, en avvikarkarriär, av det slag som ett narkotikamissbruk kan innebära. Ted Goldberg har i sin bok *Narkotikan avmystifierad* sammanställt teorier kring självdestruktivitet på ett belysande sätt.²² Han använder sig av en förklaringsmodell för avvikare som bygger på en stämplingsteori. Stämplingsteorin ger en grund till varför en människa börjar bete sig självdestruktivt och visar de stadium som en person behöver gå igenom för att hamna i en sådan position. En avvikarkarriär inleds i fyra stadier, först en stämpling hos föräldrarna, där barnet genom att få en viss mängd olämpliga reaktioner på sitt beteende. Detta påverkar barnet så att det inför andra i samhället betar sig på ett sätt som inte accepteras. När barnet sedan växer upp och börjar få en förståelse för de normer och regler som finns i samhället så bryter barnet medvetet mot dessa. Brotten beror på att en negativ självbild byggs upp där barnet identifierar sig som en person som ”gör fel”. För varje gång barnet får höra att det gör fel förstärks denna negativa självbild och om detta mönster inte bryts inleder barnet vad Goldberg kallar en avvikelsspiral där identiteten i att vara en person

²⁰ Strong 2005

²¹ Menninger 1969

²² Goldberg 1993, s. 109ff

som konstant gör fel cementeras. Goldberg använde sig av denna stämplingsteori i sina studier av drogmissbrukare.²³ Utifrån just detta är teorin av intresse för det som vi kommer att möta i denna undersökning. Vi kommer därför att studera Goldbergs teori mer ingående i kapitel ett. Ted Goldberg har utvecklat sina tankar i böckerna *Samhället i narkotikan* och *Hur blir man narkoman? – och hur förhindrar vi det?*²⁴

En annan forskare som undersökt självdestruktivitet är Erich Fromm, i hans arbete *Den destruktiva människan – En psykologisk analys av liv på avvägar*. Fromms arbete bygger till stor del på en kritik av etologen Konrad Lorenz aggressionsteori, som den förs fram i hans arbete *On aggression*. Fromm menar att denna är för enkel, i och med att den ser människans självdestruktivitet som en förlängning av ordinär aggression. I stället bör man, enligt Fromm, se självdestruktivitet som en enskild och snedvriden kraft som inte hör ihop med ordinär aggressivitet, vilken enligt Fromm är godartad.²⁵ Fromm delar upp mänskliga reaktioner på två sätt, dels på instinkter som är svar på fysiologiska behov, dels på lidelser som är svar på existentiella behov. Det är de existentiella behoven som är de typiskt mänskliga, och det är även från dessa som den enskilda personens ”läggning” och drivkraft härrör. Om en människas drivkraft i handling är kärlek eller destruktivitet beror på hur de existentiella behoven uppfyllts och huruvida dessa uppfylls beror i stort sett på sociala omständigheter.²⁶ Konrad Lorenz syn på människans självdestruktivitet bygger på en undersökning av Ute-indianer i Nordamerika. Denna stam skall före det moderna samhällets införande ha varit ett rent krigarfolk vars huvudsakliga sysselsättning var att göra räder mot andra stammar. I den nuvarande samhällsformen finns ingen möjlighet att leva ut de känslor som gjort de aggressiva räderna möjliga, och därigenom undertrycks aggressiviteten. Detta skulle enligt Lorenz vara förklaringen till den stora mängd neuroser med påföljande självdestruktivt beteende som i dagens samhälle drabbar medlemmar av stammen.²⁷ Det finns många likheter mellan Goldbergs och Fromms teorier om självdestruktivitet. Det som främst skiljer dem åt är deras utgångslägen, vilket i Goldbergs fall är en utgångspunkt i sociologin, och i Fromms fall en utgångspunkt i

²³ Goldberg 1993, s. 109ff

²⁴ Goldberg 2005, Goldberg 2010

²⁵ Fromm 1976, s. 12f

²⁶ Fromm 1976, s. 19

²⁷ Lorenz 1972, s. 210ff

psykologin. Genom detta så placerar de tyngdpunkten i sina förklaringsmodeller på olika sidor av gränsen mellan individ och kollektiv. Även Fromms teori kommer att undersökas i det första kapitlet.

En kropps-feminism, en feminism med öga för det kroppsliga, växte fram under 1990-talet. En representant för denna är Elisabeth Grosz som i *Volantile bodies – toward a corporeal feminism*, och *Space, time and perversion* fört fram en version av kroppsriktad feminism. Grosz menar att feminismen, liksom många andra filosofiska genrer, har tenderat till att ignorera kroppen, eller placerat den i en underordnad roll. Kropps-feminismen ställer sig kritisk till en dualistisk uppfattning av kroppen, med kroppen/kroppens ägare eller kroppen/själen som duala poler. Grosz företräder i stället en monistisk syn på kroppen.²⁸ Om kroppen är ett objekt, menar Grosz att det är ett väldigt speciellt objekt. Den går inte helt att definiera som ett objekt, samtidigt som det är svårt att säga vad den skulle vara om den inte var det.²⁹ Grosz menar att det i vilket fall bör vara ganska ovanligt att en person ser sin kropp enbart som ett funktionellt redskap, utan att kroppen och kroppens funktioner är mer intimt kopplade till självet.³⁰ Denna syn på kroppen som ett objekt som inte är ett objekt för den som besitter den, och som kanske är den, kommer vi att möta igen i den kropps-feminism vi finner hos Gail Weiss i avhandlingens femte kapitel. En annan feministisk tänkare som rör sig inom detta område är Donna Haraway, uttryckt i *Apor, cyborger och kvinnor – att återuppfinna naturen*.³¹ Haraways arbete har haft en stor betydelse för att öka intresset och förståelsen för ett kroppsligt tänkande inom dagens feministiska diskurs.

Anorexia och svält som kommunikation kommer att beröras i ett flertal av avhandlingens avdelningar. Mycket är skrivet om detta och speciellt inom humanvetenskapen ofta utifrån ett feministiskt perspektiv. Ett verk som är av vikt att nämna är Susie Orbachs *Hunger strike – The anorectic's struggle as a metaphor for our age*, i vilken anorexia relateras till en kroppspolitik som Orbach ser i vår samtid. Utifrån detta är anorexian en hungerstrejk gentemot ett förtryckande samhälle, men samtidigt en identitet och ett sätt för den anorektiska att straffa sig själv för att den inte lever upp till rådande ideal. Orbachs skildring

²⁸ Grosz 1994, s. vii, Grosz 1995, s. 2

²⁹ Grosz 1994, s. xi

³⁰ Grosz 1994, s. 32

³¹ Haraway 2000

har fått många efterföljare, men just detta verk, som publicerades för första gången 1985, brukar anses som en klassiker bland skildringar av anorexia och kroppspolitik.³² I hennes övriga produktion kan den klassiska *Bodies*, nämnas. En bok där samtidens kroppsideal och synen på kroppens syfte granskas utifrån ett feministiskt perspektiv.³³ Vi kommer i kapitel fem, där Gail Weiss kroppsfeminism analyseras, att möta liknande tankar och resonemang.

Huruvida självmord verkligen kan rymmas inom en definition av det självdestruktiva är en fråga som måste hanteras. Detta är något vi kommer att återkomma till i det första kapitlet. Självmordet, som ett mer traditionellt moraliskt problem har stundtals undersökts inom den praktiska filosofin. Ett exempel på detta är Thomas Anderbergs avhandling *Suicide – Definitions, causes and values*, vilken diskuterar hur självmord behandlas utifrån ett pliktetiskt och ett utilitaristiskt perspektiv.³⁴ Vi kommer att återkomma till både denna avhandling och vissa resonemang som den utgår från senare. I samband med självmord så måste även Emile Durkheims klassiska sociologiska arbete *Självmordet*, nämnas. Durkheims avhandling är, även om dess resultat i dag säkerligen kan ifrågasättas, den egentliga start på vetenskapliga tankar om självmord och självdestruktivitet, som vi bör relatera oss till på något sätt. Utgångspunkten hos Durkheim är, precis som i denna avhandling, att bakom vårt handlande finns ett samhälle som har betydelse för hur detta handlande kommer att manifesteras sig.³⁵

I Sverige har en hel del tvärvetenskaplig forskning utförts kring självmordet. Detta kan vi se i två antologier, *Självmordsbeteende som språk* och *Humanistisk suicidprevention*. Den forskning som där presenteras fokuserar på att självmord är ett samhällsproblem som skall förhindras. Målet har varit att försöka bygga upp en suicidprevention som är förankrad i det samhälle och den kultur som vi lever i.³⁶ Vidare har i ämnet Medie- och kommunikationsvetenskap Mikael Westerlund publicerat avhandlingen *Självmord och internet – Kommunikation om ett livsfarligt ämne*, i vilken han undersöker webbsidor och diskussionsforum där motivation till att begå självmord och tekniker att utföra självmord med, diskuteras. Westerlunds arbete är mycket intressant

³² Orbach 1993

³³ Orbach 2009

³⁴ Anderberg 1989

³⁵ Durkheim 1983

³⁶ Beskow, Eriksson & Nikku 1999, Beskow & Jarrick 2000

eftersom det visar oss vilka argument som används av självmordsförespråkare och självmordskandidater i dag. Den visar även att det är en fråga som engagerar många, både utförare och anhöriga.³⁷

Uppfattningen om kroppen som ett objekt som är en ägodel kommer vi att möta framöver. Förutom de representanter för denna ståndpunkt som undersöks nedan finns det mycket litet producerat som beskriver relationen mellan ägandet av sin egen kropp och självdestruktivitet. Det finns dock en del undersökningar om kroppen som ägodel i andra situationer. Ett exempel på detta är E. Richard Golds avhandling *Body parts – Property rights and the ownership of human biological materials*. Gold diskuterar här frågan kring ägandeförhållande rörande biologiskt material och tar upp rättstvister mellan patienter med ovanliga sjukdomar och forskare, rörande vävnadsprover.³⁸ Frågorna berör dock mer biologiskt material efter att det är skilt från kroppen, och konflikterna handlar därigenom mer om traditionella äganderättstvister, även om de utgår från material som en gång i tiden hört till en kropp. Professorn i juridik vid Stanforduniversitetet Margaret Jane Radin har även i två avhandlingar, *Reinterpreting property* och *Contested commodities – The trouble with trade in sex, children, body parts and other things* undersökt diskussioner kring ägande och kropp. Stundtals närmar hon sig då de typer av handlingar och praktiker som vi kan beskriva som självdestruktiva.³⁹ Filosofen Debra Satz har i *Why some things should not be for sale – The moral limits of markets* beskrivit liknande problem som de vi finner hos Radin, men ur ett filosofiskt perspektiv.⁴⁰

Self-injury in youth – The essential guide to assessment and intervention anses vara den första antologin som berör självdestruktivitet utifrån olika vårdvetenskapliga och medicinska discipliner. De samlade skribenterna skiljer här på självdestruktivitet och självmord, och väljer att benämna ett självdestruktivt beteende som inte syftar till att avsluta livet för NSSI – Non Suicidal Self Injury.⁴¹ *Self-injury in youth* liknar till viss del det svenska arbete kring suicidprevention som presenterades ovan. Skillnaden är att det i detta fall enbart berör självskador och självdestruktivitet, inte försök att avsluta ett liv.

³⁷ Westerlund 2010

³⁸ Gold 1996, s. 23ff

³⁹ Radin 1993, Radin 1996

⁴⁰ Satz 2010

⁴¹ Heath & Nixon 2009

Inom etnologiämnet har Anna Johansson författat avhandlingen *Självskada – En etnologisk studie av mening och identitet i berättelser om skärande*. Utifrån teorier rörande autenticitet undersöker hon berättelser om självsador som de uttrycks på internetforum och i intervjuer med utförare av självsador. För det arbete som kommer att utföras här är speciellt de tankar om skärandet som ”ett rop på hjälp” samt beskrivningen av den motkultur till psykiatrin som ingår i många av berättelserna mycket intressanta. Den svårtecknade – och troligtvis obefintliga – gräns mellan en individ som ”bara vill ha uppmärksamhet” och en individ som ”faktiskt” har ett verkligt problem undersöks och kritiserar både i berättelser om skärande, och i Johanssons analys.⁴² Vi kommer att återkomma till dessa typer av problem under arbetets gång. Katie Eriksson har i ett vårdvetenskapligt arbete som gränsar både till etnologi och teologi, *Den lidande människan*, undersökt lidandet som begrepp och uttryck.⁴³ Även om Erikssons arbete inte berör självdestruktivitet i sig, så närmar hon sig vissa komponenter av det självdestruktiva och är därför intressant för detta arbete. I nära anslutning till Eriksson inom vårdvetenskapen finner vi även antologin *Rättspsykiatriskt vårdande – Vårdande av lagöverträdare med psykisk ohälsa*, i vilken vård av personer som skadar sig själva och andra berörs utifrån ett verksamhetsnära perspektiv.⁴⁴

Smärtan ligger nära det självdestruktiva. Elaine Scarry har i *The body in pain – The making and unmaking of the world* på ett mycket intressant sätt visat hur smärta och kommunikation samspekar. Detta speciellt i sammanhang som tortyr och krig. Scarry visar på följande sätt hur Amnesty International varit så pass effektiva i att få ut sitt budskap:

”Amnesty International’s ability to bring about the cessation of torture depends centrally on its ability to communicate the reality of physical pain to those who are not themselves in pain.”⁴⁵

I detta fall är det frågan om smärtor som till och med har kunna kommunicerats inte bara över stora avstånd, utan även genom fängelsemurar. I Sverige har smärta utifrån en liknande tvärvetenskaplig utgångs-

⁴² Johansson 2010

⁴³ Eriksson 1994

⁴⁴ Sjögren 2008

⁴⁵ Scarry 1987, s. 9

punkt som hos Scarry diskuterats i antologin *Lidandets mening – Individuella och samhällseliga strategier*.⁴⁶

Slutligen har professorn i systematisk teologi Ola Sigurdson i sin bok *Himmelska kroppar – Inkarnation, blick, kroppslighet*, inte berört självdestruktivt beteende i synnerhet, men däremot många av de begrepp runt kropp som relateras till i denna avhandling. Speciellt gäller detta den dualism mellan kropp och själ, den så kallade kroppsdualismen, som Sigurdson undersöker och som vi kommer att möta i flera av de perspektiv som analyseras framgent.⁴⁷

Vi har nu fått en översiktlig men bred bild över hur forskningsläget kring självdestruktivt beteende är beskaffat i dag. Vissa av de verk som nämnts kommer vi att möta igen i olika kapitel i avhandlingen. Även andra för ämnet intressanta undersökningar kommer att presenteras framöver. Speciellt kommer detta att ske i kapitel ett, där en teori kring självdestruktivt beteende konstrueras.

Disposition

Efter denna introduktion inleds den första delen av avhandlingen med kapitel ett där en teori kring självdestruktivt beteende konstrueras. Utifrån detta kan moraliska problem och moraliska agenter urskiljas. Kapitel två presenterar en empatisk människosyn samt en rad frågor med vilkas hjälp vi kan undersöka en människosyn inom ett etiskt perspektiv. För att kunna utföra detta behandlas teorier om människans socialitet samt filosofen Charles Taylors tankar om verklighetens moraliska ramar. Efter detta följer avhandlingens andra del som består av fyra analyskapitel. I kapitel tre, det första analyskapitlet, analyseras utsagor från den nyliberala filosofen Robert Nozick och den nyliberala psykiatrikern Thomas Szasz. I kapitel fyra sker likaledes med teologen James B Nelsons kroppsteologi. Kapitel fem presenterar och analyserar den kroppsinriktade feminism vi finner hos den amerikanska filosofen Gail Weiss, och i kapitel sex utförs detta även med den katolska kroppsteologen Mary Timothy Prokes teologi. Avhandlingens tredje och avslutande del består av kapitel sju, avhandlingens sista kapitel. I detta samlas de erfarenheter och den kritik som framlagts under resans gång, för att ge möjlighet att konstruera och

⁴⁶ Kallenberg 1992

⁴⁷ Sigurdsson 2006

presentera ett etiskt perspektiv som kan tillgodose de moraliska krav som ett självdestruktivt beteende ställer oss inför.

Nu följer således en djupdykning i det självdestruktiva, med syfte att utreda vad ett självdestruktivt beteende egentligen är för något, och vilka moraliska frågor som det ställer till oss.

Första delen

1. En teori kring självdestruktivt beteende

”Jag skall inte lämna er någon ro, tänker hon, jag skall slita hjärtat ur kroppen på er, ingen skall få sova här i huset. Där kan ni ligga sömnlösa så att ni också varje minut känner hur mina tänder värker.”⁴⁸

Anteckningar från källarhållet, Fjodor Dostojevskij

Alla har nog en erfarenhet av att en person i deras närhet, eller i alla fall att en person som de kommit i kontakt med, har skadat sig själv på ett eller annat sätt. Att skada sig själv betyder här att personen på ett uppenbart vis, med eller utan uppenbar avsikt, på ett eller annat sätt handlat så att den egna kroppen tagit skada. Någon form av syfte att skada den egna kroppen måste vi även tillskriva denna individ. Om dessa handlingar sker regelbundet, och är del av någon form av systematiskt handlande från personens sida, så kan vi tala om att personen har ett självdestruktivt beteende. Vi kan ställa moraliska krav, utifrån olika etiska perspektiv, att personen skall sluta upp med detta beteende. Vi kan också på samma sätt ställa krav på en omvärld att på ett eller annat sätt agera när den upptäcker en person vars beteende är självdestruktivt. Moraliska frågor som kan uppkomma i samband med detta är ”Har vi rätt att skada oss själva?” samt ”Är vi skyldiga att ingripa om en person skadar sig själv?” Vilka faktorer som spelar in i detta sammanhang är vad som skall undersökas nu. Innan vi ställer de moraliska frågorna bör vi dessutom ha en någorlunda god bild av vad ett självdestruktivt beteende är och utifrån detta formulera vissa teore-

⁴⁸ Dostojevskij 1986, s. 19

tiska ansatser. Dessa kan hjälpa oss till rätta i de moraliska frågeställningarna.

I detta kapitel kommer en teori kring självdestruktivt beteende att utarbetas. För att kunna göra detta på ett rättvist sätt så beskrivs begreppet i flera steg. Inledningsvis görs detta genom att presentera en historisk och kulturell överblick av olika former av självdestruktivt beteende. Vad som är ett självdestruktivt beteende är något som varierat över tid och rum. Därför är det viktigt att vi får en god överblick över hur detta fenomen har uttryckt sig och betraktats över tid. Efter denna överblick riktas blicken in i människan med hjälp av psykoanalytikern Erich Fromm. Fromms arbete om den destruktiva människan får utgöra den psykologiska ingången i den teori som skall konstrueras. I anslutning till det bör vi presentera människan som social varelse. Till detta används sociologen Ted Goldbergs arbete om den dubbla stämplingen hos människor med missbruksproblem. Slutligen finns det ett behov av att vända sig till den medicinska litteraturen för att få ett vidare perspektiv på självdestruktivt beteende. Vi kommer att undersöka hur ett begrepp som sjukdom hanteras i olika sammanhang samt hur vi måste relatera oss till detta begrepp.

Människans utsida och människans insida skall således undersökas – denna dikotomi kan verka hämmande och konstruerad, men är ändå nödvändig för att skapa en struktur ur vilken en teori kan byggas. Denna utsida och insida har dessutom en tendens att flyta ihop; en spänning som gör dessa nödvändiga konstruerade kategorier sköra. Detta är något som uppmärksammas i postkolonial forskning, där denna dikotomi ofta behandlats. Inom postkolonial forskning undersöks det koloniala subjektet, och dess möjligheter att uttrycka sig, samt den postkoloniala omvärld som detta subjekt ingår i. Det sköra ligger i att beskriva två skilda processer, den inom människan och den utanför människan. Detta trots att dessa två processer är beroende av varandra.⁴⁹ Vi kommer att få ta hänsyn till detta i texten och återkomma till det i de fall där det tycks problematiskt. Att angripa självdestruktivitet som problem utifrån flera discipliner är nödvändigt för att beskrivningen skall bli adekvat och inte reducerande. Det rör sig här om flera kompletterande perspektiv som tillsammans ger oss en bild av vad självdestruktivitet kan tänkas vara.

I den teori som skall konstrueras i detta kapitel har det självdestruktiva beteendets performativa och kommunikativa karaktär en stor be-

⁴⁹ Loomba 2008, s. 43

tydelse. Ett avsnitt kring självdestruktivitet och performativitet förklarar den relation som finns mellan kommunikation och självdestruktivt beteende. Performativitet är intressant eftersom det till viss del kan bryta den dikotomi mellan utsida och insida som diskuterats ovan – det kan, i en människas performativa uttryck, vara svårt att avgöra huruvida det människan gör är ett uttryck för en process inom henne, eller en process styrd av det sociala rum som människan befinner sig i.

Slutligen undersöks vilka moraliska frågor ett självdestruktivt beteende reser. Dessa moraliska frågor kommer att skymta för oss även i andra avsnitt, men det kommer att finnas ett behov av att undersöka dem vidare. Det är främst en resa inom etiken vi är här för att ge oss ut på. För att kunna konstruera en teori kring självdestruktivt beteende som är lämplig att använda för att undersöka fenomenet etiskt så finns det ett behov av att formulera ett antal analysfrågor. Vi måste veta vad ett självdestruktivt beteende är för något, i alla fall ha någon form av definition och förklaring av beteendet. Detta för att kunna bedöma fenomenet moraliskt. De frågor som vi söker svar på i detta kapitel är följande.

- Vad är ett självdestruktivt beteende och finns det möjlighet att dela upp detta beteende i olika kategorier?
- Hur kan ett självdestruktivt beteende förklaras?
- Vilka funktioner fyller ett självdestruktivt beteende?

Och utifrån detta

- Vilka moraliska problem reser ett självdestruktivt beteende?

För att underlätta att svara på dessa frågor skall nu de aktörer som kan observeras i det självdestruktiva att utmejslas. Dels i den person som utför den självdestruktiva handlingen, som kommer att benämnas *Utföraren*. Dels i den person som eventuellt betraktar den självdestruktiva handlingen, vilken kommer att benämnas *Betraktaren*. Dessa två aktörer existerar inte i ett vakuum – de påverkas självfallet utifrån den kontext de omges av och även av varandra. Deras tolkningar kan utifrån detta påverkas på olika sätt – något som vi kommer att få ta hänsyn till. Vi kan även tänka oss att både betraktare och utförare existe-

rar som flera olika aktörer. Vissa betraktare kan vara betraktare till yrket. *Professionella betraktare* som i sitt arbete dagligen möter olika utförare av självdestruktiva beteenden. Vi kan tänka oss att deras blick för det självdestruktiva, och deras möte med det självdestruktivas kommunikativa del, skiljer sig något i jämförelse med andra icke-professionella betraktare. Utifrån det socialietiska perspektiv som beskrivs nedan bör vi dock i alla fall utgå från en mer allmän betraktare.

En väsentlig fråga är huruvida utförare och betraktare utgår från samma kontext. Med kontext menas i detta fall något större än kategorier som kön, klass eller etnicitet. Det handlar snarare om tidsepoker eller andra betydligt mer avgörande geografiska och kulturella skillnader där det kan vara mycket svårt att blicka in i en annan persons situation. Närmare det begrepp som brukar benämnas paradig. I det stora hela kommer vi att utgå från att utförare och betraktare i alla fall befinner sig på samma plats och i samma tidsepok. Om de inte gör det finns risken att vi i stället kommer att ägna oss åt en kulturkritik, vilket är en annan typ av filosofisk verksamhet. För att göra det område som undersöks överblickbart kommer denna typ av frågor att undvikas. En annan fråga är i vilket maktförhållande vi kan placera en utförare och en betraktare. Detta kommer att diskuteras mer nedan samt i nästkommande kapitel, som berör filosofisk människosyn.

Hur sätter vi då gränserna för vad som skall räknas som ett självdestruktivt beteende? Här finns det fördelar med att vara något reduktiv. Självdestruktivt beteende kommer i det stora hela, i alla fall om vi ser till själva uttrycket, att vara begränsat till skador mot den egna kroppen. En skillnad mellan själv (något större) och kropp (en fysisk kropp) kommer att finnas med oss som förförståelse. Kroppen ingår i självet, men självet är något mer. Vi skulle kunna tänka oss handlingar som är destruktiva mot kroppen, samtidigt som de utifrån en viss kontext kan menas vara upphöjande för självet. Att svälta sig själv som en viljekontroll skulle kunna vara självupphöjande, enligt en tradition, men kan också vara destruktiv för självets kropp. Att självdestruktiv används som term, i stället för det kanske mer korrekta kroppsdestruktiv, beror på att det är en term som är allmängods och som oftast används i detta sammanhang. Vad som utmärker en destruktiv handling kan ses på många olika sätt – något som kommer beskrivas nedan. Att här definiera exakt vad som utmärker en destruktiv handling är därför inte nödvändigt eller ens möjligt. Det är ett vitt begrepp med flera bottnar som kräver ett visst resonerande för att det skall vara möjligt

att definiera. Ett resonerade som fortgående kommer att utföras i detta kapitel.

Vad är då egentligen ett beteende, och vad skiljer ett beteende från en handling? För att vi på något sätt skall kunna ställa en person till svars för något som den gör, så bör detta som personen gör verkligen vara något som personen utför, inte något som bara händer; likt en muskelspasm eller ett epileptiskt anfall. Harry G Frankfurt har undersökt handlingens och beteendets filosofiska mekanismer på ett sätt som kan vara värt att relatera till. Han skriver:

”Behavior is purposive when its course is subject to adjustment which compensate for the effects of forces which would otherwise interfere with the course of the behavior, and when the occurrence of these adjustment is not explainable by what explains the state that elicits them. The behavior is in that case under the guidance of an independent causal mechanism, whose readiness to bring about compensatory adjustments tends to ensure that the behavior is accomplished. The activity of such a mechanism is normally not, of course, guided by us. Rather it *is*, when we are performing an action, our guidance of our behavior. Our sense of our own agency when we act is nothing more than the way it feels to us when we are somehow in touch with the operation of mechanisms of this kind, by which our movements are guided and their course guaranteed.”⁵⁰

Eftersom avhandlingens intresse snarare ligger i handlingars utkomst – det vill säga, i vad som händer när vi utför vissa typer av handlingar, självdestruktiva handlingar, så finns det inte någon anledning att beröra tanken om handlingen på samma sätt som Frankfurt. Vi kommer i stället att dela upp handlingar och beteenden på följande vis. En medveten handling är något som utförs av en person, en utförare – medvetenhet bygger på att en varelse kan tänkas veta vad den gör, utifrån en betraktare. Till skillnad från Frankfurt lägger vi här således en del av bedömningen hos någon annan än agenten. Det agenten, det vill säga utföraren, kan göra vid en enligt denna felaktig bedömning, är att protestera. Vad vi menar här är således att dialogen kring våra handlingar är mycket viktig och att en precis definition av vad som är medvetet respektive icke-medvetet i det självdestruktivas sammanhang kan vara vanskelig och kanske inte ge oss den filosofiska hjälp vi egentligen behöver.

⁵⁰ Frankfurt 2005, s. 74f

Vidare, till beteendet. Ett beteende är en samling av handlingar som kan vara både medvetna och icke-medvetna om vi använder oss av denna binära uppställning av ett medvetande. Beteende kan således placeras både i en sfär där det är direkt styrt av våra medvetna handlingar och kan därigenom ha ett syfte och bedömas moraliskt, men det kan även placeras i en sfär där det inte är styrt av medvetna handlingar. Beteende definieras därför här som en samling av medvetna och icke medvetna (eller semi-medvetna) handlingar. Beteendet är inte en handling, det är flera handlingar som hänger samman. I de fall handlingarna är medvetna finns det möjlighet att ställa utföraren av dessa handlingar moraliskt ansvarig för dem. I de fall de är omedvetna är detta något svårare – men om handlingarna i beteendet leder till allvarliga konsekvenser, så bör utföraren kunna anses vara moraliskt ansvarig att försöka undvika dem. Helt enkelt att ändra sitt beteende. Jämför exempelvis med när vi säger till någon att ”ett sådant beteende är inte accepterat här”. Sentensen signalerar att det personen utfört är en samling handlingar som denna både kan vara medveten samt omedveten om, men att dessa oavsett grad av medvetande är något som det är önskvärt att personen tar itu med. Inneboende i att ändra sitt beteende är att medvetandegöra och försöka förändra omedvetna handlingar.

En historisk och kulturell utgångspunkt

Vad som kan sägas vara ett självdestruktivt beteende är något som varierar utifrån vilken tid, vilket rum och vilken kontext de handlingar som skadar kroppen utförs i. Beteenden och handlingar som utförts i en annan tid, eller i vår tid, men i en annan kontext, kan tyckas vara självdestruktiva för oss, men uppfattas på ett helt annat sätt av dem som utför dem och de människor de har runt omkring sig. I århundradena strax efter Kristi födelse var frivilligt utförd kastration hos manliga kristna en förekommande företeelse. Det är en handling som i dag av de flesta, om den utförs utan medicinska skäl, skulle ses som destruktiv. I den kontext där denna handling utfördes var den dock ett botemedel mot något som man såg som mer destruktivt för det egna välbefinnandet, nämligen sexualiteten.⁵¹ Liknande amputationer sker

⁵¹ Brown 1989, s. 168ff. Se även självkastring hos de hellenistiska Attisprästrarna, Näsström 2002, s. 248 samt Näsström 2003

också i dag, utanför en västlig medicinsk kontext, och med annat syfte än att hämma och förhindra sexualitet, bland exempelvis de indiska Hijras.⁵² Viljan att förändra sin identitet och att tillhöra en viss grupp står då i fokus. Beteendens innebörd kan således förändras över tid och att rakt av, utan att ta hänsyn till detta, jämföra olika fenomen som vi i dag uppfattar, eller inte uppfattar, som självdestruktiva kan i många fall vara en tämligen ofruktbar och intetsägande jämförelse. Filosofen Slavoj Žižek har beskrivit hur människor förr uppfattade kastratsångaren som ”en ängels röst före syndafallet” och hur vi i dag uppfattar kastratsångaren som enbart en monstruös skapelse.⁵³ Synen på kroppen förändras! Det går att snabbt avfärda företeelser förekommande i en annan tid eller i en annan kultur som enbart fel, vi kommer dock inte att nå kärnan i problemet genom att handla på detta sätt; vi behöver mer på fötterna.

Hur samhället bemött de människor som skadat sig själva har varierat. Arne Jarrick har i sin bok *Hamlets fråga – En svensk självmordshistoria* undersökt svenska självmord under 1600- och 1700-talet.⁵⁴ Synen på självmord var under denna tid starkt inriktad på självmördarens egen skuld. Nyckelord i detta sammanhang var ilska, överdåd och egen giftighet som beskrivning av självmördarens motiv.⁵⁵ Under denna period utdömdes även straff för både misslyckade och utförda självmord. En person som överlevt ett försök att dränka sig själv kunde, som Catharina Andersdötter 1709, dömas till att stå vid en påle på torget och straffas med risslitning.⁵⁶ En viktig skiljelinje drogs mellan två typer av självmördare; *felo de se* (förbrytare mot sig själva) och *non compos mentis* (ej i besittning av förstånd); där de som inte ansågs vara i besittning av förstånd dömdes mildare. Det var därför viktigt att noga utreda om personen begått gärningen av förtvivlan eller efter en lång tid av svårmod. En person som utfört gärningen i förtvivlan sågs som tillräckligt frisk för att straffas.⁵⁷ Vi finner här en skiljelinje mellan hur utförarens förstånd eller brist på förstånd tolkas. Det är omgivningen, betraktarna, som tolkar självmördarens handlingar och bestämmer om denna är skyldig eller skuldfri.

⁵² Suthrell 2004, s. 82

⁵³ Žižek 2009, s. 58

⁵⁴ Jarrick 2000

⁵⁵ Jarrick 2000, s. 40, 47

⁵⁶ Jarrick 2000, s. 51

⁵⁷ Jarrick 2000, s. 60f

Jarrick ser två mycket intressanta delar i denna historiska syn på självmordet. Den ena delen är att självmordet ses som en offentlig handling som berör inte bara utföraren och dess anhöriga, utan hela samhället. Därav behovet av att behandla handlingen rättsligt.⁵⁸ Den andra delen berör hur självmordet betraktades som en våldshandling, vars motiv låg i att skada personer runt omkring självmördaren, genom att självmordet kastade skuld och skam över dessa personer. Huvudsakligt motiv till självmord hos dem som inte räknades som otillräkneliga skulle enligt denna syn vara hämnd. Självmordet skulle därigenom likna en våldshandling som det med samma motiv är möjligt att utsätta någon annan för. Därigenom fanns en anledning att straffa utföraren.⁵⁹ Hos Jarrick kan vi se ett par olika intressanta infallsvinklar rörande självmordet som kan vara av intresse för denna undersökning. Dels dras en skiljelinje mellan om självmördaren var en ”förbrytare mot sig själv”, eller ”ej i besittning av förstånd”, där den första kategorin ansågs mer förkastlig än den andra. Dels anses att självmordet är en handling som riktas utåt, mot den sociala sfär som självmördaren omges av, och att det därigenom finns ett behov att pröva handlingen rättsligt.

I domarna som Jarrick undersöker dras inte några teologiska eller filosofiska paralleller till huruvida en person äger sin egen kropp och vad personen har rätt att göra med den. Underförstått kan dock strafföreläggandet som självmordet kunde leda till, visa på en tanke att en person inte hade rätt att göra vad som helst med sin kropp. Det intressanta med sjuttonhundratalets rättsliga syn på självmord, som en kontrast till tankar om självmord i dag, där strafföreläggande rörande självmord inte existerar, är att självmordet sågs som en offentlig straffbar handling. Den var offentlig på så sätt att den berörde fler än utföraren och utförarens närmaste omgivning.

Självmordet är dock inte den paradigmatiska självdestruktiva handling som denna text är på jakt efter att undersöka. Självmordet har för många bottnar. Detta i och med att om det lyckas är det även slutet på en människas liv och kommer därför att bära med sig flera och mer existentiellt inriktade frågor. Inbakat i självmordet som handling kan det även finnas vad teologen Paul Tillich benämner ”longing for a rest without conflict”, en strävan som enligt Tillich även kännetecknar

⁵⁸ Jarrick 2000, s. 162

⁵⁹ Jarrick 2000, s. 166ff

livet i övrigt.⁶⁰ I Goethes klassiska självmordsberättelse *Den unge Werthers lidanden* finns bägge dessa komponenter – både sökandet efter en slutgiltig frid i vila från en för huvudpersonen sönderslitande värld samt en viss riktning i handlandet, utåt, mot den värld som söndersliter honom.⁶¹ Att detta skulle vara fallet för alla beteenden i det självdestruktivas spektrum är något som vi inte kommer att finna i undersökningen nedan. Självmordet innehåller självdestruktiva komponenter, men kan även innehålla andra komponenter som är mer existentiellt orienterade. Längtan efter en slutgiltighet är här ett viktigt begrepp, med betoning på just längtan. Simone Weil gör i *Gravity and Grace* en mycket viktig poäng av detta.

“Actions effectively carried out and yet imaginary. A man attempts suicide, recovers and is no more detached afterwards than he was before. His suicide was imaginary. Suicide is probably never anything else, and that is why it is forbidden.”⁶²

Fokuset på ett bredare existentiellt spektrum gör att självmordet bör placeras vid det självdestruktiva beteendets yttersta gräns – en yttersta gräns där inte riktigt alla svar kring ett självdestruktivt beteende räcker till. Det är även på detta sätt som självdestruktiva handlingar definieras inom psykologin i dag, som NSSI – Nonsuicidal Self Injury.⁶³ Det betyder inte att det handlar om väsensskilda fenomen. Vi kan mena att de främst skiljer sig utifrån vilken konsekvens de resulterar i. Att det självdestruktiva beteendet är en utåtriktad handling är något vi kommer att återkomma till. En utåtriktning som det delar med självmordet.

Rudolph M Bell har i *Holy Anorexia* undersökt självdestruktiva handlingar kopplat till kristen religiositet. I denna avhandling undersöker han anorektiskt beteende och olika former av extrem självspäkning hos italienska kvinnliga helgon under 1400-talet.⁶⁴ Han finner stora likheter mellan det som kan kallas helig anorexi och sjukdomsbilden i anorexia nervosa.⁶⁵ Ett av de undersökta helgonen, Katarina av Siena, visar tecken på både extrem självsvält och andra typer av självdestruktivt beteende som extrem självspäkning. Handlingar som

⁶⁰ Tillich 1957, s. 75

⁶¹ Goethe 1977

⁶² Weil 2009, s. 51f

⁶³ Nixon & Heath 2009

⁶⁴ Bell 1987

⁶⁵ Bell 1987, s. 18ff

hon till slut avled på grund av.⁶⁶ Varken hennes omgivning eller Katarina själv såg dessa handlingar som för tiden normal asketism. Katarina menade att den var på ett högre andligt plan än ordinär asketism, medan omgivningen pendlade mellan att se det som ett uttryck för galenskap och ett uttryck för helighet.⁶⁷ Ett flertal andra kvinnliga helgon som även undersöks av Bell ger uttryck för ett brett spektrum av självdestruktiva beteenden. Exempel på detta är förutom anorexi, även vilja till självstympning.⁶⁸ Bell kommer fram till slutsatsen att det som driver dessa kvinnliga helgon är en vilja att förgöra sina kroppar och motiv till detta finns i ett självförakt som bygger på att de inte såg någon möjlighet att dessa kroppar skulle kunna renas.⁶⁹

De helgon som Bell undersöker har sitt beteende rotat i en asketisk tradition som under deras levnadstid var socialt accepterad och i vissa fall även socialt sanktionerad. Deras beteende anses dock även av sin samtid vara något extremt. En något öppen jämförelse med vår samtid skulle kunna göras genom graderna att gå på diet och att svälta sig själv. Katarina av Siena kan då menas uttrycka ett självdestruktivt beteende som stundtals accepterades av hennes samtid. Det finns fler sådana här exempel i nutidens västerland och från icke-västerländska kulturer över tid. Den heliga Birgitta är ett svenskt exempel i samma genre som Bells italienska helgon.⁷⁰ Ett annat exempel är det rituella självplågeri, kopplat till thailändsk buddhism, som utförs under den vegetariska festivalen i Phuket.⁷¹

Hos denna typ av utvecklad, eller extrem, asketism syns ett par faktorer som har betydelse för en undersökning av vad självdestruktivt beteende är för typ av fenomen. Det utgår från en socialt accepterad, ibland även socialt sanktionerad, tradition, men kan för en utomstående och ibland för någon som befinner sig i traditionen uppfattas som mycket extrema uttryck. Motivet till att skada sig är inte desamma som står att finna i de fall vi senare kommer att blicka in i.

Det självdestruktiva beteendet kan således vara socialt accepterat, men fortfarande anses som självdestruktivt när det observeras utifrån en annan tid eller en annan plats. Handlingen hamnar då i ett nytt ljus och en kulturkritik är möjlig. Vi kan exempelvis säga att tankar om

⁶⁶ Bell 1987, s. 29, s. 43

⁶⁷ Bell 1987, s. 29

⁶⁸ Bell 1987, s. 99

⁶⁹ Bell 1987, s. 115ff

⁷⁰ Fogelklou 1973, s. 50, Stolpe 1973, s. 65

⁷¹ Vater 2005

helighet bland medeltida italienska helgon ledde till ett osunt och självdestruktivt beteende. Det blir dock något svårare att ställa enskilda personer i denna kontext ansvariga för de handlingar de utförde mot sig själva. Situationen präglar dem liksom oss. I vissa fall kan de skillnader mellan vår utblickspunkt och den plats där handlingarna utförs göra att vi misstolkar de personer vars beteende vi försöker undersöka. Vi får då bredda vårt sätt att se på ett beteende. Vad ledde det till för konsekvenser? Eskalerade och utvecklades beteendet? Frågan blir mer avancerad när vi inte kan betrakta problemet i vår närhet. Utifrån denna svårighet bör vi inte heller vara bergsäkra i de svar vi ger. Det kan finnas fördelar att först föra en diskussion kring syften och konsekvenser.

Om vi blickar tillbaka till de frågor som formulerades i början av detta kapitel, så har vi nu vissa möjligheter att inleda en formulering av ett svar på den första frågan rörande vad ett självdestruktivt beteende är. Ett självdestruktivt beteende är något som i första hand skadar den egna kroppen. Det är ett beteende som omgärdas av viss systematik och regelbundenhet. Den yttersta gränsen för ett självdestruktivt beteende har vi, i enlighet med ovanstående resonemang, placerat vid självmordet. Detta i och med att ett självmord även bär på existentiella frågor, utanför sina självdestruktiva komponenter. Ett självdestruktivt beteende kan vara medvetet (*felo de se*), eller omedvetet (*non compos mentis*). Utifrån detta, och faktorer som religiositet och andra trosföreställningar, kan det vara mer eller mindre accepterat i det sociala rum utföraren befinner sig i.

Människans insida

Erich Fromm utarbetade under det tidiga sjuttioalet en kritik av den aggressionsteori som presenterats av etologen Konrad Lorenz. Denna kritik utvecklades till att omfatta de så kallade instinktvisterna, den samling tänkare där Sigmund Freud ingick, som förespråkade en hydraulisk förebild till människors beteende, i vilket dolda instinkter bubblar upp i mänskligt handlande.⁷² Mot dessa teorier, där en enskild typ av uppbyggande instinkt skapar mänskligt aggressivt beteende, ställer Fromm en teori där han delar upp mänsklig vilja i två grunder: dels en biologisk grund, dels specifikt mänskliga lidelser. Det destruk-

⁷² Fromm 1976, s. 7ff

tiva beteendet kan utifrån detta delas upp i olika kategorier som både kan vara godartade och elakartade. Huruvida mänskligt beteende tar sig aggressivt uttryck beror på de förutsättningar som finns runt omkring henne, i den omgivande miljön.⁷³ Fromms arbete var i mångt och mycket ett psykoanalytiskt svar på en tendens han tyckte sig se i sin vetenskapliga samtida, en tendens att förklara människans aggressivitet, som under 1900-talet tog sig tämligen allvarliga uttryck, såsom naturlig, och typiskt mänsklig. Enligt Fromm fanns det allvarliga problem med denna typ av förklaring i och med att den bidrog till en samhällelig hopplöshet, en uppgivelse.

”Vad kan vara mer välkommet för människor, som är rädda och känner vanmakt inför uppgiften att ändra den kurs som leder till förstörelse, än en teori som försäkrar dem att våld härstammar från vår djuriska natur, från en okuvlig drift av fientlighet och att det bästa vi kan göra, enligt vad Lorenz försäkrar oss, är att förstå den utvecklingslag som förklarar styrkan hos denna drift? Denna teori om en medfödd aggressivitet kan lätt bli en *ideologi* som hjälper oss att döva fruktan för vad som skall komma och att rationalisera känslan av vanmakt.”⁷⁴

Den naturliga förklaringens teori bär enligt Fromm således på en risk att bli de naturliga förklaringarnas ideologi. Att förklara all aggressivitet utifrån biologiska orsaker ger oss ingen möjlighet att ifrågasätta aggressiviteten. Den ger oss inte heller möjlighet att förändra den värld vi lever i mot att bli mindre aggressiv.

Fromms huvudintresse är den aggression som riktar sig från en människa, eller en grupp av människor, mot andra människor, eller grupper av människor. Det är just detta som är av huvudsakligt intresse med tanke på den samtida debatten i vilken han medverkar. Världskriget behövde en förklaring och människors våld mot sig själva stod inte i centrum för det som debatterades. Det står dock klart att Fromm menar att orsaken till självdestruktivt beteende uppstår i den kategori aggressioner som vi kan grunda i mänsklig lidelse.⁷⁵ Det vill säga den typen av aggression som inte är biologisk och instinktivt betingad. Det står även klart att han menar att den mänskliga aggressionen, mot sig själv eller mot andra, till stor del kan hänföras på omgivningen. Detta har betydelse för den relation mellan betraktare och utförare som pre-

⁷³ Fromm 1976, s. 209ff

⁷⁴ Fromm 1976, s. 16

⁷⁵ Fromm 1976, s. 22

senterades i detta kapitelns inledning. Det har även en betydelse för tolkningen av Ted Goldbergs sociologiska teori kring det självdestruktiva beteendet som utgående från en avvikarspiral, vilken presenteras nedan. Det självdestruktiva beteendet är således något som konstrueras socialt – inte en instinkt som plötsligt bubblar upp inom en person och plötsligt tar sig uttryck. I och med att den konstrueras socialt så kan vi se på det sociala rummet som något som påverkar, ritar en karta, på individens insida. Den sociala påverkan blir till ett hålkort inom individen som till viss del styr den att agera och reagera på vissa sätt.

Elisabeth Grosz, en feministisk filosof som även hon arbetar i den psykoanalytiska genren, har utifrån Jacques Lacans psykoanalys formulerat tanken om hur hysteri förändras och uttrycks på olika sätt under olika sekel.⁷⁶ Språket, i den programmering som Fromm utgår från att den sociala påverkan är, kan således vara föränderligt. Programmet, den performance som individen utför, är något som kan skifta som mode. Således kan samma typ av social påverkan ta sig olika uttryck under olika tider. Men hur djupt rotat och medvetet är detta i människan själv? Rör det sig om ontologiska föreställningar som en individ är medveten om, eller om en praktik som individen enbart utför? Ett svar som fullständigt pekar åt den ena eller den andra riktningen är nog inte möjligt att finna. Frågan är även hur pass stor betydelse detta har för att kunna bedöma ett självdestruktivt beteende moraliskt. Psykiatrikern R D Laing har menat att det inte går att förstå en persons handlingar utan att vara medveten om personens ontologiska utgångspunkter. Psykologi är därigenom enbart ett av hjälpmedlen för att förstå en persons handlingar.⁷⁷ Ontologisk utgångspunkt i detta sammanhang, där den främst är kopplad till person, bör förstås som en livsåskådning eller världsåskådning. Maskulinitetsforskaren R W Connell har dock visat oss att handlingar till stor del kan byggas enbart på praktik, och därigenom helt sakna någon form av ontologisk förankring – helt enkelt bara vara saker som personen gör - för att andra gör dem, för att vi gör så och så vidare.⁷⁸ Att bedöma en individs ansvar för sitt eget handlande bör underlättas om det finns möjlighet till inblick i individens ontologiska utgångspunkter; möjlighet att förstå hur individen relaterar sig till världen och hur den ser sin

⁷⁶ Grosz 1994, s. 40

⁷⁷ Laing 1974, s. 6

⁷⁸ Connell 2008, s. 146

plats i den, menar att världen fungerar och så vidare. Vi kommer att återkomma till detta nedan.

Människans utsida

En människa är inte bara sin insida – människan rör sig i ett socialt rum tillsammans med andra människor, strukturer, normer och objekt. Vissa av dessa kan hon påverka, andra ligger bortanför hennes möjliga kontroll. Hur en människa som kastas ut i världen studsar mot de sedan tidigare fastlagda strukturer som redan finns där ute är något som vi måste ta hänsyn till när en människas handlingar mot sig själv och mot andra undersöks. Vi bör därför vända blicken utåt mot omgivningen.

Sociologen Ted Goldberg upptäckte vid en fältundersökning av Stockholms narkomaner något som fick honom att betvivla att motiven till en heltidsanvändning av narkotika bygger på sökandet efter lustupplevelser. Händelser som speciellt fick honom att ifrågasätta detta var möten med så kallade ”needle freaks”, personer som i sitt missbruk är mycket upptagna av kanyler och kanylspetsar. Goldberg har iakttagit needle freaks som slagit kanyler mot bord tills de varit trubbiga, för att efter detta med stor möda tvinga in den trubbiga nålen i en ven. Andra beteenden som övertygade Goldberg var fenomen som att tvätta en kanyl i toaletten fast tvättstället stod alldeles bredvid, samt att äta piller som hittats på trottoaren utan att ha en aning om vad de innehåller.⁷⁹ Detta chockade Goldberg och fick honom att ändra de utgångspunkter han hade haft när han inledde sin undersökning.

”Redan i början av min första fältundersökning bland Stockholms vardagskonsumenter fick jag följande råd av en av dem: ”Tyck aldrig synd om någon som har abstinens: knarkare är masochister som vill lida och dö.” Som jag redan påpekat utgick jag från att människor ville ha det så bra som möjligt. Därför upplevde jag detta råd som absurt. Dessutom hade jag läst en del om droger och trodde att narkomanen, om någon, sökte lustupplevelser. Poängen med droger, trodde jag, är eufori.”⁸⁰

⁷⁹ Goldberg 1993, s. 97

⁸⁰ Goldberg 1993, s. 95

Det fanns något annat här, något som inte bara gjorde vardagskonsumenter av narkotika till just bara vardagskonsumenter av narkotika – utan även till självdestruktiva vardagskonsumenter av narkotika. Utifrån dessa utgångspunkter applicerade Goldberg den sociologiska teorin om avvikarbeteendet och den dubbla stämplingen på de narkomaner han mötte. Fokuset flyttades därigenom i fältundersökningen från att handla om människors sökande efter euforiska upplevelser till att handla om människors vilja att skada sig själva.

En person som ger sig in i en avvikarkarriär passerar enligt stämplingsteorin genom fyra stadier, ett stadium inom familjen 1) familjens stämpling, ett stadium ute i samhället 2) samhällets stämpling, sedan vidare till 3) den sekundära avvikelser, där personen får bekräftelse på den tidigare stämplingen hos familj och i samhälle, samt till slut 4) avvikelserspiralen där processen upprepas.⁸¹ Personen blir genom avvikarspiralen mer och mer övertygad om att den inte har något värde. Stämplingen inom familjen, som Goldberg benämner ”Föräldrars stämpling”, bygger på att föräldrarna, när barnet gör fel, i stället för att ta avstånd från barnets handlingar, tar avstånd från både barnets handlingar och barnet själv. Barnet lär sig då att det inte bara är fel på hans eller hennes beteende, utan även på honom eller henne själv.⁸² Stämplingen kan genom detta fortgå i en samhällelig stämpling, vilken bygger på att barnet får känslan av att det är fel på honom eller henne som person även från samhällets sida. Detta kan ske i mötet med skolan där barnet upptäcker en annan värld, utanför familjen, med nya människor och grupper.⁸³ Om en person utsätts för dessa två stämplingar så finns en grund för att få tanken om att det är det egna självet som är förkastligt bekräftad. Detta benämns sekundär avvikelser. Den sekundära avvikelser bygger på att barnet utför beteenden som strider mot kulturella och samhälleliga normer för att bekräfta sin position som avvikande.⁸⁴ Om detta lyckas kan hela kedjan upprepas igen, och personen har gått in i stämplingsteorins sista fas: avvikelserspiralen.⁸⁵ Viktigt i detta sammanhang är att påpeka att samhället nu har förlorat förmågan att utöva någon form av normal social kontroll på personen. I och med att den negativa självbilden är något som man hela tiden försöker få bekräftad, så blir ett ”du gör fel” något som snarare är en

⁸¹ Goldberg 1993, s. 137ff

⁸² Goldberg 1993, s. 138

⁸³ Goldberg 1993, s. 140f

⁸⁴ Goldberg 1993, s. 147f

⁸⁵ Goldberg 1993, s. 150

uppmuntran. Det finns inte längre något att förlora på att göra fel.⁸⁶ De ordinära sätten att kommunicera har skjutits åt sidan till förmån för andra. En annan typ av kommunikation än den vi socialt är vana med sker i stället mellan aktörerna. Utövaren skadar sig själv – betraktaren betraktar.

Varför söker sig då vissa personer som utsatts för stämpling till ett liv som självdestruktiv vardagskonsument av narkotika? Enligt Goldberg är det stigma som finns runt narkotikamissbruket en anledning till att personer med en avvikarkarriär söker sig till detta. Han presenterar följande syften till vardagskonsumtionen av narkotika: a) Att få den starkt negativa självbilden bekräftad, b) att försöka fly undan egna och andras krav, c) självdestruktivitet samt d) hämnd. Med hjälp av illegala droger internaliserar personen den förkastelsedom som föräldrar och samhälle redan fällt över honom eller henne, men samtidigt, genom att skrämman människor runt sig med sitt beteende, samt ge personer i sin närhet dåligt samvete, så hämnas personen.⁸⁷ Hos personer med en avvikarkarriär hittar Goldberg flera typer av beteenden som kan anses vara självdestruktiva beteenden, förutom vardagskonsumtion av narkotika. Bland dessa finns exempelvis ätstörningar.⁸⁸

Familjekritik, en kritik av hur en kärnfamilj, eller vissa typer av kärnfamiljer fungerar, kan vara intressant som ett komplement till Goldbergs teori, även om Goldberg kritiserar en viss typ av beteende inom familjen. Inom delar av anorexiaforskningen har familjen undersökts som möjlig aktör i uppkomsten av självdestruktiva beteenden. Det handlar då inte om den typ av dysfunktionella familjer som Goldberg beskriver utan om en annan typ av dysfunktion. Personer som utför självsvalt skall enligt denna forskning till stor del komma från överbeskyddande familjer i vilka medlemmarna är måna om att underhålla en yttre fasad som signalerar lycka och välstånd.⁸⁹ Även inom queerdiskursen har familjen ifrågasatts. När dess stabilitet rubbas på grund av maktförskjutningar, så kan våld och andra problem öka i omfattning. Judith Halberstam och Ira Livingston har använt sig av statistik över våld inom familjer efter jordbävningen i San Fransisco 1990, för att visa hur den ”naturliga” familjen beter sig när den

⁸⁶ Goldberg 1993, s. 148

⁸⁷ Goldberg 1993, s. 148f

⁸⁸ Goldberg 1993, s. 151, samt s. 177

⁸⁹ Grogan 1999, s. 172, se även Möller 1983, s. 12

blir anfallen av naturen.⁹⁰ Familjen är utifrån det queera tänkandet en show, en performance.

”Family” has never been a private matter. The normative family household and the bodies of its members have never constituted either a sanctity of feeling and sentiment in opposition to the public sphere and the bodies of social others. Rather, they have always been a projection from a surface of inscription (paper, bodies, spaces) upon which discourses of “family” and liberal subjectivity have attempted to write themselves. “Family” like gender, doesn’t simply exist; it must be a non-stop public performance.”⁹¹

Familjen är således något, som i alla fall är problematiskt för vissa och som har viss bäring när vi undersöker orsakerna till ett självdestruktivt beteende. Det kan röra sig om vissa typer av dysfunktionella familjer – eller om familjebegreppet i stort. Det självdestruktiva beteendet kan utifrån detta ses som en protest, eller i fallet självsvält, en form av strejk från familjen – i den självsvältandes fall, familjen som den manifesteras vid födointaget.

Det självdestruktiva beteendet, är på ett eller annat sätt, hos personen som genomgått avvikarspiralen, ett medvetet beteende. Det handlar om beteenden som på ett medvetet sätt inte skall vara socialt accepterade, eller socialt sanktionerade, i annat fall missar de sitt mål. Det handlar om beteenden som personen som befinner sig i en avvikarkarriär utför för att skada sig själv som person och den egna kroppen. Gemensamt med de resonemang kring familjekritik, som vi fått inblick i ovan, så finns det någon form av maktkamp mellan en individ och en omkringliggande omgivning. Detta gör det möjligt att jämföra det självdestruktiva beteendet med en politisk kamp i vilken självdestruktiva uttryck har använts. Vi har Bobby Sands hungerstrejk på Irland under det tidiga åttiotalet som kan betraktas som ett sådant exempel. Sands och tio av hans medfångar svälte sig till döds 1981 i ett försök att bli erkända som politiska fångar.⁹² Ett liknande handlingsätt kan vi finna i berättelsen om de engelska suffragetterna där självsvält användes som en taktik för att kunna fortsätta kampen för rösträtt även från fängelset.⁹³

⁹⁰ Halberstam & Livingston 1996, s. 16f

⁹¹ Reid 1996, s. 193

⁹² O’ Hearn 2006, s. xiii

⁹³ Joannou & Purvis 1998

Utifrån Žižeks teori om våld och vålds orsaker kan vi här tala om ett subjektivt våld (i detta fall utfört mot personen själv) vilket är ett svar på ett objektivet eller systemiskt våld, i detta fall kopplat till en statsmakt. Ett objektivet våld är ett våld som är inbäddat i ett ekonomiskt och politiskt systems konsekvenser. Det subjektiva våldet som i detta fall svarar på detta objektiva våld kan enligt Žižek uppfattas som apart – eftersom det plötsligen uppstår i vad som uppfattas som en normal situation.⁹⁴ Tillståndet uppfattas som normalt, men bakom denna stabila normalitet finns maktstrukturer som plötsligt attackeras. I och med att tillståndet inte är ifrågasatt, så kan attacken, mot en individ själv, eller mot andra individer, verka som helt sprungen ur intet. Det finns inte heller något som säger oss att orsaken till detta uttryck är medveten hos utföraren själv. Denna kan uppfatta den självdestruktiva handlingen som helt frikopplad från en politisk verklighet i form av maktstrukturer. Att konsekvenserna är inbäddade i det politiska systemet och att utföraren egentligen reagerat mot dessa, behöver inte vara känt. Vi har således en möjlighet att relatera även ett självdestruktivet beteende utan uppenbara politiska förtecken till en maktrelation – något vi kommer att återkomma till.

Det självdestruktiva som sjukdom

Utifrån Arne Jarricks forskning kring självmord har vi sett att utförarens motivation till handlingen, eller brist på motivation i form av galenskap, har haft en betydelse för bedömningen av ett självdestruktivet beteende. Utifrån detta bör vi närmare undersöka det självdestruktiva beteendet som galenskap – som sjukdom. Under 1970- och 1980-talen utförde Sven Windahl en omfattande inventering av rapporter kring självdestruktivet beteende hos mentalpatienter. Dessa resulterade i vetenskapen att större institutioner var mycket kraftiga produktionshärdar av självdestruktivet beteende och andra problembeteenden. Att institutionerna i sig skulle skapa problemen är dock något Windahl ifrågasätter.⁹⁵ Undersökningen utfördes på material insamlat mellan 1975 och 1985. I denna ingick personer med olika typer av mental retardation som behandlades på en större institution för mentalsjuka.⁹⁶

⁹⁴ Žižek 2009, s. 2

⁹⁵ Windahl 1989, s. 5 samt s. 59

⁹⁶ Windahl 1989, s. 15

Andelen av dessa personer som visade tecken på självdestruktivt beteende var enligt undersökningen mycket hög, upp till hälften av de undersökta.⁹⁷ Det självdestruktiva beteendet uttrycktes på många olika sätt, främst via olika typer av självskador (sårskador och bortdragande av naglar et cetera) men tog sig även uttryck i hur personen förhöll sig till mat och dryck.⁹⁸ Dödligheten hos gruppen som Windahl undersöker var femton gånger större än hos den svenska befolkningen i stort under samma period.⁹⁹

Det som gör Windahls undersökning intressant för detta arbete är att den beskriver självdestruktivitet hos människor, som troligtvis, om deras mentala retardation är tillräckligt hög, inte har någon möjlighet att resonera kring vad de egentligen gör. Är beteendet medvetet? Svaret bör kunna variera beroende på att personerna som Windahl undersökt har mycket speciella handikapp, vilket kan påverka möjligheten för dem att vara medvetna om sina egna handlingar. Detta har då, självfallet, betydelse för huruvida en individ kan anses som ansvarig för sina handlingar. Men är skiljelinjen glasklar?

Herbert Fingarette, professor i filosofi och tidigare rådgivare i alkoholfrågor inom World Health Organization, har undersökt alkoholism och människans egen vilja. Detta har studerats utifrån en kritisk hållning gentemot alkoholism som sjukdomsdiagnos. Fingarettes forskning presenteras i *Heavy drinking – the myth of alcoholism as a disease*, en kritisk granskning av vad vi egentligen vet om alkoholism. Via att undersöka alkoholism som begrepp historiskt – hur den fick sin plats inom medicinen och genom att undersöka de vetenskapliga studier som utförts kring alkoholism, finner han en hel del hål i den alkoholrelaterade sjukdomsdiagnosens fasad.¹⁰⁰ Fingarettes huvudtes bygger på att ”tillfrisknande” från alkoholism i de flesta fall verkar ha tillkommit genom individens egen viljestyrka. Alkoholkonsumtionen verkar snarare ha varit en central aktivitet eller livsstil för individen än en sjukdom som individen insjuknat i.¹⁰¹ Fingarette skriver.

”The ”abnormality” consist of the particular things that they have learned to do – to repeatedly engage in conduct that have harmful or

⁹⁷ Windahl 1989, s. 18

⁹⁸ Windahl 1989, s. 64

⁹⁹ Windahl 1989, s. 101

¹⁰⁰ Fingarette 1989

¹⁰¹ Fingarette 1989, s. 72, s. 100

antisocial consequences – not of any impairment in their mental or physical learning capacities.”¹⁰²

Enligt Fingarettes undersökningar finns det tydliga tecken på att alkoholism snarare är ett sätt att leva, än ett sätt att vara sjuk på. Om vi med sjukdom menar ett tillstånd där individen inte kan kontrollera vad den via sjukdomen uttrycker – att sjukdomen är något som ”drabbar” individen. Styrkan i den typ av program som bland andra Anonyma Alkoholister tillhandahåller är helt enkelt att det är en ny livsstil, ett nytt sätt att leva på, som inte inkluderar alkohol.¹⁰³ Livsstil, eller central aktivitet, blir här en viktig fråga, som Fingarette menar att det finns möjlighet att inkludera andra sorters självdestruktiva beteenden inom. Andra självdestruktiva beteenden kan således även de beskrivas som livsstilar.¹⁰⁴ Om vi utgår från den definition av beteende som redovisades ovan, där en självdestruktiv handling antingen kan vara något som personen har kontroll över eller något som personen inte har kontroll över, kan vi finna vissa likheter mellan dessa och det resonemang som Fingarette för. Antingen har personen inte någon kontroll över sitt handlande och då finns goda skäl att mena att beteendet är en del av någon sjukdomsbild. Eller så har personen kontroll över sitt handlande och då handlar det snarare om någon form av livsstil. Det kan dock vara svårt att dra en klar gräns. Viktigt i detta fall är dock att handlandet ingår som någon form av central aktivitet hos utföraren. Det rör sig inte om ett enstaka tillfälle då personen gör fel, eller tappar kontrollen. Sjukdom eller inte, vad vi egentligen kan säga är att ett självdestruktivt beteende verkar vara något som individen har kontroll över. Det kan finnas fall där individen inte har kontroll men dessa verkar vara tämligen ovanliga i de discipliner som undersöker självdestruktivitetsens orsaker. Möjligtvis kan vi mena att individerna i Windahls undersökning saknar syfte och kontroll, även om detta är något vi inte vet. Vi kommer att återkomma till utförarens eventuella kontroll eller brist på kontroll över sitt självdestruktiva beteende när vi går vidare till att diskutera de moraliska frågor som vi möter i samband med ett självdestruktivt beteende. Med kontroll menas i detta sammanhang en möjlighet att förändra beteendet och att förändringen

¹⁰² Fingarette 1989, s. 63

¹⁰³ Fingarette 1989, s. 88

¹⁰⁴ Fingarette 1989, s. 7, s. 110f

utgår från utföraren själv. Det vill säga en tämligen minimal definition av vad kontroll kan tänkas vara.

American Psychiatric Association publicerar fortlöpande en samling diagnostiska definitioner över de olika psykiska sjukdomar, psykiska abnormiteter eller psykiska problem som de upptäckt att människor kan lida eller vara under påverkan av. Publikationen har namnet *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, DSM, och ges ut i olika editioner. Den nu rådande är den fjärde i ordningen och kallas allmänt för DSM-IV. Manualen tillhandahåller en nomenklatur för personer verkande inom vårdrelaterade professioner – en möjlighet för dem att se att de uppfattar och diagnostiserar samma typ av beteende. Meningen är att manualen skall kunna tillhandahålla riktlinjer för hur en diagnostisering av en psykisk sjukdom skulle kunna se ut, men dessa är just vad de utger sig för att vara, riktlinjer.¹⁰⁵ Det kan vara intressant att se hur American Psychiatric Association definierar vad som är en psykisk sjukdom, för att se om detta ger oss några ytterligare svar gällande självdestruktivt beteende. American Psychiatric Association anger en psykisk sjukdom på följande sätt:

”Moreover, although this manual provides a classification of mental disorders, it must be admitted that no definition adequately specifies precise boundaries for the concept of ”mental disorder”. The concept of mental disorder, like many other concepts in medicine and science, lacks a consistent operational definition that covers all situations. All medical conditions are defined on various levels of abstraction – for example, structural pathology (e.g., ulcerative colitis), symptom presentation (e.g., migraine), deviance from a physiological norm (e.g., hypertension), and etiology (e.g., pneumococcal pneumonia). Mental disorders have also been defined by a variety of concepts (e.g., distress, dyscontrol, disadvantage, disability, inflexibility, irrationality, syndromal pattern, etiology, and statistical deviation). Each is a useful indicator for a mental disorder, but none is equivalent to the concept, and different situations call for different definitions.”¹⁰⁶

En precis definition saknas således. Detta gör att även beteende som kan klassificeras som sjuka, kan vara möjliga att styra av individen. Det är således inte utifrån i dag använda definitioner av psykisk sjukdom som vi kan utgå när vi menar att ett beteende är styrt eller icke-styrt av sin utförare. Detta ger oss en viss frihet, men kan även leda till

¹⁰⁵ American Psychiatric Association 2005

¹⁰⁶ American Psychiatric Association 2005, s. xxi

vissa språkliga problem. Begreppet sjuk är i vardagsspråket synonymt för en kategori som implicerar någon form av ansvarsbefrielse och vi har tidigare sett att en absolut gräns mellan sjukdom och livsstil kan vara svår att teckna och upprätthålla. Vi måste således vara mycket noga i användningen av begreppet. Det bör även påpekas att den sorts diagnosverktyg som DSM-IV utgör har kritiserats kraftigt utifrån olika vetenskapliga discipliner.¹⁰⁷

Den andra analysfrågan som formulerades i ingången till detta kapitel berörde hur ett självdestruktivt beteende kan förklaras. Vi har nu sett ett par exempel på hur detta låter sig ske. Utifrån Fromm och Goldberg har vi sett att beteendet verkar ha en social förklaring. Det kan, utifrån Goldberg och vissa delar av forskningen kring anorexia nervosa, ha sin grund i problem i familjen och vara en del av en avvikarspiral. Det verkar vara ett sätt att kommunicera med omvärlden – något vi kommer att undersöka närmare. Ett självdestruktivt beteende kan vara medvetet eller omedvetet för utföraren av det, något som bör ha relevans när vi diskuterar utförarens eventuella moraliska ansvar för sitt beteende. Kopplat till detta finns en diskussion om huruvida ett beteende enbart är en praktik, eller om det är grundat i utförarens ontologiska utgångspunkter. En praktik behöver inte vara medveten. Utifrån filosofen Herbert Fingarettes undersökningar av alkoholismen som sjukdomsbegrepp får vi möjligheten att se ett självdestruktivt beteende som en del av en livsstil, som individen lärt in och sedan lever ut. Sjukdomsbegreppet i sig, utifrån DSM-IV, verkar inte kunna hjälpa oss så mycket med frågor om medvetenhet/icke-medvetenhet hos utföraren eller rörande utförarens möjlighet att styra sitt beteende. Detta kan, utifrån DSM-IV:s syn på det psykiska sjukdomsbegreppet, vara något som varierar.

Det finns således anledningar till att inte vara kategorisk i vad vi benämner som sjukdom eller livsstil. Det finns fördelar med att betrakta dessa fenomen dimensionellt utifrån ett kontinuum och därigenom inte binärt. Detta öppnar även för skarpare moraliska bedömningar av problemet.

¹⁰⁷ Brante 2006, s. 73

Det performativa – kommunikationen mellan människor

Detta kapitel inleds med ett citat ur Dostojevskijs roman *Anteckningar från källarhål*. Dostojevskijs romanfigur beskriver ett beteende relaterat till den lidande människan, en människa med tandvärk. I romanfigurens beskrivning är lidandet en kommunikation, eller kanske till och med, i alla fall i sitt uttryck, ett häcklande av den omgivande världen. Beskrivningen sker utanför romanfiguren själv, men om hans eget beteende granskas, förstår läsaren att det i mycket är han själv som beskrivs. Dostojevskij benämner denna romanfigur paradoxalist, då han söker kärleken med kärlekens motsats.¹⁰⁸ Sökandet efter kärlek och rätten att bli tagen på allvar kan vara en motivation till att kommunicera via ett självdestruktivt beteende. Vi har tidigare sett att ett självdestruktivt beteende är en handling, inte bara mot personen själv, utan även en handling riktad utåt, mot offentligheten. Att denna kommunikation sker på ett sådant sätt kan bero på att förutsättningarna för kommunikationen har förändrats, helt enkelt genom att individen har lärt sig ett annat sätt att kommunicera på. Den franska psykoanalytikern Jacques Lacan har uttryckt sig kring den självdestruktiva kommunikationen på följande sätt:

”Let us concentrate, for example, on an act that is unambiguous, the act of cutting open ones belly in certain conditions - incidentally, its not called *hara-kiri* but *seppuku*. Why do people do that? Because they think it annoys others. Because they think it annoys others, because in the structure, it is an act done in honor of something.”¹⁰⁹

Handlingen utförs för att den stör andra, i detta fall dessutom för att den ingår i en strukturell mall där handlingens koppling till en viss uppfattning av ära har betydelse. Att det är ett uttryck för kommunikation är tydligt. En kommunikation som är föränderlig beroende på i vilken struktur den används. Vi kommer framgent att se att ett självdestruktivt beteende kan uttryckas som ”ett rop på hjälp”.

I Goldbergs och Jarricks undersökningar finns klara uttryck för att självdestruktivt beteende kan vara ett uttryck för en kommunikation med den omgivande världen och personer i den självdestruktives närhet. Hos Jarrick uttrycks detta i åsikter hos 1600- och 1700-talets

¹⁰⁸ Dostojevskij 1986, s. 139

¹⁰⁹ Lacan 1981, s. 50

människor att självmördaren försöker rikta skam och skuld mot sina medmänniskor och samhället runt omkring genom att skada sig själv. I Goldbergs undersökning av vardagskonsumenter av narkotika finns idén om att den som genomgått avvikarspiralen hämnas på sin omvärld genom att skrämma den och ge den dåligt samvete genom sitt självdestruktiva beteende. Catharina Gotby har i sin kombinerade foto- och intervjusamling *Med kroppen som slagfält* intervjuat och fotograferat personer med trasiga livsberättelser – personer som har stor erfarenhet av självdestruktiva beteenden. En av de intervjuade är en kvinna som kallas Thina. I Thinas berättelse blir försöket till kommunikation tydligt.

”Då var det ett skrik, då var det inget rop längre utan verkligen ett skrik för att någon skulle förstå. Framför allt ville jag att någon skulle fråga varför. Även om jag inte sade något skulle de fortsätta att fråga varför och nästan slå ur mig vad som hade hänt. Men det var det ingen som gjorde. Och det är väl inte så lätt att förstå heller om jag inte berättar. Det är ju inte det första man gissar när någon kommer hem och har gått ner hur mycket som helst och ser ut som ett lik. Om man har tagit en överdos amfetamin och är sönderskuren överallt och har blåmärken över hela kroppen och ser jävligt risig ut.”¹¹⁰

I den genre inom den samtida performancekonsten som benämns body art eller carnal art, så används kroppen och kroppens uttryck för smärta som ett sätt för konstnären att kommunicera med sin publik. Konstvetaren Lea Vergine menar att en anledning till att använda sig av sin egen kropp i konstnärliga sammanhang och att använda sig av smärta som kommunikationsmedel är att en person som har ont blir tagen på allvar: ”Those who are in pain will tell you that they have the right to be taken seriously.”¹¹¹ Vergine arbetar i en psykoanalytisk tradition, och en av hennes teser kring driften bakom att uttrycka sig med smärta med hjälp av den egna kroppen är sökandet efter vad hon kallar primär kärlek.

”One can discover the unsatisfied need for a love that extends itself without limit in time – the need to be loved for what one is and for what one wants to be – the need for a kind of love that confers unlimited rights – the need for what is called primary love.”¹¹²

¹¹⁰ Gotby 2004, s. 5

¹¹¹ Vergine 2000, s. 8

¹¹² Vergine 2000, s. 7

Konstnärer inom body art som Gina Pane, Stelarc och Marcel har använt sig av tämligen starka bilder av sin egen kropp i smärta i sina verk. Det har i dessa fall främst varit sårskador samt att utsätta kroppen för smärta via upphängning och utsträckning.¹¹³ Även andra uttryck för självdestruktivitet har använts inom performancekonsten generellt, exempelvis konsumtion av nästintill dödliga mängder alkohol.¹¹⁴ Syftet med att här använda denna något speciella konstnärliga genre är att den utgår från självdestruktiva uttryck, men att uttrycken i detta fall fyller en viss kommunikativ funktion, utan att behöva vara ett uttryck för den typ av självdestruktivitet som Goldberg påvisar. Konstnären spelar på en annan scen, men vet att de mekanismer den använder sig av får folk att reagera. Dessa mekanismer används även av andra men i det konstnärliga uttrycket är de fria från vardagens sociala spel. Den psykoanalytiska tolkning Vergine gör av dessa mekanismer är att de sänder ut en signal att personen som uttrycker dem är i behov av primär kärlek. Detta skulle kunna vara en av anledningarna till att de används, men också till att publiken, eller betraktarna, ges en öppning att reagera.

En utveckling av body art manifesteras genom carnal art, en genre som främst representeras av den franska konstnärinnan Orlan. Orlan använder sig av avancerade operationer, dels för att förändra sin kropp, dels för att använda själva operationen som ett konstnärligt verk, både med hjälp av bilder från själva operationen och genom att ställa ut operationernas restprodukter.¹¹⁵ Hos Orlan finns en tydlig agenda att skapa reaktion via den skadade kroppen, något som hon till stor del lyckats med: ”Orlan’s exhibition of surgery involves a display of gore which exercises much the same fascination as medical documentaries.”¹¹⁶ Kate Ince, en av de konstvetare som tagit sig an Orlans verk, menar att smärta är ett så effektivt kommunikationsmedel eftersom den är något vi alla känner till och kan relatera till.¹¹⁷ Att just ”se lidandet” är i fokus här. Susan Sontag har undersökt hur vi människor upplever kriget och den avlägsna mänskliga katastrofen på ett annat sätt i och med krigsfotografiernas intåg i media.¹¹⁸ Att låta människor se ens lidande som en medveten förstärkning av den egna nöden har

¹¹³ Vergine 2000, s. 275, 277

¹¹⁴ Salecl 2004, s. 44

¹¹⁵ Ince 2000

¹¹⁶ Ince 2000, s. 7

¹¹⁷ Ince 2000, s. 64

¹¹⁸ Sontag 2004, s. 24ff

diskuterats av Peter Brown rörande självstympning som ett medvetet sätt att förbättra möjligheten vid tiggeri.¹¹⁹ Fokus ligger här vid det blödande såret, eller den saknade kroppsdel, men själva tanken om självdestruktivt beteende som kommunikation bör kunna utvecklas till ett bredare spektrum. Talar inte den svältande kroppen till oss? Säger inte de som dragit sin kraftiga konsumtion av berusningsmedel ut i det offentliga livet något om sin situation? Och om de säger något, vad är det de säger – och hur skall vi lyssna? Syftet med handlingen blir viktig här; utifrån vilka intentioner kommunicerar utföraren med oss på detta sätt?

Det självdestruktiva beteendets funktion, den tredje frågan som ställdes i början av detta kapitel verkar kunna förklaras utifrån ett kommunikationsförsök. Smärta och lidande kommunicerar med oss och denna kommunikation verkar ha en moralisk bäring. Är vi skyldiga att lyssna på de som lider? Detta är en fråga som vi bör diskutera vidare. Att lidandet säger oss något verkar däremot stå klart. En utmaning finns och frågan är om någon antar den.

Att självdestruktivt beteende verkar vara ett försök till kommunikation med omvärlden har betydelse för de frågor som ställdes i början av detta kapitel. Det är i så fall en del av funktionen i ett självdestruktivt beteende. Detta kan postuleras på följande sätt: hos utföraren av ett självdestruktivt beteende finns en vilja att via sina självdestruktiva handlingar kommunicera med sin omvärld. Att utföraren just använder sig av detta beteende är för att smärta är något som vi alla känner till och har erfarenhet av. Detta har även betydelse om vi ser på självdestruktivt beteende utifrån perspektivet av en utförare och en betraktare. Det självdestruktiva beteendet är ett uttryck för kommunikation från utförare till betraktare, och betraktarens reaktion på det självdestruktiva beteendet är ett uttryck för kommunikation från betraktaren riktat till utföraren. En förklaring till denna kommunikation kan vara ett sökande efter primär kärlek men det finns även möjlighet att tänka sig andra förklaringar. Goldberg placerar sin förklaring i en missriktad kommunikation, något har blivit fel i hur individen lärt sig att kommunicera med sin omvärld. Gotby beskriver, via den intervjuade Thina, det självdestruktiva som ett rop på hjälp. Vi kan spinna ihop dessa spretiga förklaringsstrådar till ett enande rep genom att fokusera på vad de har gemensamt. Detta är ett sökande efter något via en kommuni-

¹¹⁹ Brown 1989, s. 310

tion med omvärlden. Vad denna kommunikation kan resa för krav på omvärlden, samt på dem som uttrycker den, skall vi undersöka nu.

Självdestruktivt beteende som en moralisk fråga

Thomas Anderberg redogör i sin avhandling *Suicide: Definitions, causes and values* olika moraliska perspektiv på självmordet. Vi har tidigare sett att de moraliska problem som omgärdar självmordet, även omgärdar ett självdestruktivt beteende, även om självmordet innehåller fler och mer existentiellt inriktade, rent av eskatologiska frågor. Anderberg formulerar självmordets problem kring plikt, plikter gentemot sig själv och plikter gentemot andra. Dessa plikter kan, om de åtföljs, leda till olika möjliga rätta handlingar för individer som överväger möjligheten att ta sitt eget liv.¹²⁰ Vi kommer att använda detta som en ingång till självdestruktivitetens problem och utveckla detta resonemang för att få det att passa bättre in i sammanhanget. Anderbergs tankar om självmordet utgår till stor del från en isolerad individ – en eremit som överväger möjligheten till självmord. När de sociala plikterna förs in, plikter gentemot andra personer av olika slag, utgår de främst utifrån huruvida självmördaren är självisk eller ej.¹²¹ Själv-mördaren är isolerad socialt på andra sätt än utifrån sin eventuella själviskhet. Detta kan ses som ett filosofiskt grepp, ett sätt att undvika sentimentalitet i det rent filosofiska resonemanget, men frågan är om det är ett fruktbart grepp i analysen av en så pass social varelse som människan och dessutom i en analys rörande ett helt klart socialt grundat beteende. Speciellt om vi utgår från ett problem som verkar vara ett uttryck just kopplat till vår sociala samvaro på det sätt som självdestruktivt beteende, i enligt med beskrivningarna ovan, verkar vara. En definierad skillnad mellan sentimentalitet, som något som kan grumla vår uppfattning i etiska frågor, och social empati, som ett verktyg för att sätta sig in i en situation, kan vara värd att formulera. Vi kan mena att sentimentalitet, som är en position vi skall undvika, utgår från den bedömande individen själv och sätter denna individs behov i fokus. Individen lider för att den ser ett lidande men individen placerar sitt eget lidande, det lidande den upplever i att betrakta den andres lidande, i centrum. Utifrån social empati försöker en betraktare

¹²⁰ Anderberg 1989, s. 169ff

¹²¹ Anderberg 1989, s. 226

i stället sätta sig in i situationen på ett mer grundläggande sätt: personen som lider står i centrum. Att empatin beskrivs som social är för detta ansvarstagande anknyts till människan som flockvarelse. Sentimentalitet är, till skillnad från en social empati, en slöja som förhindrar oss att se den andra människans verklighet. Social empati ger oss möjlighet att förstå denna verklighet bättre. Vi kommer att återkomma till detta i nästa kapitel. I stället för plikt kommer begreppet ansvar att användas. Begreppen är synonyma, men i min mening har ansvar en mer social och beskyddande klang utifrån modernt språkbruk.

Utifrån resonemanget ovan formuleras nu ett par frågor som det kan vara fruktbart att ställa i samband med undersökningen av ett etiskt perspektiv utifrån dess eventuella resonemang om självdestruktivt beteende. Har den självdestruktive ett moraliskt ansvar gentemot sig själv eller någon annan att inte vara självdestruktiv? Hur formuleras detta ansvar i de etiska perspektiv som undersöks nedan? Formuleras det över huvud taget? Frågor som är relevanta för att moraliskt betrakta utföraren som agent. Har betraktaren ett moraliskt ansvar att ingripa när den ser ett självdestruktivt beteende utföras? På vilket sätt skall betraktaren ingripa, om denna har en skyldighet att ingripa?

En stor del av det vi gått igenom i detta kapitel handlar om att förklara ett självdestruktivt beteende och en giltig fråga kan vara huruvida förklaringen av ett beteende har någon etisk relevans. Vi bör mena att så är fallet. Detta kan exemplifieras genom att tänka sig en situation där någon handlar på grund av ”ren jävlighet – för att något är kul” och jämföra den med en situation där någon agerar av exempelvis kärlek. Oavsett vad handlingen är (vi kan för att underlätta vår analys tänka oss att det är något tämligen upprörande – något vi måste reagera på) så finns det något som säger oss att en handling av ”ren jävlighet” är en handling som vi kommer att fördöma på ett mer genomgående sätt än en handling som utförs av kärlek. Intentionen i handlingen, förklaringen av handlingen, har en etisk relevans. Det kan till och med vara så att bristen på förklaring placerar oss i ett moraliskt vakuum, där vi inte kan finna någon bedömningsgrund över huvud taget. En förklaring ger oss något att stå på – även om den inte skulle vara helt adekvat på ett eller annat sätt ger den oss i alla fall en grund som vi kan bygga vidare på.

Utifrån den förklaring av vad självdestruktivt beteende kan vara, och den funktion det kan tänkas fylla, så finns det en möjlighet att skapa tre moraliska kategorier utifrån utföraren och betraktaren av ett

självedstruktivt beteende. Vi kan tänka oss att utföraren är medveten eller icke-medveten om sitt beteende. Flera av de tänkare som hänvisats till ovan ser detta som mycket intressant. För Jarricks undersökning av självmord och straffansvar har detta stor betydelse, den självmördare som ansågs vara *non compos mentis* stod fri från skuld och straff. Var han eller hon en förbrytare mot sig själv, *felo de se*, var fallet det motsatta. Medvetenhet och motiv verkar ha stor betydelse för hur vi utverkar ett moraliskt ansvar, även om vissa svårigheter med gränsdragning mellan ett övervägt handlande och en sjukdom verkar vara förekommande, vilket Fingarette har visat oss. Att mena att en person är moraliskt ansvarig att ändra ett beteende som den inte alls kan kontrollera själv är en handling som svävar i luften och som till stor del saknar relevans om vi menar att vi enbart är ansvariga för våra egna medvetna handlingar, och inte för saker som händer av en slump, utanför vår kontroll. Den svävar i luften för att vi kan uttrycka en sådan önskan, att individen borde kunna kontrollera sitt beteende, men det är en önskan som inte leder någonstans. Samma dikotomi är möjlig att applicera på en betraktare av ett självedstruktivt beteende även om det då bör få en något annorlunda utformning. Vi kan tänka oss att en utförare kan vara medveten eller icke-medveten om att en samling handlingar utgör ett självedstruktivt beteende. Vi kan även tänka oss att det har en betydelse för detta medvetandegörande hos betraktaren om handlingen är socialt accepterad eller ej. Huruvida betraktaren kan identifiera ett beteende som självedstruktivt är därigenom en viktig fråga. Utifrån detta har vi ett par möjliga situationer; om utföraren inte är medveten om sitt beteende (utföraren är inte vid sina sinnen), finns det enbart möjlighet att belägga betraktaren med något form av moraliskt ansvar, och detta enbart om betraktaren har möjlighet att identifiera beteendet som varande självedstruktivt. Är utföraren medveten om sitt beteende kan denna anses ansvarig för det och betraktaren kan ses som ansvarig att hjälpa utföraren om betraktaren lyckas identifiera beteendet. Det finns således flera möjliga utfall där vi kan postulera att en aktör har något form av ansvar för vad som händer i det självedstruktiva sammanhanget.

Moraliskt ansvar? Utifrån vad? Några former av bedömningsgrunder relaterat till det eventuella felaktiga i det självedstruktiva beteendet kommer också att krävas. Smärtan och lidandet som ett självedstruktivt beteende skapar är intressant och kan ha betydelse för hur vi bedömer en självedstruktiv handling. Människovärde, som moraliskt

kategori, kan tänkas påverka vår bedömning. Är självdestruktivitet ett uttryck för en bristande respekt för människovärdet? Autonomi, huruvida människan kan ses som/skall sträva till/skall uppmuntras att vara, en autonom varelse, är även det en relevant faktor. Kan en självdestruktiv människa vara autonom? Skall respekten för autonomin förhindra betraktaren att ingripa? Kräver autonomin respekt eller inte, och vilka typer av problem kan detta skapa? Relaterad till både människovärde och autonomi finns även frågan om ägandet av kroppen. Äger vi våra egna kroppar och vad får detta för konsekvenser om vi är självdestruktiva? Dessa resonemang kommer vi att möta i den analys som inleds i det tredje kapitlet. Det finns dock en god anledning att börja undersöka dessa olika möjliga bedömningsgrunder redan här och nu.

Utifrån en utilitaristisk position skulle det kunna tänkas att målet för både en utförare och en betraktare är att minska den sammanlagda smärta som det självdestruktiva beteendet resulterar i. Det skulle då röra sig om en rent hedonistisk utilitarism där personer undviker smärta och eftersträvar njutning.¹²² Men hur förhåller sig detta till tanken om smärtan som kommunikation? Att minska smärtan berör inte i detta fall själva problemet med ett självdestruktivt beteende, utan enbart ett uttryck, ett uttryck som i detta sammanhang används just för att det är ett effektivt sätt att kommunicera på, vilket vi sett ovan. Ett liknande, och egentligen mer allvarligt problem upptäcker vi om vi låter det självdestruktiva beteendet möta en preferensutilitaristisk etik, där en handling är rätt om den tillfredställer berörda personers preferenser.¹²³ Om vi utgår från det vi sett i Goldbergs teori kring en avvikarkarriär, så har ju den självdestruktives preferenser formats att vara just preferenser för det självdestruktiva, detta för att det självdestruktiva just är ett mycket effektivt sätt att kommunicera med omvärlden på. Preferenserna är således, om vi utgår från någon form av lekmanamässig tanke om ”normalitet”, på ett eller annat sätt perverterad. En mer plausibel ingång till en etik kring det självdestruktiva, i stället för ökad njutning eller uppfyllelse av preferens, bör vara en förändring av uttryckssätt. Om vi, tillfälligtvis, utgår från att ett självdestruktivt beteende är ett problem, som bör elimineras, men fortfarande menar att det finns en nödvändighet i att en människa kommunicerar med sin omvärld, så bör en förändring av uttryckssättet i denna kommunka-

¹²² Tännsjö 2008, s. 85

¹²³ Tännsjö 2008, s. 85

tion, vara det som intresserar oss. Det primära gäller inte minskad smärta eller tillfredsställelse av preferenser. Konsekvensen av denna förändring av uttrycksätt kan dock vara minskad smärta och tillfredsställelse av andra, nya preferenser. Detta är dock inte det primära angreppet på problemet även om det kan användas som en överbyggande ram. Den självdestruktive vill inte ”ha det så bra som möjligt”, om vi utgår från det vi lärt oss av Goldberg. En möjlig lösning på det självdestruktiva beteendets problem, om vi menar att det är en kommunikativ företeelse, är att förändra ett kommunikationssätt. Enbart i förhållande till detta finns det en möjlighet att utgå från smärta och lidande.

Människovärdesprincipen, tanken att varje människa bär på ett inneboende värde som inte är förhandlingsbart, kan ge oss intressanta perspektiv på ett självdestruktivt beteende. Människovärdet har en självklar roll i diskussioner kring självmordet, då människan, som sådan, försvinner genom att dö. Men kan även ett självdestruktivt beteende av ett icke-dödande slag påverka tanken om människovärde? Det beror på hur det definieras och formuleras. Är människans värde något som är konstant så länge det mänskliga livet fortgår, eller kan det menas att även destruktiva handlingar mot den egna kroppen är ett övergrepp på människovärdet? Att utsätta sig själv för en fara, skulle kunna strida mot tanken om människovärde, detta genom att det då finns en möjlighet att ”det värdefulla” inte längre fortgår att existera. Motsatsen hade ju varit fallit om faran hade undvikits. Människovärdesprincipen kan delas upp i två olika kategorier, tankar om människovärde som livskvantitet och tanken om människovärde som livskvalitet. Livskvantitet handlar i första hand om överlevnad. Helt enkelt hur länge vi lever, hur stor kvantitet livet har. Livskvalitet handlar om vad vi fyller detta liv med.¹²⁴ Vi kan värdera olika inslag i både livets kvalitét och kvantitet på olika sätt. Utifrån den tanke om självdestruktivt beteende och fara som formulerats ovan, så kan ett självdestruktivt beteende kunna tänkas vara ett brott mot denna typ av människovärdesprincip. Genom att utsätta sig själv för fara genom att skada sin kropp så finns det en risk för att livet som kvantitet förminsкас. Detta är inte i sig en problematisk position. Värderar vi livet helt eller delvis efter dess längd så är handlingar som kan förminsка denna kvantitativa egenskap självklart ett problem. Mer problematiskt blir det när vi betraktar självdestruktivt beteende utifrån en tanke om livs-

¹²⁴ Lantz 1992, s. 74

kvalité. Om vi ser självdestruktivt beteende som en livsstil eller som en central aktivitet i utförarens liv, vilket Fingarette har menat är fallet, så finns det en möjlighet för utföraren att hävda att beteendet är ett sätt att öka den egna livskvalitén. Detta skulle kunna vara fallet rörande alkoholism, som är just det beteende som Fingarette berör. Vi står här med ett problem som manifesterar sig i olika tankelager och som starkt relaterar till huruvida utföraren vet vad den egentligen utför. Detta är något som vi kommer att blicka in i genom att undersöka begreppet autonomi. Det går också att se att det i detta fall kan bli en konflikt mellan människovärde som livskvantitet och människovärde som livskvalitet i alla fall ur en utförarens perspektiv, i de fall då denna inte vill avsluta sitt självdestruktiva beteende då denna menar att detta beteende förhöjer kvaliteter av livet. Vi kan även tänka oss det motsatta, att självdestruktivt beteende försämrar livskvaliteten. Detta kan ses utifrån både utförare och betraktare. Utföraren kan vilja sluta med sitt självdestruktiva beteende eftersom det försämrar livskvalitet, och betraktaren kan mena att utföraren borde sluta med sitt självdestruktiva beteende, för att det försämrar kvaliteten på utförarens liv.

Autonomibegreppet, huruvida en människa är självstyrande, har en betydelse för hur vi bedömer en människas handlingar. Filosofen Torbjörn Tännsjö definierar en autonom person som att ”hon är en person som gör vad hon väljer att göra (därför att hon väljer att göra det) och som väljer att göra som hon gör därför att hon vill det”¹²⁵ Utifrån denna definition kan vi klart se att ett självdestruktivt beteende i de flesta fall består av autonoma handlingar. Det finns ingenting i den förklaring av det självdestruktiva beteendet som utförts ovan som motsäger att det skulle röra sig om, utifrån denna definition, autonoma handlingar. Den självdestruktive handlar som den vill, utifrån de förutsättningar hon har, precis som alla vi andra. Skillnaden är att förutsättningarna är annorlunda. Frågan blir därför om verkligen autonomibegreppet fungerar i samspel med det självdestruktiva beteendet och om det svarar på rätt frågor. Om respekten för människors autonomi innebär att betraktaren skall ignorera att den självdestruktive skadar sig själv, hur skall då denna respekt relatera sig till en vilja eller instinkt att hjälpa en skadad? Autonomibegreppet får snarare en bäring på att undersöka om en person befinner sig i en *non compos mentis*-kategori eller ej. Detta skulle ju kunna ha betydelse i samband med att vi kommunicerar med individen. Lyckas individen inte handla som han

¹²⁵ Tännsjö 2008, s. 108

eller hon vill handla, eller gör handlingar fast han eller hon inte vill det, bör vi väl betrakta personen som icke-medveten? Frågan måste nog betraktas på ett annat sätt; utifrån en mindre svart-vit och mer gråskalekänslig utgångspunkt. Det skulle kunna argumenteras att de självdestruktiva inte är autonoma för att de lärt sig att handla ”fel”, men autonomidefinitionen ovan tar inte hänsyn till några strukturer som subjektet är placerat i, så utifrån denna typ av resonemang, skulle väldigt få personer handla autonomt. Att handla helt utan hänsyn till sin omgivning eller sina förutsättningar är ju snarare ett sociopatiskt beteende, ett beteende som i många sammanhang anses som just det vi i detta fall vill undvika. Detta för att det anses som ett sjukt beteende om vi uttrycker oss något slarvigt. Därigenom hamnar vi i en underlig position om vi använder detta begrepp som mall för att bedöma en persons handlingar, eller om vi använder det som ett ideal för våra egna.

En grund för att handla fritt med sin egen kropp kan även uttryckas i ett självägarskap. Varje person anses då äga sin egen kropp och detta är en grund för att personen skall kunna behandla denna som den vill. En motsatt position är ett icke-ägande av kroppen/självvet, där kroppen antingen ägs av någon annan, eller är placerad i en kategori där ägande över huvud taget inte är möjligt. En betraktare får det tämligen svårt att motivera ingripanden mot en utförare av självdestruktivt beteende, om denna helt och fullt anses äga sin egen kropp, och denna kropp anses likvärdig med andra ägodelar och skall behandlas som en sådan. Vi kommer att möta positioner som motsäger respektive utgår från, ett självägarskap, framgent i denna undersökning.

Vilka moraliska krav kan vi mena att ett desperat försök till kommunikation ställer på oss som individer? Om vi menar att ett självdestruktivt beteende är en form av kommunikation så är det ju detta som sker när vi betraktar det. Det är även en asymmetrisk situation, utföraren ber om hjälp, betraktaren kan välja att lyssna eller inte lyssna på denna begäran. En asymmetrisk situation signalerar en maktrelation som är ojämn. Det kan även vara på ett sådant sätt så att betraktaren får vissa svårigheter att tolka utförarens beteende. Genom Žižek har vi tidigare sett att subjektivt våld, som svar på ett objektivt våld, kan uppfattas som apart och taget ur sitt sammanhang. En viss lyhördhet från betraktaren kan således vara av godo, om denna skall lyckas svara på utförarens begäran om hjälp. Detta kommer vi återkomma till i nästkommande kapitel.

Vilka frågor kan vi formulera gentemot ett etiskt perspektiv när vi vill undersöka vilka svar detta perspektiv ger oss i en situation där ett självdestruktivt beteende ingår? Vissa frågor ställdes i början av detta avsnitt och det kan nu vara av godo att återvända till dessa för att kunna re-memorera och komplettera dem. En första avdelning frågor utgår från utföraren av det självdestruktiva beteendet. Har denna utförare rätt att skada sig själv utifrån det etiska perspektiv som undersöks och finns det villkor för när en person kan tänkas ha rätt att skada sig själv? Hur är dessa villkor, eller ett eventuellt nekande till rätten att skada sig själv konstruerade? För att undersöka denna typ av frågor krävs verktyg till att analysera den människosyn vi finner i det etiska perspektivet. Dessa verktyg kommer att utvecklas i nästkommande kapitel.

Som vi sett tidigare skulle även en betraktare av ett självdestruktivt beteende kunna beläggas med ansvar att handla när den upptäcker beteendet. Den andra avdelningen frågor utgår från denna betraktare. Har denna ett moraliskt ansvar att förhindra detta beteende och i så fall, hur uttrycks detta ansvar och hur motiveras det? För att kunna undersöka detta behövs verktyg för att analysera en syn på människors sociala relationer. Olika etiska perspektiv kan tänkas utgå från olika sätt att se människan som social varelse och detta kan påverka hur en bedömning av ingripanden i andra människors beteende utförs.

Utifrån de moraliska komponenter vi nu identifierat i ett självdestruktivt beteende kan vi formulera två frågor. En fråga som relaterar till den enskilda person som utför ett självdestruktivt beteende, utföraren. Denna fråga kan öppet formuleras på följande sätt: *Har vi rätt att vara självdestruktiva?* Frågan är öppen på så sätt att den inte för in utföraren under en etikett, ”som självdestruktiv”, och gör detta till en roll eller arketyp. Den relaterar inte heller till någon form av tanke om hur relationen mellan kropp och person är konstituerad, något som vi kommer att se har betydelse senare i arbetet. Den andra frågan relaterar således till dem som betraktar ett självdestruktivt beteende, betraktarna. Den kan formuleras på följande sätt: *Vad skall vi göra när någon är självdestruktiv?* Denna fråga strävar även den efter att vara så öppen som möjligt. Den formulerar inte hur det sociala sammanhanget ser ut, men utgår inte från att vi är isolerade i förhållande till varandra. Detta utifrån den diskussion som förts ovan.

Ett självdestruktivt beteende kan uttryckas på många olika sätt. En begränsning för denna avhandling blir att det enbart finns möjlighet att

undersöka självdestruktiva beteenden som presenterats i relation till ett etiskt perspektiv. Detta gör urvalet något mindre, både när det gäller olika typer av etiska perspektiv samt när det gäller olika typer av självdestruktiva beteenden. I kapitel tre, där vi relaterar en nyliberal etik till ett självdestruktivt beteende kommer främst frågor kring narkotikamissbruk och självmord att undersökas. Detta i och med att Thomas Szasz främst är inriktad på att beskriva och argumentera kring etiska problem som berör just dessa företeelser. Vi kommer här att möta frågor som rör befrielse från smärta, autonomi och ägandet av den egna kroppen. I kapitel fyra, där James B Nelsons kristna protestantiska kroppsteologi undersöks, handlar frågorna i stället om alkoholism och om människans mer allmänna relation till sin kropp. Detta i och med att Nelson främst är sexualetiker, som dock även utfört en kroppsteologisk undersökning av alkoholism. Hos Nelson möter vi diskussioner kring människans värde. Den feministiska filosofen Gail Weiss, vars fenomenologiska och psykoanalytiskt inriktade etik undersöks i kapitel fem, inriktar sina undersökningar mot anorexia, kroppslig smärta och människors relationer till den sjuka kroppen. Weiss presenterar även en utförlig diskussion kring autonomin som begrepp. Mary Timothy Prokes, i kapitel sex slutligen, låter sin katolska kroppsteologi möta frågor kring självskadebeteenden och kroppsideal. Hos Prokes kopplas dessa fenomen till frågor rörande människovärde och autonomi. Att de självdestruktiva beteendena som författarna undersöker skiljer sig något åt är en faktor som vi behöver ta hänsyn till. Vissa generella slutsatser och en hel del resonerade jämförelser måste utföras, för att undersökningen inte skall komma att handla om jämförelser mellan äpplen och päron.

Innan analysen inleds behöver vi dock gå igenom ett par frågor som relaterar till hur vi som människor fungerar i den värld vi har omkring oss och hur vi förhåller oss till varandra. Dessa frågor har bäring på hur vi analyserar ett etiskt perspektiv när perspektivet möter ett självdestruktivt beteende. Vi bör ha en god grund att stå på rörande hur en människosyn skall analyseras, vad som gör en människosyn rimlig och vad som skiljer den från en kunskap om människan. Huruvida någon har ansvar gentemot sig själv eller gentemot andra är frågor som relaterar till hur vi ser på människan som varelse och människans roll i det sociala spel som hon är insatt i.

2. En empatisk människosyn

”Det är inte kärleken till min granne – som ofta är en främling – som får mig att gripa en vattenhink, och skynda till hans hus, när jag ser att det står i brand; det är en långt vidare, om än vagare instinkt av mänsklig solidaritet och en social känsla som driver mig.”¹²⁶

Peter Kropotkin, *Inbördes hjälp*

Vi har nu fått en bättre underbyggd bild av vad ett självdestruktivt beteende är för något och vi har sett att det kan beröra ett antal moraliska frågor och problem. Hur vi ser på ett självdestruktivt beteende bör påverkas av hur vi ser på människor i allmänhet eller snarare människan i allmänhet. Beträktare och utförare är människor, sysselsatta i ett mänskligt socialt kommunicerande spel. För att komma till rätta med detta och för att kunna analysera tankar om det bör vi ha en inblick i människosynsfrågor. För att kunna göra detta bör det finnas redskap för att undersöka en människosyn och även någon form av ramverk för att kunna jämföra och kritisera olika typer av människosyner. Det är detta arbete som kommer att utföras nedan.

Den filosofiska människosyn som arbetas fram i detta kapitel har till syfte att beskriva grundläggande förutsättningar för mänsklig exi-

¹²⁶ Kropotkin 1978, s. 14

stens och bilda en ram för jämförelse av de etiska perspektiv som kommer att undersökas i de på detta följande kapitlet. Med detta som utgångspunkt finns det möjlighet att jämföra de olika etiska perspektiven och dra slutsatser utifrån dessa. Denna empatiska människosyn skall vara ett analysverktyg samtidigt som den är en plattform för kritik. Den skall kunna användas för att analysera människosynen hos de tänkare som undersöks samt för att se möjligheter att kritisera dessa människosyner. Som empatisk människosyn utgår den från den position som redovisats i föregående kapitel. Att mänsklig samvaro är det sätt vi kan förstå självdestruktivt beteende på och att det därigenom, när vi bedömer det som betraktare, måste bedömas utifrån positionen att vi är kännande individer i utförarens social rum.

I det föregående kapitlet beskrevs självdestruktivt beteende som en kommunikation mellan en utförare och en betraktare. Med detta som grund bör det vara lämpligt att utforma den filosofiska människosynen så att den tar hänsyn till människan som levande i en social samvaro, en flock, ett samhälle. Relevant för detta är även att det i föregående kapitlet menades att en betraktare inte behöver vara en specifik person, den kan vara ett helt samhälle, eller en samling människor i ett samhälle. De frågor, som utifrån den filosofiska människosynen skall ställas, bör därför till största del vara inriktade på mänskliga relationer och mänsklig samvaro. Utifrån dessa frågor kan sedan en position för kritisk granskning av de perspektiv som kommer att undersöka i följande kapitel skapas. Till hjälp för att kunna utföra denna kritiska granskning används valda delar av filosofen Charles Taylors verk *Sources of the self* och *The ethics of authenticity* som till stora delar uppehåller sig vid frågor om människans socialitet och de etiska förutsättningar som denna innebär. Även annan filosofisk och socialantropologisk litteratur kommer att användas för att konstruera en människosyn som fungerar att relatera till i det självdestruktivas sammanhang. Det kommer även att vara av stor vikt att de insikter i det självdestruktiva som presenterats i föregående kapitel kommer till tals även här, för att inte de verktyg som presenteras skall bli skilda från det egentliga undersökningsområdet.

Vad vi först måste veta för att angripa människosynsfrågan är vad en människosyn är och vilka typer av frågor som den kan ge svar på samt även vilka frågor vi utifrån det självdestruktiva beteendet som problem behöver få svar på. Det är detta som skall undersökas nedan.

Att konstruera ett analysverktyg

David L. Haberman och Leslie Stevenson har i *Ten theories of human nature* beskrivit hur vår syn på människans natur färgar vår syn på hur människan bör vara. Av att något anses som naturligt för människan följer således ofta att detta även skulle vara bra för människan. Eller i alla fall förefaller vara den utgångspunkt som vi måste starta i när vi resonerar kring människan närliggande frågor. Haberman och Stevenson utgår i *Ten theories of human nature* från olika tankekomplex som kristendom och marxism, samt från enskilda tänkare som Freud och Sartre och beskriver deras syn på människans natur och vilka konsekvenser den får för övriga frågor runt människan.¹²⁷ Utifrån detta redovisar de fyra huvudelement i de tankekomplex som beskriver människans natur: 1) en bakgrundsteori om universums natur, 2) en grundläggande teori om människans natur, 3) en analys av vad det är för fel på människan och 4) en ordination om hur detta fel skall rättas till. Om inte en teori innehåller dessa fyra huvudelement kan den inte erbjuda någon lösning på mänsklighetens problem.¹²⁸ Viktigt är främst att en teori kring människans natur ger ett positivt bidrag till vår förståelse av denna, teorierna kan sedan komplettera varandra. Det viktigaste är således inte att teorierna är fullkomliga, utan att de ger fullgoda svar på de frågor de inriktar sig mot.¹²⁹ I detta kan vi se ett par av de huvudelement som kan ha bäring på hur vi förhåller oss till människan som social varelse och att någon eller några troligtvis inte har det. En bakgrundsteori om universums natur är inte den typen av fråga som i första hand berör detta. Vad vi däremot kan vara hjälpta av är en grundläggande teori om människans natur samt en analys av vad som eventuellt är fel med människan och hur detta fel skulle kunna rättas till. Dessa frågor kan vara av stort intresse, speciellt om det skulle vara så att vi ser ett självdestruktivt beteende som något som kan anses som ett ”fel” på människan som varelse och tydligare ändå om vi ser det som ett strukturellt problem. Både frågan om ”felet” samt den grundläggande teorin om människans natur bör relatera direkt till frågan om vad som är ett gott liv för människan: något som kommer att utvecklas närmare nedan.

¹²⁷ Haberman & Stevenson 2009

¹²⁸ Haberman & Stevenson 2009, s. 1f

¹²⁹ Haberman & Stevenson 2009, s. 236f

Via Haberman och Stevensons arbete upptäcker vi att synen på människans natur varierar utifrån vilken typ av tankevärld vi omger oss med och att hur denna tankevärld är uppbyggd har betydelse för vilka frågor den kan svara på. Anders Jeffner har i sin inledning till *Aktuella Livsåskådningar* visat på ett sätt att undersöka dessa tankekomplex systematiskt. Detta för att kunna ge svar på vissa frågor kring livsåskådning och människosyn och för att underlätta undersökningen av dessa.¹³⁰ Jeffner har även i skriften *Att studera människosyn – en översiktlig problemanalys* beskrivit hur vi kan analysera och kritisera en människosyn och därigenom få svar på frågor kring den.¹³¹ Bägge dessa skrifter kommer att användas för att kunna konstruera lämpliga frågor som kan användas för att analysera en människosyn.

Hos Jeffner finner vi en viktig linje mellan två delar av det vi kan anse om människans natur; människosyn respektive människokunskap. Låt oss stanna upp ett ögonblick och undersöka dessa bägge kategorier. Enkelt uttryckt kan vi mena att människokunskap består av empiriskt prövbara fakta kring människan medan människosyn består just av en ”syn på människan”, det vill säga påståenden som inte är möjliga att pröva empiriskt. Människokunskap är även en del av en människosyn och fungerar då som en del i en samling av människosynskomponenter.¹³² Den är då ett empiriskt bidrag till en övertygelse om hur människan är beskaffad.

Vissa problem att skilja människosyn och människokunskap åt kan tydligt uppkomma. Malin Löfstedt har i sin avhandling *Modell, människa eller människosyn?* fört fram antagandet att människokunskap mer eller mindre alltid ingår som en komponent i en människosyn.¹³³ I mötet mellan de olika etiska perspektiven och det självdestruktiva kommer vi att se att uppfattningar om vad människan är, både utgående från kunskap och från syn, kommer att påverka hur det självdestruktiva uppfattas. Vi kommer även att se att vad som anses vara denna kunskap kommer att variera. Här kommer vi därför att utveckla detta och mena att en människosyn i många fall kan grunda sig på människokunskap, det vill säga empiriskt grundlagd kunskap som vi har om människan, eller innehålla komponenter från detta, men att den även kan grunda sig på och innehålla delar av förmodad människo-

¹³⁰ Jeffner 1994

¹³¹ Jeffner 1989

¹³² Jeffner 1989, s. 4f

¹³³ Löfstedt 2005, s. 30f

kunskap, det vill säga kunskap som någon tror sig ha om människan. Över tid kan dessa även vara desamma. Det är viktigt att i en diskussion kring en eventuell distinktion mellan människosyn och människokunskap sortera upp detta i ett tidigt stadium, men det går också att ifrågasätta om en sådan distinktion är möjlig utifrån ett annat perspektiv än ett historiskt. En människosyn kan även vara något som vi anser att ett samhälle äger i allmänhet. Denna människosyn är då skapad över tid utifrån olika historiska omständigheter.¹³⁴ Det är dock inte dessa typer av människosyner som avses i detta arbete. Det viktiga i skillnaden mellan en människosyn och en människokunskap är att vi är medvetna om att det kan föreligga en skillnad mellan vad vi anser om människan och vad som empiriskt är fallet rörande människan. Att sedan denna empiri är något som är flyktigt, föränderligt och även påverkas av vår syn på människan, är faktorer som vi hela tiden måste hålla oss medvetna om. Frågor som vi måste relatera till, men som inte hindrar att vi stundtals delar upp våra uppfattningar i just syn respektive kunskap.

Ett sätt att undvika problemet är helt enkelt att se all människokunskap som förmodad människokunskap, i och med att vi vet att sanningar i empiriska undersökningar av människan har en tendens att devalveras över tid. Skillnaden mellan människosyn och människokunskap föreligger dock även i denna situation, i och med att människosynen går bortom det empiriska och är något annat, medan grunden för människokunskap är att den är empiriskt prövbar. Även om vi över tid troligtvis kommer att ifrågasätta den empiri som den utgår ifrån. Människokunskap är i det självdestruktivas sammanhang intressant eftersom vi i ett flertal fall kommer att finna förklaringsmodeller rörande självdestruktivt beteende inbakade i, eller i alla fall i nära anslutning till de etiska perspektiv som undersöks. Detta kommer att beröras mer framöver i detta arbete. Det finns även en möjlighet att se det självdestruktiva beteendet som fenomen, som uttryck för en kognitiv dissonans mellan en persons uppfattning av sig själv och en empirisk undersökning av personen i sig själv. Vi kan tänka oss en anorektiker som tror sig lida av fetma när han eller hon egentligen inte gör det från en utomståendes perspektiv. Detta är, även om det berör samma typ av glapp mellan syn och kunskap, något annat. Dessa bägge problem kan dock sägas relatera till liknande typer av perceptionsstörningar. Det finns även en möjlighet att bedöma en människosyns

¹³⁴ Löfstedt 2005, s. 30f

rimlighet genom att relatera den till just den kunskap som vi anser oss ha om hur människan och världen är beskaffad. Utifrån detta kan vi till viss del ifrågasätta en människosyn om det visar sig att den allvarligt krockar med vår uppfattning om empirins beskaffenhet.

Tre människosynsfrågor

Jeffner ger i de arbeten som tidigare refererats till exempel på olika typer av frågor som vi kan ställa till en människosyn. Frågorna skall ses som en del av ett analyspråk vars syfte är att förhindra den egna synen på världen att besmitta de tänkare som forskaren undersöker. En viss besmittelse kommer dock alltid att ske – en taktik för att förhindra att den tar över är att medvetandegöra den.¹³⁵ Det är frågor av samma typ som Jeffner formulerar som kommer att presenteras här, men det paket av frågor som Jeffner använder är konstruerade för att undersöka livsåskådningar mer allmänt, medan problemet självdestruktivt beteende kräver mer specifika frågor. I de etiska perspektiv som undersöks finns, i de flesta fall, inte det direkta svaret på en fråga. Materialet är helt enkelt inte tillräckligt precist, något som måste pareras med en tolkningsprocess. De frågor som konstrueras nu kommer att utgå från vad som i en människosyn skulle kunna tänkas vara av betydelse för att analysera hur den hanterar ett självdestruktivt beteende. Ledtrådar till vad som skulle kunna tänkas vara av betydelse har vi sett i föregående kapitel och de rör sig i fält där vi finner frågor om vad som är ett gott liv, hur människans sociala liv bör vara strukturerat samt frågor kring människan och samhällets möjligheter till förändring.

I föregående kapitel fick vi en klar bild av vad självdestruktivt beteende är för något. Dess orsak beskrevs sociologiskt som ett skeende under en persons uppväxt som leder till att personen utvecklar ett beteende som andra runt omkring uppfattar som destruktivt. Detta utgår från att en person lär sig ett annat sätt att bete sig på, som skiljer sig från normen, och det är just denna kontrast mellan det som ses som norm och ett destruktivt beteende, som är det självdestruktiva beteendets kommunikativa utgångspunkt. Insikten i detta leder oss vidare till en annan fråga. Om nu det självdestruktiva i de flesta förekommande fall upplevs som ett negativt normbrytande sätt att leva ut sig själv på,

¹³⁵ Jeffner 1991, s.17

vad är då dess motsats? Vad är, eller snarare hur beskrivs, det goda livet, för en människa? En uppfattning av vad som är det goda livet kan ge oss en möjlighet att jämföra detta med vad som anses vara ett självdestruktivt beteende. Genom att få ett svar på denna fråga finns en möjlighet att se en kontrast mellan vad det etiska perspektivet ser som ett gott liv och hur ett självdestruktivt liv beskrivs. Detta leder även till följdfrågor som kan användas under analysen. Beskriver det etiska perspektivet över huvud taget vad som är ett gott liv? Om inte, finns det då andra typer av riktlinjer utifrån vilket vi kan rekonstruera vad det goda livet består i? Denna typ av möjliga följdfrågor kan vi använda oss av om beskrivningar skulle saknas eller inte vara tillräckliga. Huvudfrågan bör dock vara ”Hur beskrivs det goda livet?” En fråga som relaterar till hur det goda livet beskrivs är hur människans sociala liv beskrivs. Vi kommer därför att behöva röra oss vidare och undersöka utgångspunkter för att diskutera även detta.

I spelet mellan utförare och betraktare finner vi ett flertal intressanta ingångar till tankar om människan som social varelse. Den teori om självdestruktivt beteende som konstruerats har flera sociala element, men med ett fokus på att det självdestruktiva beteendet är en kommunikation mellan utföraren och betraktaren. Det är en kommunikation med våldet som ett effektivt kommunicerande inslag. Därför blir det viktigt att undersöka hur de olika etiska perspektiven beskriver människors relationer till varandra, den mänskliga socialiteten. Kräver människosynen en reaktion från en betraktare när andra människor skadar sig? Vilken typ av reaktion postulerar den? Finns vad sociologen George Bataille beskrev som en ”impuls till det kollektiva” som en del i den människosyn som ingår i det etiska perspektivet?¹³⁶ Eller beskrivs människan på något annat sätt? Huvudfrågan här bör vara ”Beskrivs människan som en social varelse? På vilket sätt?” Människans sociala liv är även intressant utifrån nästa fråga som berör människan och samhällets möjligheter till förändring.

Den psykoanalytiske tänkaren Erich Fromm väckte i föregående kapitel en mycket intressant fråga rörande människans förhållande till sin ”natur”, till sig själv. Frågan gäller huruvida den mänskliga aggressiviteten är en naturlig del i att vara människa – om det är något för evigt fastställt som vi inte kan ändra på. Problemet med denna typ av determinitet är, enligt Fromm, att den inte går att ifrågasätta, och att möjligheten till förändring därigenom inte finns. Fromms exempel

¹³⁶ Richardson 1997, s. 41

berör aggressivitet mellan människor men vi kan också tänka oss att denna typ av biologisk determinism kan gälla andra områden av det mänskliga livet. Därigenom kan det bli intressant även för andra förhållanden som berör ett självdestruktivt beteende. Dessa tankar går även att relatera till en individs möjlighet att förändra sig själv och ett samhälles möjlighet att förändra sig, något som gör dem relevanta för vilka möjligheter vi tillskriver en utförare respektive en betraktare av ett självdestruktivt beteende. Frågorna här bör formuleras ”Vilka antaganden kring människans möjlighet till förändring finns utifrån det etiska perspektivet? Hur ser dessa ut? Vilken roll spelar de?” Vi kan tänka oss att olika etiska perspektiv lägger olika stor vikt vid människans möjlighet att förändra sig själv – och att förändring i vissa fall kan vara relaterad till skapandet av ett gott liv. En annan möjlig koppling finns till det sociala livet, vilket berördes i föregående fråga: måste detta förändras på något sätt så att livet i sin helhet skall kunna anses som gott?

Det är meningen att frågorna ska vara öppna såtillvida att de både skall relatera till samhället i stort och till enskilda individers möjligheter. Här finns även möjlighet att undersöka ett av de områden som vi finner hos Haberman och Stevenson, angående de eventuella fel som finns inbyggt i den mänskliga naturen och hur detta fel skall kunna rättas till, då möjligheten att rätta till detta fel bör relatera sig till människans möjlighet att förändra sig. ”Felet” kan även relatera till problem som uttrycks hos enskilda människor. Detta exempelvis via ett självdestruktivt beteende.

Nu är tre analysfrågor för att undersöka människosynen i ett etiskt perspektiv formulerade. Dessa kommer att användas som en del av den kritiska granskning som utförs i respektive analyskapitel. Utifrån diskussionen ovan är frågorna formulerade på följande sätt.

1. Hur beskrivs det goda livet?
2. Beskrivs människan som en social varelse? På vilket sätt?
3. Vilka antaganden kring människans möjlighet till förändring finns utifrån det etiska perspektivet? Hur ser dessa ut? Vilken roll spelar de?

Dessa tre frågor kommer att användas för att ge oss en ingång till att diskutera hur människosynen inom de olika perspektiven uttrycker sig. Med hjälp av frågorna kan en väg in i analysen skapas, men för att

lyckas med detta bör vi först ha diskuterat frågorna i sig själva utifrån en möjlig utgångspunkt. Vi skall därför inledningsvis genom att göra en utblick till filosofen Charles Taylor granska, dels hur dessa frågor skulle kunna besvaras, dels etablera en diskussion kring frågorna. Genom detta får vi en möjlighet att pröva de frågor som konstruerats samt att utveckla dem och finna möjliga gränser för hur frågorna kan besvaras. Taylor utgår från hur vi människor är situerade i det samhälle och den värld vi lever i, något som gör hans teori mycket lämplig att använda för att undersöka det ramverk som omger oss. Det finns en möjlighet att vi på detta sätt finner ytterligare hållpunkter som vi kan diskutera det självdestruktiva utifrån.

En människosyn utifrån Charles Taylors ramverk

Charles Taylor har i sin undersökning *Sources of the self* behandlat det ramverk som vi som människor har att röra oss med när vi diskuterar och lever ut värden. Detta ramverk är även viktigt att relatera till när vi formulerar en människosyn. Ramverket kan beskrivas som saker vi vet att vi människor måste ta hänsyn till i vårt resonerande kring vad som är gott och rätt. Taylor kallar detta för ett ”Inescapable framework”, ett ramverk som vi inte kan rymma ifrån.¹³⁷ Ramverkets utformning är relaterad till vilken tid vi lever i. Taylor menar själv att han i arbetet med *Sources of the Self* sökte efter ”various strands of our modern notion of what it is to be a human agent, a person or a self”.¹³⁸ Vissa delar av vår uppfattning om människan kan således vara direkt kopplade till det samhälle vi lever i nu. Vi kan även tänka oss att de härrör från ett samhälle som vi precis har lämnat. Det finns dock även en möjlighet att vissa drag i hur vi människor beter oss mot och uppfattar varandra och oss själva är kopplade till sociobiologiska faktorer och helt enkelt har sin rot i djupt mänskliga instinkter som har haft evolutionära fördelar.¹³⁹ Taylor menar, utifrån detta, att vi grundar vissa moraliska insikter i ”gut reactions of respect” och beskriver även moraliska instinkter som ”brute reactions (as nausea)”.¹⁴⁰ Dessa moraliska instinkter skulle alltså ha en så djup förankring i det mänsk-

¹³⁷ Taylor 1989, s. 3ff

¹³⁸ Taylor 1989, s. 3

¹³⁹ Taylor 1989, s. 5

¹⁴⁰ Taylor 1989, s. 6

liga medvetandet att de kan jämföras med kroppsliga reaktioner. Viss moralisk insikt skall även på samma sätt kunna fästas i självaste inlävorna. Vad får då detta för konsekvenser när vi tänker på ett självdestruktivt beteende? Som vi upptäckt i föregående kapitel finns det en nära anknytning mellan ett självdestruktivt beteende och en kommunikation mellan individer. Hur relaterar då denna kommunikation till tanken om moraliska instinkter? Om vi tänker oss att utföraren spelar på vissa strängar som verkar existera i det mänskliga sociala spelet, att vi verkligen är ”programmerade” att reagera på andra människor när dessa är i nöd, så utnyttjar ju utföraren av det självdestruktiva beteendet egentligen bara vissa ”naturliga” aspekter av den mänskliga sociala samvaron. Ett visst beteende leder till en viss reaktion, eller i alla fall till *en* reaktion. Problemet med denna tanke är att vi även kan se att utföraren inte alltid får den hjälp, det svar, som kanske vore önskvärt, från den som betraktar det självdestruktiva. Här kan vi se ett problem som vi bör engagera oss ytterligare i.

Kan vi välja vilket liv vi vill och anse att detta är gott? Taylor ifrågasätter att våra val fungerar på detta sätt. Här finns en öppning för att se över det självdestruktivas problem. Hur vi förhåller oss till en valfrihet har en stor betydelse för hur vi bedömer ett självdestruktivt beteende. Är beteendet enbart ett uttryck för hur en människa vill vara – och kan individen välja precis hur den vill? Om vi kan välja helt fritt och bör välja helt fritt så finns det få öppningar för att kritisera självdestruktiva val. Men enligt Taylor skapas det signifikanta, vad vi ser som värdefullt, i en konstant dialog med individens omvärld. Tanken om att det skulle vara möjligt att utifrån detta välja något helt annat att fästa sin signifikans vid är därigenom inte utifrån Taylors position realistisk.¹⁴¹ Individens ideal är således, i alla fall, skapade i dialog med sin omvärld, och inte upplockade av denna ur ett socialt vakuum. Utifrån de teoretiska utgångspunkter rörande ett självdestruktivt beteende som vi blickat in i tidigare, så stämmer detta tämligen väl med hur ett självdestruktivt beteende fungerar. Beteendet och en riktning av driften mot att vara självdestruktiv uppkommer utifrån den sociala situation som individen befinner sig i och är ett svar på denna situation. Detta är något vilket måste finnas i bakhuvudet när vi resonerar kring den självdestruktives position i förhållande till vilja och val. Tanken om det goda livet bör således på samma sätt skapas i relation till den omgivning som individen befinner sig i. Hur människans soci-

¹⁴¹ Taylor 1999, s. 37ff

ala samvaro fungerar och hur tanken om vad som är gott för människan uppstår, samspelar genom att det goda skapas i en konstant dialog med omvärlden.

Vad är formbart och vad är icke formbart hos människan? Det svår-fångade svaret på denna fråga bör påverka hur vi handlar rent samhällsligt som människor mot varandra och speciellt hur vi förhåller oss till de nya generationer som växer upp. På samma sätt bör frågan huruvida det går att påverka en människa till förändring att ha en betydelse för hur vi relaterar oss till människor med problem. Är deras beteende skrivet i sten, eller har de en möjlighet att arbeta sig bort från problemen? Ashley Montagu har i sina undersökningar av hur vi biologiskt och socialt bör uppfatta människan berört dessa typer av frågor. Liksom Fromm, vars teori berördes i föregående kapitel, är han främst intresserad av mänsklig aggression.

“If we are killers by nature, we are wasting precious time, with the minutehand approaching midnight, in teaching people to think independently, in rehabilitating criminals, in compensating people for unlucky beginnings, in trying to improve the mental health for all human beings.”¹⁴²

En grundläggande aggressiv natur hos människan skulle således leda till att många av de åtgärder vi förknippar med ett modernt välfärds-samhälle inte skulle vara till någon nytta. Detta är inte ett argument mot att en sådan natur inte skulle finnas. Men vi kan, utifrån det vi lärde oss av Fromm tidigare, tänka oss att en sådan teori om människans natur kan påverka hur vi uppfattar denna natur och detta i en riktning som många av oss skulle uppfatta som negativ. Montagu gör en mycket intressant uppdelning av en del av människans natur i vad han kallar instinkt respektive drift. En instinkt skulle enligt denna uppdelning vara mer kopplad till människans fysiska konstitution och bestå i blinkningar, sugreflexer och liknande, som krävs för överlevnad. En drift skulle i stället vara något vi har möjlighet att göra, att vi har kapacitet för en viss typ av handlande, men hur vi lever ut denna kapacitet beror på hur det samhälle vi formas av är konstituerat.¹⁴³ Om vi utgår från Montagu och Taylor finns det således två sätt att se på hur drifter och instinkter fungerar. Taylor gör inte samma uppdel-

¹⁴² Montagu 1978, s. 11f

¹⁴³ Montagu 1978, s. 64ff

ning som Montagu, då han diskuterar frågan på ett annat sätt. Här kommer vi att benämna ”att reagera moraliskt”, på samma sätt som Taylor, som utgående från en moralisk instinkt, men samtidigt försöka hålla öppet att diskussionen om instinkt och drift är betydligt mer avancerad än så och existerar på flera plan. Vi finner dock något hos Montagu som det finns god anledning att relatera till Taylor. Det gäller tanken om ett ramverk som visar vad vi kan mena är sant respektive icke sant rörande människan och människans sociala liv. Montagu bevisar inte att människan är social och altruistisk, men han visar att det blir väldigt svårt att motivera en stor del av våra samhälleliga åtgärder om vi inte utgår från någon form av empatisk natur. Utifrån detta kan vi tänka oss en ram på det sätt som Taylor beskriver den. En ram som vi inte plötsligen kan lämna och bege oss ut ifrån.

Den första frågan som sattes upp för att ställas till ett etiskt perspektiv berörde hur en människosyn beskriver det goda livet. Hos Taylor finner vi ett par ledtrådar till hur svaret på denna typ av fråga kan struktureras. Vi finner inte svaret på denna fråga men vi finner ett par gränser som kan styra hur svaret bör se ut. Taylor situerar upplevelsen av vad som är ett gott liv i det sociala. Vi utgår alltid från vår omvärld när vi bestämmer vad som är gott. Möjligheten att hitta på en godhet själv, helt fristående, existerar inte. Vi utgår alltid från det sociala rum vi har en erfarenhet av. Möjligheten finns dock att sätta det som skall anses som gott i skarp kontrast till det samhälle som vi befinner oss i men det handlar då om en stark kontrast som oundvikligen i sin kontrastering utgår från det sociala rum som vi som individer vet någonting om, har en erfarenhet av. En bekräftelse på eller ett förkastande av en omkringliggande värld. I föregående kapitlet gav Vergine och Dostojevskij oss ledtrådar till att detta även skulle kunna gälla ett självdestruktivt beteende. Skadandet av självet beskrevs som ett sökande efter en primär kärlek och efter ”rätten att bli tagen på allvar.” Kontrasterandet beskrivs av Dostojevskij som källarmänniskans paradox: att söka kärleken med kärlekens motsats. Det är ingen ny ledstjärna som föds hos källarmänniskan, det är en kontrastering av en gammal. I stället för att söka social bekräftelse söks social förnekelse. Vad Taylor lär oss i detta sammanhang är att vi själva inte kan bygga ramarna för hur vi uppfattar världen. De finns redan här före oss som individer och måste hela tiden användas av oss. Om inte annat som en kontrast.

Vi har tidigare berört instinkt respektive drift. En möjlighet till en uppdelning finns här. Vi kan tala om vissa instinkter som evolverat fram i människans barndom, i ett tidigt mänskligt preneolitiskt samhälle som grundats före något form av civilisationsbygge och vi kan tala om instinkter som evolverat fram i det mänskliga civilisationsbyggandet. Kanske även ännu tidigare. I alla civilisationer finns, enligt Taylor, något som anses heligt. I moderna civilisationer är alltid detta heliga människan.¹⁴⁴ Något annat som Taylor anses typiskt för den moderna civilisationen är viljan att undvika mänskligt lidande. Det är inte det att den högre civilisationen helt skulle vara befriad från ett lidande, men:

”It 's not that comparable horrors don't occur in the twentieth-century West. But they are now seen as shocking aberrations, which have to be hidden. Even the "clean" legal executions, where the death penalty is still in force, are no longer carried out in public, but deep within prison walls.”¹⁴⁵

Vi har alltså gått från ett samhälle där kroppslig bestraffning var något offentligt som människor fick bevittna, till ett samhälle som anser att det fysiska våldet skall döljas; där det inte är okej att visa upp offentligt. Relaterat dels till frågan om mänsklig socialitet, dels till frågan om självdestruktivt beteende som kommunikation i sig, är denna utveckling intressant. Den visar på att samhället – i alla fall det moderna och postmoderna västerländska samhället – har en relation till våld i vilket detta våld är utestängt från det offentliga rummet. En fråga som vi kan ställa oss i detta sammanhang är hur detta påverkar det självdestruktiva beteendet som kommunikationsmedel. I de fall där våldet mot självet i sitt uttryck är likt det våld som vi kan utsätta andra för kan vi tänka oss att kommunikationen blir effektivare i och med att det utförs på ett sätt som inte är socialt accepterat. Eller snarare genom att dess uttryck ligger nära sådana uttryck som vi i dagens samhälle försöker dölja.

Vi lämnar nu den första frågan för att undersöka fråga nummer två. En tämligen grundläggande egenskap hos människan som art är att hon lever i sociala grupper. Om vi utgår från våra närmaste släktingar bland aporna kan vi även se att dessa lever i sociala grupper, eller

¹⁴⁴ Taylor 1989, s. 11

¹⁴⁵ Taylor 1989, s. 13

flockar.¹⁴⁶ Troligtvis är anledningen till detta att gruppen har varit fördelaktig som skydd gentemot olika typer av rovdjur.¹⁴⁷ Denna flock har varit en del av vårt mänskliga sociala beteende innan vi skapade mer avancerade samhällen och innan vi byggde någon form av kultur, och kan sägas vara en del av förutsättningarna i den omgivning som fanns innan vi blev de varelser vi är idag.¹⁴⁸ En annan förutsättning som verkar vara allmän för människor och andra människan närstående arter är att de starkare individerna i denna flock skyddar de svagare och ännu ej utvecklade individerna. Exempel på detta finns från flera olika typer av apor, som för att skydda svagare flockmedlemmar placerar dessa längst upp i träd om natten. De starkaste flockmedlemmarna placeras längre ner som skydd.¹⁴⁹ Om vi tänker oss att denna flock är en av de ramar som Taylor menar att vi har att röra oss inom, så blir människans socialitet någonting som vi inte kan fly ifrån. Vi kan i alla fall inte själva som individer påverka deras förekomst. Ett eremitskap, som skulle vara motsatsen till denna flock, är en uppoffring, inte en ordinär mänsklig situation. Hur ”det sociala” visar sig i praktiken, under olika tider och i olika samhällen, skulle dock kunna variera. Flocken är dock alltid en möjlighet för oss som grupp – med detta menas att det kan föreligga en skillnad mellan en grupp varelser och en flock varelser, där gruppen får stå för en lösare konstruerad ”samling”, i detta fall av människor. I tidigare kapitel behandlades begreppet social empati, att känna och bry sig om andra i en gemenskap, och detta ställdes mot en bild av sentimentalitet som skulle vara ett uppfattande av lidandet främst inom individen och detta för den enskilda betraktarens egen skull. Vi kan se den sociala empatin i verkande i det inledande citatet av Kropotkin. Viljan att hjälpa är här ett vidare begrepp än kärlek, varken individuell eller utgående från en reciprocitet. Den är en mindre resonerande, vagare instinkt, en social känsla. Vad Kropotkin menar är att den hjälp vi ger andra människor är frikopplad från de begrepp vi kan använda för att beskriva den. Den bygger på något helt annat, mer grundläggande och djupare. Det rör sig inte om en kärlek, i alla fall inte om kärlek som vi känner den annars, eftersom denna har ett mål, en inriktning mot en grupp eller en person. Det rör sig om en vagare känsla eller instinkt till mänsklig

¹⁴⁶ Bock 1969, s. 6f

¹⁴⁷ Hart & Sussman 2005, s. 170

¹⁴⁸ Bourguignon 1979, s. 28f

¹⁴⁹ Hart & Sussman 2005, s. 171

solidaritet. Det finns självklart en möjlighet att arbeta bort denna. Den är inte en allenarådande kraft inom oss. Men det finns också en möjlighet att använda sig av den.

Vad lär nu detta oss om någon form av grund för mänskligt beteende? Och vad ger det oss för rimliga förutsättningar när vi undersöker människans sociala liv? Tydligt verkar det vara så att vi som varelser på ett eller annat sätt dels har en möjlighet att uttrycka ett flockbeteende dels verkar ha en vilja att skydda varandra i dessa typer av grupperingar. Speciellt, i detta fall, medlemmar som på ett eller annat sätt ses som svagare. Den andra frågan som ställdes i början av detta kapitel berörde hur människans sociala liv är strukturerat. Om vi utgår från det som beskrivits ovan, skulle svaret bli att det i alla fall kan struktureras genom ett empatisk flockbeteende. Tidigare har även frågan om betraktarens reaktion, eller brist på reaktion när denna möter ett självdestruktivt beteende behandlats. Detta är direkt kopplat till den typ av socialitet som utlevs i en grupp människor, av betraktarna. Finns det en möjlighet att förändra betraktarna så att de reagerar? Detta har betydelse för nästa fråga.

Den sista frågan som formulerades berör människans möjlighet till förändring. Detta är en mycket intressant fråga i samband med att vi berör ett självdestruktivt beteende. Förändringen kan beskrivas på en individnivå. Kan den enskilde självdestruktive förändra sig? Den kan även beskrivas på en kollektiv nivå: kan vi förändra samhället på ett sådant sätt att det i större utsträckning svarar på den självdestruktives behov av kommunikation? Här finns flera intressanta infallsvinklar. Vi kan tänka oss att olika maktförhållanden råder mellan utförare och betraktare, detta behandlades tidigare rörande Bobby Sands och att dessa påverkar den som utför det självdestruktiva beteendet att kommunicera på detta sätt. Maktförhållandena kan behöva ändras för att en människa eller själva mänskligheten skall kunna förändra sig. I samband med detta kan vi även tänka oss att en viss lyhördhet från betraktarens sida är nödvändig för att kunna se, och eventuellt se igenom, det självdestruktiva beteendet samt även för att inse om ett beteende är självdestruktivt eller ej. Frågorna som kan ställas till ett etiskt perspektiv i detta sammanhang gäller hur pass mycket möjlighet det finns till att vara lyhörd. Huruvida perspektivet föreskriver en lyhördhet eller ej, samt till om den på ett eller annat sätt uppmanar till att analysera maktförhållanden. Vi kan även tänka oss att perspektivet tecknar upp olika förhållanden som beskriver hur samhällets makt-

struktur fungerar. Utifrån den människosyn som Charles Taylor formulerar så blir den personliga förändringen viktig. Detta eftersom livsberättelsen som ett pågående och fortgående narrativ på ett eller annat sätt kräver att vi ser livet som ett uppdrag, *a quest*.¹⁵⁰ Utan detta uppdrag finns risken att berättelsen, narrativet, blir poänglöst.

Den lyhörda flokken

Tillbaka till tanken om en lyhördhet. Den har nu passerat förbi oss så pass kontinuerligt att den kräver en vidare förklaring. Det finns risker i att betrakta människor med ett beteende som i sig själv misstänkliggör dess utförare. Ett beteende som är, eller som kanske är, ett självdestruktivt beteende. Det är viktigt att detta "kanske" betonas, det är också viktigt att vi inte skapar grupper av "förmodat självdestruktiva" som vi handlar mot på ett sätt som i förlängningen kan förvärpa deras situation. Oavsett om denna situation från början inbegriper ett självdestruktivt beteende eller ej. Ovan nämndes makt som ett förhållande som bör analyseras. Är det självdestruktiva beteendet som en person utför ett uttryck för en orättvis situation? Vi bör alltid ha maktrelationer i bakhuvudet när vi tittar närmare på de självdestruktiva, det har om inte annat de teoretiker som analyserats i föregående kapitel visat oss. Enligt Michael Hardt och Antonio Negri som undersökt dagens globala maktrelationer i *Imperiet*, så är kroppen en av de få bastioner där människor i dag kan arbeta subversivt som ett motimperium.¹⁵¹ Det är viktigt att vi har denna typ av tankar kring kropp och makt i bakhuvudet när vi undersöker det självdestruktiva.

En risk, om vi bortser från att vara lyhörda och inte tar oss tid att lyssna och kritiskt granska de personer vars beteende avviker på vad vi upplever som ett farligt sätt, är att vi skapar grupper som används för att beteckna det onormala. Dessa grupper kan sedan användas, som en kontrast mot oss själva, för att befästa vår egen normalitet. Michel Foucault har beskrivit denna process i sin undersökning *Vansinnets historia under den klassiska epoken*. Foucault visar där hur först de spetälska och sedan de psykiskt sjuka används för att beteckna de som uteslutits ur samhället. De som varit sjuka på detta sätt har

¹⁵⁰ Taylor 1989, s. 52

¹⁵¹ Hardt & Negri 2003, s. 186

använts för att befästa en hegemonisk normalitet.¹⁵² En klassificering som det sjuka – det andra – har använts för att upprätthålla en majoritet av normala människor. Genom att utgå från en lyhördhet så kan vi försöka komma förbi detta. Anledningen till att vi skall vara lyhörda är också att vi inte skall sortera in några individer i det självdestruktiva som av olika anledningar inte skall vara där. Vilka det är och varför kan vi inte veta. Genom att se bakåt i historien kan vi dock få se glimtar av hur konstigt och vidrigt människor behandlat andra människor som avvikit från normen. Genom att identifiera olika sätt som detta har utförts på kan vi försöka förhindra oss från att göra det igen. Tidigare har vi genom Žižek sett att det subjektiva våldet blir underligt och apart eftersom vi inte kan se det objektiva eller systemiska våld som det orsakas av. Vi måste försöka förstå att vi inte har hela bilden av hur världen är beskaffad. Att vi kanske missar stora och viktiga poänger i vår samtid. Utifrån historien är det även viktigt för oss att förstå att de beslut vi tar genom att fördöma vissa praktiker som omoraliska kan ha stor betydelse för andra. Våra beslut kan orsaka allvarliga konsekvenser för andra individer. Därför bör vi vara mycket försiktiga när vi gör något för andras skull. Det vi ser och upplever behöver inte vara det som är självklart och alla beslut bör föranledas av en öppen och uttömmande diskussion.

Att ställa frågor till etiska perspektiv

Det finns många delar i en människosyn som är intressanta att diskutera, men detta är ett arbete som syftar till att klargöra moraliska förhållanden kring självdestruktivt beteende, vilket är en anledning till att vara något reduktiv. Syftet med dessa frågor är ju att vara till hjälp för att kunna analysera olika etiska perspektivs råd rörande självdestruktivt beteende. Hur uppmanar dessa perspektiv en utförare och en betraktare att handla vid ett självdestruktivt beteende? Och hur skall vi se på dessa uppmaningar i ljuset av svaren på de människosynsfrågor som utvecklats i detta kapitel? Fråga två, rörande människans sociala liv, relaterar ju helt klart till betraktarens möjlighet att utifrån perspektivets ramar ingripa i utförarens självdestruktiva beteende. Fråga tre, rörande människans möjlighet till förändring relaterar främst till utförarens möjlighet till att förändra sig själv, men även till möjligheten att

¹⁵² Foucault 2001, s. 17

förändra det sociala rum som både utförare och betraktare befinner sig i. Den första frågan, som berör hur det goda livet beskrivs, relaterar till hela situationen kring det självdestruktiva. Säger något i det etiska perspektivet att detta beteende inte är eftersträvansvärt? I föregående kapitel utvecklades fyra moraliska kategorier där vi kunde se att ett självdestruktivt beteende kunde leda till ett problem. Smärta och lidande var en av dessa kategorier. Hur bedöms smärta i förhållande till vad som anses vara ett gott liv? Människovärdet var en annan av dessa kategorier. På vilket sätt förs detta värde fram? Utifrån en socialitet, eller som ett värde i sig? Autonomi var en tredje kategori, direkt kopplad till alla tre människosynsfrågor. En autonomi kan vara en grundläggande komponent i vad som anses vara ett gott liv, den kan vara en utgångspunkt eller något vi kritiserar utifrån människans socialitet och den kan påverka vår möjlighet att förändra oss själva och den situation vi befinner oss i. Slutligen kan den eventuella äganderätten till den egna kroppen vara en kategori där ett självdestruktivt beteende skulle kunna leda till moraliska problem, speciellt för en betraktare vid ett eventuellt ingripande gentemot den självdestruktive. En fråga som på samma sätt som autonomi kan relatera till alla tre frågor rörande människosyn som berörts.

De etiska perspektiv som analyseras i de fyra nästkommande kapitlen kommer att angripas utifrån två positioner. Den första berör företeelsen vi undersöker, det självdestruktiva beteendet. I och med att arbetet har denna inriktning kommer inte de etiska perspektiv som undersöks att redovisas i sin helhet, utan främst i de avseenden de kan svara på frågor kring just självdestruktivt beteende. Detta leder till en viss reduktion av perspektivens fullständiga innehåll. Den andra infallsvinkeln berör den analysposition som är utgångspunkt och som grundar sig i den ovan beskrivna empatiska människosynen. Frågan angående analyspositionen, i detta fall en människosyn, som en konkurrerande normativ utsaga visavi det undersökningsmaterial som analyseras, har berörts av Anders Jeffner i hans arbete *Några problem vid livsåskådningsanalys*. En risk är att företrädare för de perspektiv som vi kritiserar helt enkelt avfärdar vår analysposition och vår kritik som ett konkurrerande perspektiv. Jeffner menar att det egentligen inte finns något svar på detta, det är helt enkelt en livsåskådningsfråga.¹⁵³ Svaret på denna fråga är att det enda vi kan göra är att redovisa vår position. Vi kommer aldrig ifrån att vi håller oss med en utgångs-

¹⁵³ Jeffner 1970, s. 56

punkt, det bästa alternativet är att redovisa denna utgångspunkt så väl som möjligt. Oavsett hur vi gör, i vilket vetenskapligt sammanhang vi än befinner oss, om vi i vårt arbete analyserar människan, så kommer vissa åsikter vi har om människan och människans plats i världen att på ett eller annat sätt ta plats i de teorier vi använder oss av. Det första och viktigaste vi kan se till för att göra arbetet rättvist är att redovisa denna position. Men det finns en annan möjlighet att kritisera ett etiskt perspektiv, vilket har omnämnts tidigare och det är utifrån dess rimlighet. Vi kan utifrån de konsekvenser uppmaningar till vissa typer av handlande får i praktiken bedöma om de stämmer överens med den empiri vi ser framför oss. Det kan även vara möjligt att väga dessa konsekvenser mot en bild av hur vi vill att ett samhälle skall se ut. Denna typ av jämförelse kommer att stå i fokus i avhandlingens avslutande kapitel.

En annan fråga som dyker upp i detta sammanhang anknyter till Habermans och Stevensons tankar om att inga teorier om människans natur är fullständiga. De ger endast svar på frågor utifrån ett perspektiv. Troligtvis är det så, att vi i vår helt personliga livsåskådning, och i teorier kring ett samhälle som de postuleras av en stat eller annan samhällsmakt, utgår från flera teorier och perspektiv som svarar på olika frågor. Ett etiskt perspektiv kan inte ge ett klart svar på en fråga förrän den konfronterats med en fråga och eventuellt omformulerats på grund av detta möte. Det är sådana möten som vi kommer att provocera fram i kapitlen efter detta.

Med hjälp av den empatiska människosynen finns nu möjligheten att göra två saker. För det första att med hjälp av de här konstruerade frågorna analysera olika etiska perspektiv. För det andra att kritisera dessa perspektiv utifrån den diskussion som utförts kring var och en av frågorna. I de fyra på detta följande kapitlen kommer olika etiska perspektiv att undersökas på detta sätt. Slutligen finns en möjlighet att redovisa ett antal svar och därigenom intensifiera en diskussion av etik och självdestruktivt beteende. Frukten av arbetet är därigenom tvåfaldig, det är både en undersökning och en möjlighet till formulering av en eller flera nya positioner.

Andra delen

3. Hantering av egendom

I de två föregående kapitlen har dels en teori kring vad självdestruktivt beteende egentligen är presenterats, dels en empatisk människosyn konstruerats. I detta kapitel kommer vi att använda oss av dessa två hjälpmedel för att undersöka hur ett etiskt perspektiv utifrån en nyliberal grund hanterar ett självdestruktivt beteende. I de analysverktyg som konstruerats tidigare finns komponenter med vars hjälp det är möjligt att bedöma hur väl den människosyn som ingår i den nyliberala etiken klarar av att möta de problem som ett självdestruktivt beteende innebär. Det kommer även att beredas möjligheter att observera hur väl en människa som inte strävar efter sitt eget bästa kan hanteras av den nyliberala idétraditionen. En idétradition som i mångt och mycket grundar sig i en autonom och självvägd individ. Just detta kan visa sig vara en av de moraliska brytpunkter som vi kommer att behöva observera mer intensivt för att få någon klarhet i.

De frågor som skall besvaras i detta kapitel kan formuleras på följande sätt. Utifrån en teori om självdestruktivt beteende finns de moraliska frågorna som ställs till utföraren av det självdestruktiva beteendet respektive betraktaren av samma beteende. Har utföraren rätt att göra det den vill med sin kropp? Har betraktaren ett moraliskt ansvar att försöka förhindra ett självdestruktivt beteende? Under vilka villkor har någon rätt att skada sig själv och under vilka villkor har någon rätt att bortse från en utförarens självdestruktiva beteende? Den teori om självdestruktivt beteende som formulerades tidigare innehåller inte bara frågor till utförare respektive betraktare utan även en syn på vad självdestruktivt beteende egentligen är. Genom presentationen av sociologiska undersökningar har vi sett att ett självdestruktivt beteende kan uppstå via en så kallad avvikelsespiral och via konstvetare och konstnärer har vi sett att ett självskadebeteende kan vara ett uttryck för kommunikation. Det självdestruktiva beteendet kan således sägas vara

något mer än själva handlingen att skada sig själv, något som vi måste ta hänsyn till i rådande sammanhang.

I detta kapitel kommer först en bild av nyliberalism som etiskt perspektiv och politisk åskådning att tecknas. Efter detta följer en inledande beskrivning av Robert Nozicks nyliberalism. Utifrån denna diskuteras begreppet icke-paternalism samt frågor rörande kropp och sociala relationer som vi möter dem hos Nozick. Efter detta följer sedan en inledande beskrivning av Thomas Szasz nyliberalism. Denna utmynnar i två diskussioner, en kring vår rätt till kroppen, och en rörande moralism och frestelse. Avslutningsvis utförs en kritisk granskning av nyliberalism utifrån de verktyg som konstruerats i de två föregående kapitlen.

Vad är en nyliberalism?

Nyliberalism är ett samlingsbegrepp för en viss typ av liberal teori-bildning som förespråkats av filosofer och ekonomer som Robert Nozick, F A Hayek och Milton Friedman. Den har över tid och i olika sammanhang burit olika namn och även benämnts olika av dem som menat sig förespråka den. Här används det mer svenskklingade nyliberalism i stället för libertarianism eller neoliberalism, begrepp som betecknat samma idétradition, politiska genre eller ideologi.¹⁵⁴ De tänkare som fört fram olika former av nyliberalism skiljer sig dock ordentligt ifrån varandra på flera nivåer och det kan ifrågasättas, om det går att tala om något såsom en enhetlig nyliberal politisk filosofi. Anna-Maria Blomgren, som analyserat nyliberal politisk teori i sin doktorsavhandling, menar att den tänkare som är mest originell och mest typisk för nyliberal argumentation är Robert Nozick.¹⁵⁵ På grund av detta är hans teorier ett självklart val som en ingång till de nyliberala tankarna. De bör dock kompletteras något, med en tänkare som diskuterat just beteenden som kan anses som självdestruktiva, Thomas Szasz. Szasz främsta inriktning har, som vi kommer att få se, varit mentalpatienters rättigheter och det fria användandet av droger.

Det går att särskilja två frågor som nyliberala tänkare, samt den nyliberala politiska rörelsen, lägger stark emphasis på: individens frihet och individens rätt till fri förvaltning av sin privategendom. Det är dessa

¹⁵⁴ Blomgren 1997, s. 11ff

¹⁵⁵ Blomgren 1997, s. 222f

två frågor som är centrala för de tänkare som vi brukar kalla nyliberala.¹⁵⁶ Rent grundläggande, i hur de motiverar individens frihet och individens rätt till privategendom skiljer sig de nyliberala filosoferna väsentligt och det är genom detta, svårt att tala om en samlad nyliberal filosofi.¹⁵⁷ Men motivationen har egentligen inte i detta sammanhang så stor betydelse. Vi är ju här för att undersöka hur ett självdestruktivt beteende hanteras. I och med detta blir det nödvändigt att använda en stipulativ definition av vad som, i detta arbete, menas med nyliberalism. Denna stipulativa definition utgår från Nozick och Szasz. Bägge dessa tänkare grundar sin idé om självägarskapet i Lockes naturrätt, något som gör dem lämpliga att bedöma tillsammans. Denna utgångspunkt i självägarskap motsvarar även i stort tankarna inom en nyliberal politisk rörelse, speciellt i de fall då den förhåller sig till kroppen.

Den bild av det nyliberala som presenteras här tecknas med en nyliberal politisk rörelse i bakhuvudet. Detta utifrån argumentativa och praktiska skäl. Som beskrivits tidigare är detta en socialetisk undersökning och det är främst av intresse att faktiskt finna positioner som vi kan finna företrädare för ute i samhället. Detta har även en betydelse för användningen av Thomas Szasz som ett komplement till Nozicks filosofi. Szasz är mer klargörande i sin praktiska argumentation och i den bild han tecknar av hur ett samhälle bör se ut och fungera. Vi kommer senare även att se att hans tankar har företrädare.

Hos Nozick finns en filosofisk grund för ett politiskt system, med en stark icke-paternalistisk tanke som är viktig att ta hänsyn till när vi undersöker självdestruktivt beteende, eftersom denna har betydelse för relationen mellan utförare och betraktare. Vi kommer att se att den kommunikation mellan dessa, som beskrivits i det första kapitlet, i ett möte med Nozicks filosofi drabbas av flera problem. Hos Szasz finner vi fler praktiska frågor rörande individens rätt till att bestämma över sin egen kropp. Szasz inriktning är, i *Our right to drugs – the case for a free market*, i första hand användandet av droger och den rätt Szasz tillskriver individen att använda dessa. Den stipulativa nyliberala teori som används här kommer att utgå från dessa två författare. Nyliberalism kommer därigenom att beteckna en politisk teori med en stark icke-paternalism; den enskilda individen tillskrivs en stor frihet att utföra de handlingar den själv har beslutat om. I och med detta följer en stark tilltro till individens förmåga att fatta självständiga be-

¹⁵⁶ Blomgren 1997, s. 11

¹⁵⁷ Blomgren 1997, s. 221f

slut. Kopplat till detta följer en egendomstanke som är starkt centrerad till denna fria och rationella individ. Vi kan även mena att centralt i den nyliberala tanken finns en bild av staten som till stor del är inspirerad av den amerikanska nybyggarandan och historien om koloniseringen av Amerika som kontinent.¹⁵⁸ Utifrån denna tanke finns det en värld utanför den enskilde aktören som denna relaterar sig till såsom den vore ny och obrukad. Världen är fri att äga för den enskilde individen. Landet är fritt, orört av en förhistoria och individen saknar kopplingar till andra individer. Detta förutom de relationer som individerna aktivt skapar åt sig själva. Individen har precis klivit av båten och är redo att med sina egna händer skapa sig en framtid. Förförståelsen är således kraftigt influerad av koloniseringen av Nordamerika. Det finns ett nytt och icke-ägt land placerat framför den handlingsberedde agenten. Gemensamt för både Nozick och Szasz är att båda två utgår från det frihetsbegrepp som utvecklats av John Locke.

John Lockes frihetsbegrepp är direkt relaterat till hans tanke om hur vi bör motivera rätten till ägande. I den Lockeanska brygd som krävs för att vi skall kunna rättfärdiga privategendomen finns tre ingredienser. Den oanvända resursen, den enskilda individens egen kropp och det arbete som denna kropp utför för att utveckla en produkt ur den oanvända resursen. När en människa blandar sin kropps arbete med omvärlden skapas egendom. Utifrån Lockes system kan dock människan inte göra hur den vill med sig själv och sin omvärld, utan måste använda dessa komponenter på ett sätt som är i enlighet med vad Gud vill med skapelsen.¹⁵⁹ Gentemot andra människor kan hon dock kräva de tre grundläggande rättigheterna liv, frihet och egendom. Det är dessa tre grundläggande rättigheter som en stat har till syfte att försvara.¹⁶⁰ Mer exakt är dessa tre rättigheter det enda en stat skall försvara. Något som vi kommer att se får konsekvenser för den nyliberala etiken.

Till en början vänder vi oss till filosofen Robert Nozick vars tankar om paternalism och den fria rationella individen som kommer att användas för att ge en bild av nyliberalismens filosofiska grund. Efter detta vänds blicken mot psykiatriprofessorn Thomas Szasz och hans agenda för en frihet till användande av droger och en öppning för rätten till självmord.

¹⁵⁸ Se exempelvis Szasz 1992, s. 5f

¹⁵⁹ Dunn 2003, s. 44

¹⁶⁰ Dunn 2003, s. 46

Robert Nozicks nyliberalism

Nozick beskriver i *Anarchy, state and utopia* de filosofiska grunderna för en minimal stat vars huvudsakliga uppgift är att skydda individen från våld, samt övervaka att ingångna avtal efterföljs.¹⁶¹ Denna minimala stat kommer oundvikligen att växa fram ur det naturtillstånd som beskrivs inom den Lockeanska filosofin. I Lockes naturtillstånd befinner sig människorna i ett tillstånd av fullständig frihet att bestämma över vilka handlingar de skall utföra och hur de skall hantera sina ägodelar och sin person, så länge de tar hänsyn till naturrätten. Denna naturrätt postulerar att ingen får skada någon annan till liv, hälsa eller egendom.¹⁶² Utifrån dessa tre kriterier byggs en etik för mänsklig samvaro och varje människa skyddas från att skadas av en annan människa. Att det just är ”någon annan” som inte får skadas är viktigt i detta sammanhang och kommer att användas både av Nozick och av Szasz för att försvara rätten för en individ att utföra handlingar som kan skada den själv.

Den teori om rättigheter som Nozick konstruerar i *Anarchy, state and utopia*, är tämligen omfattande och berör individens förhållande till staten samt olika stater eller skyddssammanslutningars förhållande till varandra.¹⁶³ Det är därför inte nödvändigt, eller ens möjligt, att behandla hela arbetet i detta kapitel. I stället kommer de resonemang som direkt relaterar till självdestruktivt beteende att sorteras ut. Dessa är samlade under två underrubriker nedan. Först kommer Nozicks idéer kring paternalism att undersökas, sedan kommer vi att gå vidare och se över de delar av *Anarchy, state and utopia*, där Nozick direkt relaterar till frågor rörande rätten till kroppen och människors sociala relationer.

Antipaternalism

Ett betydande tema inom Nozicks filosofi är motsättningen till paternalism. Denna icke-paternalistiska hållning är relaterad till en syn på individen som en fri och förnuftig varelse. Denna genomsyras av en rationalitet och autonomi som gör den till självhärskande, till en indi-

¹⁶¹ Nozick 1991, s. ix

¹⁶² Nozick 1991, s. 10f

¹⁶³ Nozick 1991

vid mogen att ta egna beslut om sig själv och ting i dess omvärld. Individens skull, i stället för att förlita sig på vad staten har bestämt, bestämma själv vad som är rätt för honom eller henne.¹⁶⁴ Därigenom har individen ett stort ansvar för sig själv och för sitt eget välmående, ett ansvar som egentligen inte en statsmakt kan överta. När någon tar makten över en person och bestämmer vad som är bäst för denna så handlar den med en makt som är paternalistisk.

”Further steps would be needed to reach a prohibition on paternalistic aggression: using or threatening force for the benefit of the person against whom it is wielded. For this, one must focus upon the fact that there are distinct individuals, each with his own life to lead.”¹⁶⁵

Att tvinga någon att göra något för personens egen skull är omöjligt om vi utgår att varje individ skall vara fri att leva sitt eget liv. En inte bara icke-paternalistisk utan rent antipaternalistisk hållning är således viktig och den position som Nozick anlägger förbjuder egentligen bara en individ från att göra någonting mot sig själv, om individen har reglerat detta beteende i ett avtal med en annan part.¹⁶⁶ Eftersom kroppen ses som en del av individens egendom som den utifrån de rättigheter som postulerats har en rätt att göra vad den vill med, så blir ett ingånget avtal om att göra eller inte göra något viktigare än kroppen (egendomen) i sig själv. Detta har stor betydelse för de resonemang som kommer följa nedan. Det är även viktigt att fokusera på den skarpa individualism som Nozick utgår från i diskussionen kring den minimala staten. Utgångspunkten för hur en stat fungerar är även den mycket intressant. Nozick utgår från att den plötsligen griper in på ett våldsamt sätt och förhindrar individen att leva ut sina rättigheter. Staten beskrivs egentligen inte på något annat sätt än som ett förhinderande väsen. Vi kan tänka oss att även andra sorters organisationer eller sammanslutningar som förhindrar den enskilda individen att leva ut sig själv skulle bedömas på samma sätt av Nozick. Det viktiga är om någon annan får lägga sig i vad den enskilde individen gör för något. Detta har betydelse eftersom mycket av det Nozick använder för att beskriva staten kommer att användas för att beskriva inom vilka gränser en betraktare kan handla när den observerar ett självdestruktivt beteende.

¹⁶⁴ Nozick 1991, s. 14

¹⁶⁵ Nozick 1991, s. 34

¹⁶⁶ Nozick 1991, s. 58

Det problem som Nozick ser med en stat utgår från att den är en tvångssammanslutning. En sammanslutning vi inte valt själva. På samma sätt bör då andra former av tvångssammanslutningar vara ett likadant problem i en nyliberalism. Om en agent tvingar en individ att göra något, och individen inte kan välja bort agenten ur sitt liv, så är denna agent ett problem för individens frihet. Denna form av beskrivning kan stämma in på exempelvis maffiaorganisationer och andra organisationer som i dagens samhälle utmanar statens våldsmonopol. Som helt enkelt betar sig som en stat utan att vara en. Men vi kan också tänka oss att beskrivningen kan stämma in på andra mindre våldsamma uttryck i samhället. Utifrån tanken om det självdestruktiva i form av grupper av människor som griper in när de ser en anhörig, eller en främling, utsätta sig själv för vad vi beskrivit tidigare som självdestruktivt beteende. Att en sammanslutning är just en stat bör inte innebära någon artskillnad som gör just dessa former av tvångssammanslutningar till en form av tvångssammanslutningar som är mer förkastlig än någon annan när den uttrycker en paternalism. Det bör rimligen vara så att vad som är målet med Nozicks antipaternalism är att angripa alla former av paternalism. Inte enbart om den utgår från en statsmakt. Genom detta finns det inget som förhindrar att vi utifrån en nyliberal position exempelvis skulle betrakta paternalism inom andra enheter, som familjen, på samma sätt. Om det är paternalism som är problemet så måste den vara ett problem oavsett vem det är som spelar rollen av pater.

Den enda paternalism som blir tillåten i det system som Nozick förordar, är således en självvald sådan. Om en individ bestämmer sig för att vara med i en organisation av något slag, som förbjuder den att utföra vissa handlingar, så är den fri att göra så. Även om samhället runt omkring individen utgår från en nyliberalism, så behöver inte de enskilda organisationerna inom samhället vara organiserade på detta sätt.¹⁶⁷ Vi kommer även att se Szasz använda sig av liknande typer av resonemang. Det finns dock ett problem med både Nozick och Szasz tanke om organisationernas frihet. Detta eftersom deras system i vilket fall begränsar den ideologiska grunden för de organisationer som är möjliga att konstruera. Det blir till exempel svårt för en organisation att arbeta mot eller ifrågasätta en äganderätt. Utifrån den diskussion vi för nu en äganderätt till den egna kroppen. Denna osmidighet i utgångspunkten för ett organisationsbyggande kan visa sig beröra fler

¹⁶⁷ Nozick 1991, s. 320f

förhållande där individers rätt ställs mot det allmänna. Eller mot något som inte representeras av en individ, som mer abstrakta begrepp som ”miljö”. Detta i det sammanhang där vi kan tänka oss att det allmänna kan behöva skyddas mot individen.

Antipaternalism är som vi ser ett viktigt tema inom Nozicks filosofi. Det är ett tema som bygger på Lockes tankar angående den fria individens rättigheter. Under nästa rubrik kommer vissa konsekvenser av detta, samt andra resonemang som har betydelse för självdestruktivt beteende, att redovisas.

Egen kropp och de sociala relationerna

I samband med att Nozick berör paternalism och huruvida en individ skall kunna göra vad den vill med sin kropp så berörs även individens rätt till att avsluta sitt liv. Nozick menar här att han i sitt resonemang skiljer sig från Locke, som inte skulle tillåta att en individ dödade sig själv, genom att utöka äganderätten till kroppen att även inbegripa ett definitivt avslut på individens existens. Att Locke, trots att han pläderar för ett självägarskap, inte tillåter ett självmord, utgår från en kristen övertygelse. Nozick saknar en övertygelse som förhindrar detta, eller så låter han inte en sådan påverka resonemanget kring självmord på samma sätt som Locke låter den göra.¹⁶⁸ Detta är mycket intressant, eftersom det påvisar att Lockes tanke om självägarskapet antingen är utformat på ett annat sätt än hur Nozick tolkar det eller att förbudet mot självmord är en del av en ad hoc-lösning relaterad till självägarskapet. Vi står således därmed i en filosofi som pläderar för en situation där varje individ har full makt över sin egen kropp och dess öden. Utifrån tanken om självägarskapet finns det få möjligheter för en betraktare att ingripa vid ett självdestruktivt beteende. Detta på grund av att utföraren är självägande och kan göra vad den vill med sig själv. Vi skulle utifrån en nyliberal rättstanke kunna tolka ett försök att skada sig själv som stoppas, som ett rättighetsbrott. Som ett egenmäktigt förfarande med annans egendom.

Påverkar detta även relationen mellan vårdande yrken och den enskilda individen om individen i sin självdestruktivitet skulle vara hjälpsökande? Måste en läkare ingripa vid en olycka? Nozick gör en klar poäng av att vårdande yrken, vad vi tidigare benämnt professio-

¹⁶⁸ Nozick 1991, s. 58f

nella betraktare, inte särskiljer sig från andra yrken på något utmärkande sätt. En person har således inte större rättighet till medicinsk vård än den har till hårvård, och en läkare har inte större skyldighet att ingripa vid ett medicinskt fall, än vad en frisör har när den ser någon som behöver frisera sig. På den polemiska frågan om inte i alla fall en läkare, som ju räddar liv, har större skyldigheter att utföra sitt arbete, än en frisör, som enbart klipper hår, svarar Nozick sig själv genom att beskriva hur bönder, som ju producerar mat, vilket räddar liv, inte är skyldiga att ge bort denna mat, om inte ett avtal är upprättat. En läkare kan därigenom enbart vara skyldig att utföra sitt arbete när ett avtal gällande detta är befintligt.¹⁶⁹ Detta placerar de professionella betraktarna i en mycket speciell situation. Sammanfattningsvis kan förhållandena rörande rättigheter och skyldigheter i en situation där en person skadar sig själv sägas var formulerade så att utföraren har rätt att utföra vilka handlingar den vill mot sin egen kropp. En betraktare som ser detta har inte någon skyldighet att ingripa. Vi skulle dessutom, vilket påpekats ovan, kunna mena att ett ingripande från en betraktare, som sker utan att ett avtal är upprättat med utföraren, kan vara ett egendomsbrott; betraktaren kränker ju utförarens rätt att göra vad den vill med sin egen kropp.

Avtal möjliggör således ett skydd, något som vi skall återkomma till nedan. Nu har vi dock fått en översiktlig bild av hur en nyliberal filosof som Robert Nozick ställer sig i frågor som anknyter till de problem som berör ett självdestruktivt beteende. Som vi ser svarar hans filosofi på en hel del frågor om vilka rättigheter en individ har, men i något mindre utsträckning på hur ett samhälle kring individen skall handla när individen skadar sig själv. Teorin är knuten till en individ, något som försvårar en tolkning utifrån andra perspektiv. Låt oss nu se vidare på vad psykiatrikern Thomas Szasz har att säga om det självdestruktiva.

Thomas Szasz nyliberalism

Thomas Szasz argumenterar i sin bok *Our right to drugs – The case of a free market* främst för människans rätt att fritt använda droger, utifrån en tanke om att nekandet till rätten att äga vissa droger är ett

¹⁶⁹ Nozick 1991, s. 234f

intrång i äganderätten.¹⁷⁰ Szasz menar att denna rätt innefattar det fria användandet av alla typer av droger, för rekreation samt för fritt bruk av medicinska skäl. Drogerna ska även vara fria för att vi skall kunna avsluta våra liv när vi själva känner oss redo att göra detta. Szasz utgångspunkt är till skillnad från Nozicks inte filosofisk utan praktiskt politisk och *Our right to drugs* har både karaktären av ett politiskt manifest samt av en stridsskrift till försvar för vissa rättigheter. Detta är viktigt att understryka innan vi rör oss vidare. Szasz argumenterar för förändringar i politiken kring dödshjälp och droganvändande i dagens USA. Inte som Nozick för en bredare politisk filosofi. Vi kommer dock att upptäcka att många utgångspunkter i deras resone-mang är väldigt lika varandra.

Tillsammans med Michel Foucault och R D Laing var Thomas Szasz en av förgrundsfigurerna i sextiotalets antipsykiatrirörelse. Szasz skiljde sig från Foucault och Laing genom att politiskt placera sig i en libertariansk position. Antipsykiatrirörelsen var annars en rörelse som i det stora hela var en del av sextiotalets vänstervåg. En förklaring till Szasz politiska ställningstagande har varit att han påverkats av vilken roll psykiatrin fått i hans forna hemland Ungern, efter det kommunistiska maktövertagandet. Utifrån detta ställer han sig även mot tvångsvård av personer med psykiska besvär.¹⁷¹ Szasz sätter ingen vikt vid huruvida personer är rationella eller ej. Det viktiga är att de är fria att göra vad de vill. Om en person begår ett brott skall den straffas, men den skall inte kunna spärras in för att den har en mental störning vare sig för att skydda den själv eller andra. Szasz motsätter sig även att mentala störningar skulle vara sjukdomar. De är, menar han, i stället variationer i beteende.¹⁷²

Både tanken om det fria användandet av droger och rätten till självmord gör att Szasz idéer blir mycket intressanta i relation till en diskussion om moral och självdestruktivt beteende. Vi kommer att undersöka Szasz argument utifrån två olika teman som berörs i *Our right to drugs*, men även göra utvikningar från just denna publikation till andra texter av Szasz med liknande inriktning. Under en längre period har Szasz arbetat för att skydda individers rättigheter mot system som utövar tvångsvård av psykiskt sjuka. Först undersöker vi Szasz idéer

¹⁷⁰ Szasz 1992, s. XIII - Med droger menas i detta fall det som i svensk lagstiftning definieras som narkotika, se exempelvis Nordegren & Tunving 1998, s. 310

¹⁷¹ Burns 2006, s. 94

¹⁷² Szasz 2000

kring rätten till våra kroppar, sedan hans tankar om hur en individ skall arbeta mot världens frestelser. Det är dessa två teman som främst har betydelse för hur ett självdestruktivt beteende skall hanteras utifrån Szasz nyliberalism.

Rätten till kroppen

Szasz menar, utifrån John Locke, att frihet skall definieras som ”the inalienable right to life, liberty and property”. Detta är även de grundläggande principerna för den marknadsekonomiska ordning och den fria marknad som Szasz förordar.¹⁷³ Kroppen är enligt Szasz en del av vår egendom och i och med att även droger kan vara en persons egendom så bryts ägandet två gånger när vi förhindrar en person från att fritt använda droger.¹⁷⁴ Szasz utgår här från Lockes egendomstanke där en person har rätt till det den själv har skapat för egen hand, eller förvärvat genom en giltig affärstransaktion. Att kroppen skulle vara vår privata egendom grundar Szasz främst i att det vi bestämmer att vi gör mot oss själva drabbar just och endast oss själva. Han tar hjälp av författaren Mark Twain för att formulera detta.

“Whose property is my body? Probably mine... If I experiment with it, who must be answerable? I, not the state. If I choose injudiciously, does the state die? Oh, no.”¹⁷⁵

Den som råkar illa ut när vi gör något med en kropp är den som besitter kroppen. Staten kommer inte att skadas om den förbjuder en viss typ av medicin som visar sig vara användbar för att bekämpa en sjukdom. Det kommer de individer som är drabbade av sjukdomen att göra. Individen är således den som skall bestämma vad den stoppar i sig för preparat, inte någon annan. Utifrån detta anser Szasz att vi har full rätt att göra vad vi vill med våra kroppar. Att vi en gång förlorade denna rätt beror på historiska omständigheter, främst kopplade till statlig intervention på det medicinska området. Det är främst en historia utifrån en amerikansk kontext som Szasz relaterar till och som används som mall i detta sammanhang. USA:s konstitution blir utifrån denna tanke ett grundläggande dokument som alla senare statliga in-

¹⁷³ Szasz 1992, s. 1f

¹⁷⁴ Szasz 1992, s. 2

¹⁷⁵ Szasz 1992, s. 5 – Citatet är hämtat ur Twains *Osteopathy* från 1901

terventioner är ett avsteg från.¹⁷⁶ Szasz använder sig även av ett fiktivt exempel, om Don, en pensionerad änkeman som odlar växter i sitt växthus. Don bestämmer sig en dag för att i stället för att odla tomater odla cannabis, vallmo och kokabuske. Han skördar sedan växterna och röker ibland cannabis samt spetsar sitt kvällste med råopium och kokablåd. Om vi utgår från de ramar för frihet från Locke som Szasz i sin text implementerar som giltiga, det vill säga att en individ äger sin kropp och det som är frukten av individens arbete, så kan vi ej moraliskt sett se Dons handlande som fel. Enligt Szasz bör vi inte heller se detta som fel i juridisk mening, utifrån den amerikanska konstitutionen.¹⁷⁷ Droger bör vi därigenom vara fria att bruka.

Det är viktigt att påpeka att Szasz företräder en något radikal hållning i frihetsrelaterade frågor. Detta betyder dock inte att hans hållning är unik i en västerländsk kontext. Som vi senare kommer att se används den tämligen ofta som utgångspunkt i diskussioner kring självmord. I denna diskussion har en sådan politisk hållning konsekvenser för hur en individ får agera och hur andra individer får reagera på individens agerande. Szasz rättighetsivrande har ibland ett något hetsigt intryck över sig. Individens rätt till att få det den är berättigad till ögonblickligen. Även en försening av en tillfredsställelse av rättigheten är ett allvarigt brott mot en individs integritet. Den relaterar inte till eftertänksamhet utan låter en individs autonomi vara relevant i varje ”nu” som individen befinner sig i.

En annan konsekvens av att se kroppen som egendom är den idé Szasz har om den fria rätten att begå självmord. I och med att vi äger våra kroppar har vi den fulla rätten att disponera dem på vilket sätt vi vill. Att se viljan att begå självmord som ett uttryck för underliggande problem med den som uttrycker viljans mentala hälsa, är enligt Szasz att omyndigförklara individen. Individens beslut skall uppfattas som beslutat av en rationell agent, inte som ett tecken på mental ohälsa. I andra sammanhang har Szasz argumenterat på samma sätt mot tvångsvård av psykiskt sjuka.¹⁷⁸ Eutanasi, som en aktivitet som utförs av läkare, ser inte Szasz som ett lämpligt alternativ. Makten över liv och död skall inte föras från den fria individen till en läkarkår och därigenom i förlängningen till en paternalistisk stat, utan vara knuten till en fri och självägd individ. Szasz ansluter därigenom även sin idé

¹⁷⁶ Szasz 1992, s. 6f

¹⁷⁷ Szasz 1992, s. 8f

¹⁷⁸ Szasz 1988, s. 72f, Szasz 1979, s. 17, s. 130

om frihet till att använda droger till en tanke om det fria självmordet. Vi skall ha rätt till att förvärva droger för att kunna utföra ett frivilligt slut på livet på bästa möjliga sätt.¹⁷⁹ När individen väljer att inte leva längre, eller väljer att göra något mot sig själv som är skadligt men som denna vill utföra i alla fall, så har inte någon annan individ rätt att försöka stoppa denna från att utföra ett självmord eller en annan handling.

Szasz är dock inte entydigt positiv till droganvändning, självmord och annan typ av användande av kroppen som kan tänkas utgöra ett självdestruktivt beteende. Argumenterandet mot förbud kring denna typ av aktiviteter är först och främst ett argumenterande mot ett förtryck av den fria och självägda individen. Hur en person använder sin kropp hör till dennas privata sfär. Vi kan mena att alla borde göra på ett visst sätt, men vi har ingen rätt att förhindra eller lägga oss i hur en person i slutänden verkligen gör. För en person som fastnat i något form av beteende som denna vill avsluta har Szasz en annan lösning än en förbudslösning.

Moralism och frestelse

I sin analys av förbudet mot att använda droger vänder sig Szasz mot detta förbud av tre orsaker. Först och främst för att det strider mot de rättigheter som redovisats ovan. Dessutom för att han anser att förbud mot företeelser som enbart drabbar den som utför dem är moralism.¹⁸⁰ Att utföra något mot sig själv är en handling som saknar offer och kan därigenom inte heller vara något brott. Utifrån detta är förbudet moralistiskt. Men han vänder sig även mot förbud av ett rent praktiskt skäl då denna typ av lösningar helt enkelt, enligt Szasz, inte fungerar.¹⁸¹ Att förbjuda människor att göra något mot sig själva leder helt enkelt inte till den effekt som de som förbjuder avser. Med moralism menar Szasz att om vi kan prata om skador som uppkommer via droganvändande som ”drogproblem” eller ”drogmissbruk” så borde vi även prata om skador som uppkommer via skidåkning som uttryck för ett ”skidmissbruk” och via motorsågsanvändande som ”motorsågsproblem” – samt bedöma dessa på samma sätt som problemen som droger medför.

¹⁷⁹ Szasz 1992, s. 150f

¹⁸⁰ Szasz 1992, s. XV

¹⁸¹ Szasz 1992, s. 109f

Om vi inte gör detta anlägger vi en moralistisk utgångspunkt. Vår kritik får inte utgå från andra normer än de rättigheter som vi behandlat tidigare för att de skall anses som giltiga utifrån Szasz perspektiv. Ingen annan kritik som bortser från att grunderna för resonemanget finns i liv, frihet och egendom, är giltig.

Den lösning som Szasz ser på ett drogmissbruk bygger på individens fria vilja och hjälp från en eventuell social grupp som finns omkring individen. Som ett exempel på detta tar han upp amerikanska svarta muslimer och Malcolm X tanke om ”Triumph through resisting temptation”. Genom att en individ bygger upp ett starkt självförtroende och en stark tro på att det beteende den utför är fel, så skall individen kunna sluta med detta beteende med hjälp av den sociala grupp som omger den; i detta fall en amerikanska muslimsk kommunitet.¹⁸² Här använder sig Szasz av samma argument som Nozick använder sig av ovan i sitt resonemang om att frivilligt ansluta sig till en paternalistisk organisation av något slag. Szasz är själv, vilket han påpekar, varken svart eller muslim, han stödjer dock detta specifika alternativ till annan typ av vård och som ett alternativ till förbud.¹⁸³ Utgångspunkten för detta beskriver han på följande sätt: “Liberty is the choice to do right or wrong, to act prudently or imprudently, to protect oneself or injure oneself”.¹⁸⁴ Friheten att välja är således det viktigaste. I den definition av en människas rättigheter som Szasz utgår ifrån med liv, frihet och egendom i centrum, är således liv den del av detta rättighetsbegrepp som ligger längst ner på rangskalan. Eller egentligen: individen saknar en skyldighet att leva. Varje individ har rätt till liv, men inte en skyldighet att leva sitt liv. Ingen annan person eller grupp, som exempelvis en familj, kan förhindra detta. Genom att isolera individerna från varandra i det nyliberala rättighetssystemet så får de full rätt att inte fortsätta finnas till.

En nyliberal människosyn

Nyliberalismen är i det sammanhang som denna undersökning utspelar sig i en mycket intressant teoretisk inriktning. Vad händer egentligen när ett system som utgår från den fria viljan möter människor som

¹⁸² Szasz 1992, s. 111ff

¹⁸³ Szasz 1992, s. 111, s. 121f, s. 124

¹⁸⁴ Szasz 1992, s. 124

använder denna fria vilja till att skada sig själva? Vi kommer nu med hjälp av de verktyg som tidigare konstruerades att kritiskt granska den nyliberala relationen till det självdestruktiva.

Hur rättfärdigas en handling utifrån ett nyliberalt etiskt perspektiv? Jo, främst genom att det utgår från vad en individ har rätt att göra, dels utifrån sina grundläggande rättigheter och dels utifrån de avtal som är rådande. Hur påverkar detta hur vi betraktar ett självdestruktivt beteende i ljuset av en nyliberalism? Det är detta vi kommer att gå vidare till nu.

Vi börjar med att se över de moraliska frågor som uppkommer i samband med att vi betraktar eller utför ett självdestruktivt beteende. Den första frågan lyder; *Har vi rätt att vara självdestruktiva?* Utifrån etiken i en nyliberal teori finns det ett entydigt svar på denna fråga. Utföraren har full rätt att göra vad den vill med sin kropp, om den inte avtalat med en tredje part att inte utföra vissa typer av handlingar. Detta gäller dock främst rörande den nyliberala teori vi finner hos Nozick. Szasz går inte så långt i sitt resonemang att han beskriver eventuella möjligheter till dessa typer av avtal. Möjlighet finns dock till frivillig självhjälp i grupp. *Vad skall vi göra när någon är självdestruktiv?* Beträktaren har inte ett moraliskt ansvar att förhindra utföraren att utföra handlingen, om inte 1) Det finns ett avtal som reglerar detta, eller 2) Utförare och betraktare ingår i någon form av association eller kommunitet vars regelverk reglerar detta, något som egentligen kan jämföras med ett avtal. En individ har helt enkelt rätt att skada sig själv när inte avtal som motsäger detta på ett eller annat sätt föreligger. Skyldighet att stoppa självdestruktiva handlingar föreligger inom nyliberalism i de flesta fall inte. Möjligtvis skulle det kunna göra det om vi, som ovan, reglerat detta på ett eller annat sätt. Vi skulle till och med kunna mena, med en viss hjälp från en primitiv och spekulativ juridik, att ett ingripande som inte regleras av någon form av avtal, faktiskt är ett egendomsbrott. Detta innebär att kränka rätten till ägandet av den egna kroppen hos en enskild individ, genom att förhindra den att handla mot sin kropp som den anser att den bör göra. Detta är helt enkelt en form av paternalism.

För att göra analysen av nyliberalismen mer ingående går vi nu över till de frågor som utgår från den empatiska människosynen. Dessa frågor skall vara en hjälp att analysera den människosyn vi finner i ett nyliberalt etiskt perspektiv. Den första frågan är formulerad på följande sätt: *Hur beskrivs det goda livet?*

För att kunna förklara detta bör vi utgå från den enskilda individen. Individen hos de två nyliberala teoretiker som analyserats i detta kapitel är till största del ett oskrivet blad, oberörd av de strukturer som finns runt omkring den. Individen har dock i grunden tre rättigheter, rätten till liv, rätten till frihet och rätten till egendom. Egendom skapas genom att knytas till individen via arbete eller avtal. För att ett liv skall anses som gott så bör det kunna levas så att dessa rättigheter inte kränks. Nozick gör även en poäng av att ett liv verkligen bör levas av personen själv. I Nozicks filosofi finns ett ifrågasättande av rimligheten att utnyttja upplevelsesubstitut i stället för att leva ett liv utanför dessa.¹⁸⁵ I övrigt verkar det inte vara reglerat på något annat sätt. Möjligheten finns för en individ att ingå i en association eller kommunitet som utvecklar en annan världsbild utifrån dessa tre grundkriterier. Dock enbart, vilket beskrivits tidigare, utifrån dessa tre grundkriterier.

Tar de nyliberala tänkarna någon hänsyn till människans potentialitet? Utifrån en nyliberal teori bör vi kunna anse att människan har en potentialitet som kan utvecklas utifrån de tre rättigheter som nyliberalismens grund postulerar. Potentialitet kan även kopplas till de fritt valda associationer som individen väljer att ansluta sig till. Ser de livet som något okränkbart? Huruvida en nyliberal teori lever upp till detta kan vi välja att se på två sätt. Om vi kopplar människans liv, eller ett mänskligt liv levt i värdighet, till de tre rättigheter som de nyliberala teoretikerna ärvt från John Locke, så skulle vi kunna mena att de faktiskt gör det. Om vi däremot ser det mänskliga livet som något rent fysiskt och kroppsligt, som finns oavsett om personen har vissa rättigheter eller ej, så gör det inte det. Individen får inte kränkas av andra men kan avsluta sitt liv på egen hand. Det nyliberala perspektivet är, speciellt om vi utgår från Szasz, starkt inriktad på en ögonblicklig tillfredsställelse av individens preferenser. Individen är oavsett sina beslut fri. Något vi starkt måste ta hänsyn till.

Vi bör även söka svaret på en annan fråga som konstruerades i föregående kapitel. *Beskrivs människan som en social varelse? På vilket sätt?* Den samhällsform som den nyliberala teorin vill skapa lägger ett stort ansvar på den enskilda individen. Som sin utgångspunkt har denna individ de tre kriterier för frihet som behandlats ovan. Relationerna mellan individerna bör vara så att paternalism undviks och de tre kriterierna för frihet uppfylls. Dessa relationer kommer till största del bygga på de avtal som individen utifrån ett fritt val ingått i, samt de

¹⁸⁵ Nozick 1991, s. 42ff

associationer (som egentligen kan likställas med en typ av avtal) som individen väljer att vara en del av. Samhället bör helt enkelt präglas av en frivillighetstanke. Här finns många möjligheter att utöva kritik. Dels kan vi fråga oss om detta motsvarar ett samhälle människor vill leva i. Dels kan vi fråga oss om det ens motsvarar ett samhälle. Möjligtvis motsvarar det en världsbild där individen, vuxen i sin rationalitet, blickar ut över ett obrukat land. Detta blir mycket intressant eftersom det berör frågor som Szasz driver politiskt. Nozicks filosofi, kan vi mena, beskriver ett idealförhållande, men utifrån Szasz tankar måste vi faktiskt se hur denna utgångspunkt fungerar i en praktisk politisk verklighet.

Postulerar nyliberalismen någon form av ansvar hos en individ, för andra individer? Nej, direkt ansvar för andra individer finns ej, speciellt inte om det är ett ansvar som inte den berörda individen själv godkänner; det är i så fall den form av paternalism som de nyliberala teoretikerna vill undvika. Om ett ansvar finns så är det i så fall grundat i ett med fri vilja ingånget avtal. Det kan vara fruktbart att undersöka ansvarsfrågan inom nyliberalismen i två delar. Dels utifrån den enskilda individens ansvar för andra, som vi kan se bygger på en fri vilja, eller ett avtal. Dels utifrån perspektivet av en minimal stat. Denna stat har enbart till uppgift att skydda individerna från andra individers våld, samt se till att ingångna avtal inte bryts på ett olagligt sätt. Som vi ser skyddar ingen av dessa aktörer en individ från det lidande individen kan tänkas utsätta sig själv för. Hur ser då de nyliberala teoretikerna på ett lidande, något som skulle kunna utgå från ett självdestruktivt beteende? Att utsätta någon annan för lidande är inte tillåtet, om inte ett avtal om detta är befintligt. Att utsätta sig själv för lidande är alltid tillåtet, om inte ett avtal reglerar att så inte är fallet. Viktigt att påpeka i detta fall är dock att lidande inte är en central term i nyliberal teori. I alla fall inte om vi ser lidande som en fysisk smärta. Vi skulle dock utifrån en nyliberalism kunna mena att ett verkligt lidande är att inte vara fri. Utifrån en sådan tanke kan en nyliberalism menas vara starkt riktad mot en form av lidande. Att inte kunna leva ut sina rättigheter skulle kunna menas, i alla fall utifrån Szasz, vara ett frustrerande tillstånd, som skulle kunna beskrivas som en form av lidande. I andra fall är inblick i andra människors liv och utvärderingen av detta främst subjektiva åsikter. De kan inte vara en grund för att ingripa på ett rättighetskränkande sätt. Individen kan inte skyddas från sig själv.

Den tredje och sista frågan formulerades på följande sätt. Vilka antaganden kring människans möjlighet till förändring finns utifrån det etiska perspektivet? Hur ser dessa ut? Vilken roll spelar de? Individen har utifrån ett nyliberalt etiskt perspektiv stora möjligheter att påverka sin egen omgivning så länge den inte inkräktar på någon annan individs frihet och rättigheter. Det som eventuellt skulle kunna förhindra detta är individens egna förmåga, samt de individer som finns runt denna. I de fall vi kan mena att deras rättigheter skulle kränkas. Har individen ett ansvar att påverka sin omgivning? Nej, det kan vi inte mena att den enskilda individen har. Finns ett ansvar är det i så fall knutet till ett avtal som individen har ingått. Det finns ingen plikt inom nyliberal teori att ge något till en annan individ, inte heller en tanke om ett ”naturligt” ansvar för andra. Är det nyliberala samhället lyhört? Kan vi tänka oss att det kan fördöma ett beteende som kan tolkas som självdestruktivt, men i själva verket inte är det? Szasz argumenterar just på detta sätt när han anser att förbud gentemot droger är en moralism, eftersom lika många skadas av skidåkning och motorsågar. Kriteriet finns även på ett sätt inbyggt i den antipaternalism vi kan se både hos Szasz och Nozick. Vi måste dock mena att det främst i nyliberalernas fall är en envägs kommunikation, där individen är den enhet som står för den avgörande åsikten. Samhället skall helt enkelt inte lyssna och inte prata. Individen bestämmer alltid själv vilka typer av handlingar som den anser att den skall utföra. En stark tilltro finns till att individen har en förmåga att göra fria och för sig själv riktiga val.

En kritisk granskning av nyliberalismen

Finns det andra öppningar att kritisera en nyliberalism utifrån hur den hanterar det självdestruktiva? Ja, när det gäller den idé som bärs av Szasz rörande särskilda grupper av människor, i Szasz fall svarta amerikanska muslimer, vars seger över frestelsen är deras väg ur ett missbruk. Det finns självklart en klar poäng med denna typ av grupper. Problemet är att självdestruktivitet inte verkar bygga på en frestelse utan snarare på en vilja att skada den egna personen. Detta är mer avancerat än att försöka motverka en frestelse och kräver en utförligare analys. Det berör hur vi ser på en individ och dennas rationalitet,

något vi kommer att ha anledning att återkomma till i avhandlingens sista kapitel.

Vi kan även mena, utifrån tanken om att självdestruktivt beteende är en kommunikation mellan en utförare och en betraktare, att det nyliberala systemet med avtal rörande eventuella ingripanden från en betraktares sida, och en total frihet i befattningen med den egna kroppen, leder till en viss tröghet gällande möjligheten att som betraktare ingripa i en situation som uppfattas som skadlig. Vad gör detta med ett samhälle och dess individer? Rent praktiskt, på en individuell nivå, och rent realpolitiskt, på en samhällelig nivå, så bör det kunna leda till att individer och institutioner inte ingriper när personer skadar sig själva. Om vi utgår från hur självdestruktivt beteende förklarats tidigare så kan vi ställa oss frågan om de individer som vi möter där, är individer som rent praktiskt skulle upprätta avtal för att skydda sig själva. Om de gjorde det så skulle det på något sätt motsäga syftet med ett självdestruktivt beteende. I fall meningen med denna typ av beteende är just att ställa sig utanför vissa typer av skyddande relationer, som individen anser har svikit den, så bör det inte vara rationellt att handla på ett sådant sätt så att individen skyddar sig själv. Dessutom kan vi mena att det inte är en riktigt ärlig utgångspunkt att upprätta ett avtal med en person som hatar sig själv. Denna torde ju då den upprättar ett avtal inte handla utifrån riktlinjer som skyddar denna och vi kan då ifrågasätta att vi har ett ärligt uppsåt i vårt avtalstecknande. Den här sortens resonemang förs inte av Nozick eller Szasz då de utgår från en hållning som främst relaterar till att alla individer är kompetenta att ta hand om sig själva. Szasz menar även att vi inte har rätt att ifrågasätta detta. Denna hållning har, i alla fall utifrån Szasz, drag som går utöver den binära och kategoriska tanken om en individ som är rationell, eller inte rationell. Hos Szasz skall individen alltid bedömas som rationell. Inget kontinuum eller gradskala av rationalitet accepteras. Individen skall alltid bedömas som redig nog att bestämma över sig själv. Vi kan inte ta oss rätten att bedöma andra på ett sådant sätt som ifrågasätter detta.

Det finns även andra frågor som vi skulle kunna ställa i en kritik av nyliberalismen. Varför är det frihet som automatiskt skall vara den viktigaste rättigheten – varför inte exempelvis välfärd? Likaså kan vi fråga oss varför människans värdighet verkar vara så starkt kopplad till autonomi och den fria viljan och inte till fler eller andra faktorer.

Är nyliberalismen lyhörd? Den ställer sig i alla fall inte kritisk till de människor som uppträder annorlunda. I alla fall så länge dessa gör det på ett sätt som inte ifrågasätter andra människors grundläggande rättighet till liv, frihet och egendom. Problemet är att det inte finns någon självklar lyssnare i den nyliberala samhällskroppen. Så på detta sätt kan vi mena att den snarare är döv eller lomhörd. Därigenom kan vi inte betrakta den som lyhörd. En lyhördhet måste kunna utgå från något, måste kunna väga olika aspekter av ett handlande fram och tillbaka för att se vad de egentligen är för något. Detta finner vi inte fullt ut i en nyliberal hållning. Vi finner det dock utifrån en aspekt. I den antimoralism som Tomas Szasz för fram finns en öppning för att de självdestruktiva handlingarna jämförs med andra handlingar som kan skada individen. I hans eget exempel jämförs droganvändning med skidåkning och motorsågsanvändning. Detta är självfallet viktigt, men det faller på att individens syfte med handlingarna inte undersöks ordentligt.

Slutligen så kan vi, utifrån den empatiska människosynen, fråga oss om den nyliberala teorin speglar en bild av ett samhälle som bygger på att individer hjälper och skyddar varandra. På ett sätt gör de ju det, genom att samhället som skall skapas lägger stor vikt vid vad den enskilda individen egentligen vill göra. Möjligheter finns därigenom att välja att utföra handlingar som hjälper och skyddar andra. Detta i de fall då dessa individer vill bli hjälpta respektive skyddade. Problem uppstår när det individen vill göra är skadligt mot individen själv. Ett ytterligare problem uppstår när en individ inte har resurser att teckna ett avtal om att få hjälp. Vi kan se detta i det exempel med en frisör och en läkare som Nozick hänvisar till. Med resurser kan i detta fall menas både ekonomiska resurser och andra, som sociala och intellektuella resurser. Detta ansluter till diskussionen kring den kategori av professionella betraktare som hänvisats till tidigare.

Vi kan dessutom se ett problem i hur vi utifrån den nyliberala rättighetsgrunden kan handla och ifrågasätta ett befintligt samhälle. Detta i och med att det styrs av skarpa kategorier som inte låter sig omflyttas eller förändras. Ägande är en sådan kategori, något vi kommer att återkomma till i avhandlingens avslutande kapitel.

4. Alkoholismens teologi

James B Nelson har sedan 1978 och boken *Embodiment: An approach to sexuality and Christian theology* varit en av förgrundsgestalterna inom amerikansk kristen sexuaetik.¹⁸⁶ Nelsons skrifter har en kroppsteologisk inriktning och argumenterar för att kroppen skall tillskrivas ett högre värde inom den kristna traditionen än vad den tidigare har haft. Huvudsakligen berör hans skrifter sexuaetik men 2004 publicerade han en bok om hur alkoholism skall tolkas utifrån ett kristet kroppsteologiskt perspektiv.¹⁸⁷ Denna utveckling av Nelsons position gör det möjligt att undersöka hur hans kroppsteologi förhåller sig till ett självdestruktivt beteende.

I detta kapitelns första del kommer Nelsons kroppsteologi att behandlas utifrån fyra av hans skrifter, *Embodiment – An approach to sexuality and Christian theology*¹⁸⁸, *Body theology*¹⁸⁹, *Between two gardens – reflections on sexuality and religious experience*¹⁹⁰ samt *The intimate connection – male sexuality, masculine spirituality*.¹⁹¹ Sedan kommer de tankar kring självdestruktivt beteende och kroppsteologi som förs fram i *Thirst – God and the alcoholic experience*¹⁹² att behandlas. Nedan kommer först Nelsons teologiska position samt hans människosyn att redovisas. Efter detta går diskussionen vidare till vilken sorts normativ etisk modell vi kan anse att Nelson företräder samt en redovisning av hur kroppsteologin förhåller sig till ett självdestruktivt beteende. Kapitlet avslutas med en kritisk diskussion.

¹⁸⁶ Nelson 1978

¹⁸⁷ Nelson 2004

¹⁸⁸ Nelson 1978

¹⁸⁹ Nelson 1992

¹⁹⁰ Nelson 1990

¹⁹¹ Nelson 1992b

¹⁹² Nelson 2004

Vad är kroppsteologi?

Nelsons kroppsteologi utgår från de första raderna i Johannesevangeliet. Ordet, som är Gud, blir där till kött, mänskligt kött. Hur detta sker är enligt Nelson ett mysterium, en upplevelse som inte går att artikulera.¹⁹³ Det är av stor vikt att detta ord som blir kött, verkligen uppfattas, inte som en liknelse, utan verkligen som ord som blir kött. Köttet är då, eftersom det utgår från Guds ord, något som inte är av ondo. Nelson ser det kristna ambivalenta förhållandet till kroppen som något negativt, som växt fram i en kontext där kristenheten varit klämd mellan grekisk filosofi och en kamp mot gnosticismen. Den dualism mellan kropp och själ som därigenom blivit central i den kristna kroppsuppfattningen är en kompromiss som är av ondo.¹⁹⁴ Denna inställning till kropp går vidare i Nelsons kristologi. Inkarnationen är i denna inte en engångsföreteelse, utan ordet fortsätter att bli kött kontinuerligt.¹⁹⁵ Gud inkarnerades inte enbart i en mänsklig varelse, Jesus från Nasaret, utan finns i alla människor. Den kristendom som enbart sätter en enskild människa som bärare av Guds godhet är, enligt Nelson, en kristendom som skapar passiva och kraftlösa kristna. Uppfattningen bör i stället vara att alla människor har tillgång till att verka med Guds kärlek.¹⁹⁶ Nelsons förståelse av inkarnationen är att den ger oss en signal om att kroppen är viktig. Kärnan i den kristna tron bör vara att Guds förkroppsligande i mänskligt kött bör inspirera oss i våra egna kroppsliga möten. Det är denna inriktning mot en kropp som är av godo, som bör vara fallet, inte ett föraktande av kroppen.¹⁹⁷

Kroppsteologi skall relatera till de väldigt konkreta möten som sker mellan människor, och till människors konkreta uppfattning av jorden och världen omkring oss. Nelson skriver:

“It is that kind of concreteness with which body theology begins. It is also the concreteness of the genetically deformed infant born to grieving young parents. It is the late night phone call bearing a suicide threat. It is the Lebanese or Salvadoran child whose sad eyes speak of lost innocence amid violent surroundings. It is the concreteness of

¹⁹³ Nelson 1990, s. 4 samt s. 16

¹⁹⁴ Nelson 1978, s. 47, Nelson 1990, s. 19

¹⁹⁵ Nelson 1990, s. 29

¹⁹⁶ Nelson 1990, s. 27

¹⁹⁷ Nelson 1990, s. 16f

hardened concrete in missile silos. Body theology begins with all this experience.”¹⁹⁸

Gud finns där i människans möte med världen och med andra människor. Ordet, Guds ord, blir kött och kan verka genom allt kött. Den inriktning som Nelson har, i de flesta av sina skrifter, är den sexuella sfären, där mötet mellan mänskliga kroppar är av stor vikt.¹⁹⁹ Det finns dock en möjlighet att vidga denna vy till något mer allmänt: till hur Gud via människan kan verka i världen. Nelson beskriver dock vissa typer av förvrängningar som förhindrar detta verkande att ske. Vi skall nu se över resonemang kring detta, resonemang som är uppdelade i två delar, bägge med anknytning till en dualism inom kristen tradition som Nelson vill arbeta sig bort ifrån.

Nelson redovisar i huvudsak två faktorer som förhindrar oss från att verka som det kött som blivit till av Guds ord i världen. Den första av dessa är det problem som den dualistiska kropp-/sjäsuppfattningen inom kristendomen lett till. Denna uppfattning har gjort att vi inte kan leva ut vårt fulla jag, och den leder även till att människor uttrycker sig våldsamt mot varandra.

“Cross-cultural anthropological studies reveal significant links between body repression and social violence in some societies. The opposite is true in others, where there is a positive correlation between body affirmation and societal peacefulness.”²⁰⁰

Enligt Nelson kommer vi att vara bättre människor om denna tvådelade uppfattning av kropp och själ försvinner och om Eros och Agape, kärleken uttryckt på två olika sätt, blir till ett.²⁰¹ Det grundläggande budskapet som våra kroppar bär med sig är att vi är ett med hela jorden. Denna uppfattning har hos Nelson stor vidd. Även i sådana kroppsliga tragedier som exempelvis en cancer kan vara för en människa finns en uppenbarelse av Gud mitt i all tragedi.²⁰² Kroppslig njutning, om vi beger oss till den andra sidan av vad kroppen kan uppenbara för oss, har stor betydelse för Nelson. Den kroppsliga njutningen har undertryckts som glädjeämne inom kristen tradition, till

¹⁹⁸ Nelson 1990, s. 22

¹⁹⁹ Nelson 1990, s. 32

²⁰⁰ Nelson 1990, s. 15

²⁰¹ Nelson 1990, s. 4

²⁰² Nelson 1990, s. 35

förmån för vinster för själen, vilket är något som vi bör arbeta oss bort ifrån.²⁰³ Kärlek som uttryck skall inte bara gälla en kärlek till sin nästa utan även en kärlek till sig själv och till den egna kroppen.²⁰⁴ Den kroppsalienation som dominerat kristen tradition är, via den världsfrånvändhet den leder till, en anledning till att människor lever i synd.²⁰⁵ Det syndbegrepp som Nelson håller sig med kan dock behöva förklaras vidare. Vi kommer att återkomma till det nedan, efter en förklaring av den andra typen av dualism som Nelson vill undvika.

En annan dualism som är negativ för människan är den starka distinktion som görs mellan kvinnor och män och mellan de bilder som finns av vad en kvinna respektive en man skall vara. Nelson företräder en antisexistisk position och ser en koppling mellan den kroppsduallism som finns inom kristen tradition och den dualism mellan man och kvinna som han även ser inom denna tradition, där män tillskrivits själsliga och kvinnor kroppsliga egenskaper.²⁰⁶ Varför det finns något som är manligt respektive kvinnligt ligger dock enligt Nelson längre tillbaka i tiden än konstruktionen av kroppsduallismen. Anledningen till den uppdelning vi gör i manligt respektive kvinnligt beror på den grundläggande synd som uppkom i och med syndafallet och människans uttåg ur paradiset. I paradiset var invånarna, om vi utgår från könsrolls- och könsmaktsförhållanden, androgyna. Även om de kroppsliga morfologiska egenskaperna som kännetecknar män och kvinnor var fallet.²⁰⁷ I och med syndafallet skapades de könsroller vi ser i dag. Den sexistiska dualismen är dock inte något som människan är dömd att leva i för evigt. Det är till och med något som det är Guds mening att vi skall kämpa emot:

“The cost of male sexism to women should be painfully obvious. The cost to men are present, too, and the toll taken upon the social and institutional fabric is beginning to be recognized. Most fundamentally, however, sexist dualism is a No spoken to God. It violates the divinely-created equality of persons.”²⁰⁸

Förutom syndafallet så pekar Nelson på sexismen som en dominerande del i den kristna traditionen, detta genom det kvinnoförakt som

²⁰³ Nelson 1990, s. 37

²⁰⁴ Nelson 1990, s. 83

²⁰⁵ Nelson 1978, s. 41

²⁰⁶ Nelson 1978, s. 46

²⁰⁷ Nelson 1978, s. 98f

²⁰⁸ Nelson 1978, s. 70

uttryckts av kristna intellektuella samt hur en kristen tradition tillskriver kvinna och man olika roller i världen. Kvinnans roll i protestantisk kristendom har till största del varit förlagd till familjen, en attityd som Nelson utifrån tysk protestantism benämner *kinder, küche, kirche*.²⁰⁹ Problemet för en människa som enbart tar till sig hälften av alla mänskliga egenskaper, är att den bara lär sig ett halvt språk, som bara kan användas i hälften av alla situationer.²¹⁰ Människan är således inte hel i sin nuvarande situation och vår tillvaro är därigenom problematisk.

Dessa två olika typer av dualism som Nelson ser som grundläggande problem hos människan, och som människan bör söka sig bort ifrån, leder oss vidare till en annan viktig del i Nelsons teologi. Frågan om synden som alienation.

Eftersom vi alla, eller egentligen, själva mänskligheten bör vara icke-dualistiska androgyna varelser och inte representera den dualism mellan det som i dag betecknas som manligt och kvinnligt, så känner vi oss, i den nuvarande världen, inte riktigt hemma, utan alienerade.²¹¹ Det är denna alienation som inom kristendomen benämns synd.²¹² Synd är inte att bryta en viss moralkod, synd är att vara en person som vi egentligen inte är.²¹³ Nelsons syndbegrepp liknar det som framförs i Paul Tillichs teologi. Människans olycka ses där som en konsekvens av att vi dragits bort från det som vi i essens egentligen är. Möjligheten att bryta detta mönster fullständigt finns inte enligt Tillich. Människan är i stället utlämnad till Guds nåd, och måste acceptera sin ofullkomlighet.²¹⁴ Detta går även igen hos Nelson, då han utifrån Luther menar att människan både är rättfärdig och syndig; *Simul justus et peccator*. Även om möjligheten finns för människor att växa och bli bättre så kommer alienerade delar av våra liv fortfarande att bestå och finnas kvar.²¹⁵ Vi kan inte bli befriade från synd, men vi kan i alla fall bli bättre människor.

Vissa likheter finns mellan Nelson och maskulinitetsforskaren R W Connell, även om denna arbetar med frågan ur ett sociologiskt och sekulärt perspektiv. Connell menar att den nuvarande mansrollen kan

²⁰⁹ Nelson 1978, s. 50f

²¹⁰ Nelson 1992b, s. 100

²¹¹ Nelson 1978, s. 37ff

²¹² Nelson 2004, s. 72

²¹³ Nelson 1978, s. 104

²¹⁴ Tillich 1957, s. 55ff

²¹⁵ Nelson 1978, s. 151

leda till ett beteende som är rent destruktivt för en man. Ett självdestruktivt beteende. Detta beteende skyller hon på de könsroller som gör att människor inte kan leva ut sina fulla jag.²¹⁶ Till skillnad från Nelson ser dock Connell denna androgynitet som ett möjligt framtida mål, inte som en paradisisk utgångspunkt.²¹⁷

Hur är det då meningen att människan skall hantera denna synd? I stället för den dualistiska kroppsuppfattningen skall vi försöka vara en kroppslig och själslig enhet vad Nelson kallar för en bodyself. Att vara en bodyself är att sluta se sin kropp till största del som ett objekt, och i stället mer se den som sitt faktiska själv.²¹⁸ I och med detta skall även skuld över kroppen och kroppens behov försvinna. Människorna skall sluta vara rädda för sina kroppar, sluta känna skuld över att de tycker om sig själva och helt enkelt leva efter att ”my body is me and I am worthful.”²¹⁹ Det är denna typ av helhet som en bodyself är uttryck för som är Guds mening med att vi skapades som människor.²²⁰ Det är således inte så, enligt Nelson, att vi fått våra kroppar som en gåva av Gud, snarare så att vi fått kroppens möjlighet till att uttrycka vår kroppsliga enhet som ett uppdrag av Gud, ett uppdrag som finns implicit i skapelsen.

Att älska sin kropp är även att lära känna denna kropp bättre och förstå när den inte är som den brukar, när den reagerar på olika omständigheter. I detta sammanhang erkänner Nelson att i alla fall en viss språklig dualism gällande kropp och själ föreligger, men att vi skall sträva bort från en mer konkret och destruktiv sådan. Vi kommer att återkomma till tankar om kroppsdualism i kommande kapitel, men det kan redan nu vara av vikt att påpeka att Nelson företräder en position som inte är helt ovanlig. Den ligger mycket nära den uppfattning som vi finner hos Byron L Sherwin inom judisk etik och även, som vi kommer att se framgent, andra kristna och feministiska sekulära tänkare.²²¹

Att älska och acceptera oss själva är vad vi kan göra för vår egen skull. Vi kan förändra vår uppfattning om oss själva för att på så sätt bli en bättre och mer hel människa. Låt oss nu se över vad Nelson menar att vi kan göra för varandra.

²¹⁶ Connell 2008, s. 108

²¹⁷ Connell 2008, s. 172

²¹⁸ Nelson 1992, s. 42

²¹⁹ Nelson 1992, s. 30ff

²²⁰ Nelson 1992, s. 9

²²¹ Nelson 1978, s. 68, Sherwin 2000, s. 18ff

Nåd är ett grundläggande begrepp i Nelsons resonemang kring vad vi kan göra för varandra. Han utgår i detta från Paul Tillichs tanke om att vad vi får från Gud egentligen är ett budskap om att vi är accepterade²²² Detta är en del i Tillichs tanke om ”absolute faith”, absolut, eller fullständig tro, eller tilltro. Tillich beskriver detta som att vi skall acceptera att vara accepterade fastän vi är oacceptabla.²²³ Nelson låter denna acceptans av oss ta en köttlig form i och med att ordet fortsätter att bli kött, och ser detta som Guds verk i världen. Detta element av den absoluta tron, den accepterande nåden, blir således något vi kan uppleva i vår omvärld.

“Such grace is mediated by parents when the child receives (as in breast feeding, sensitive toilet training, physical expressions of affection and appropriate sex education) a sense of trustworthiness and goodness of his or her own body rather than a legacy of mistrust and shame. Grace comes through human agency in struggle and judgment as well – as when the Women’s Movement gives a woman new self-respect and power born from her pain, and when in judgment on distorted masculinity it opens a man to new ranges of emotion and bodily self-acceptance.”²²⁴

I denna nåd som ett accepterande finns hos Nelson även en samhällsförändrande aspekt. Samhället skall förändras för att bli ett samhälle där fler accepteras. I detta ingår ett ifrågasättande av könsroller och sexuella roller, samt ett utmanande av den hegemoni som kärnfamiljen har upprätthållit i kristna sammanhang.²²⁵ Nåden är central i denna teologi och är inte enbart något som utdelas av Gud. Nåd är något som vi kan möta i samhället och i de sammanhang vi rör oss, bland en grupp vänner, i en församling eller på en arbetsplats.²²⁶ Nåd är något som människor kan möta tillsammans med hjälp av varandra, på exempelvis ett möte med organisationer som Anonyma Alkoholister. Genom att berätta historier om sitt liv och ta upp exempel på möten med det bisarra och groteska i tillvaron kan människor få del av nåden. Genom det groteska, det udda, ser vi vad som är det verkligt mänskliga.²²⁷

²²² Nelson 1978, s. 78, Tillich 1953, s. 177

²²³ Tillich 1953, s. 177

²²⁴ Nelson 1978, s. 79

²²⁵ Nelson 1992, s. 25

²²⁶ Nelson 2004, s. 183

²²⁷ Nelson 2004, s. 127

I Nelsons människosyn kan vi se ett antal aspekter med betydelse för hur ett problem som självdestruktivt beteende skulle kunna hanteras. Individens själv har en uppgift. Den skall försöka bli en fullständig människa, en *bodyself*, fri från den dualism som kännetecknas av splittringen mellan kropp och själ. Individens har även ett ansvar att ta hand om sig själv, något som kommer att beröras mer nedan när kroppsteologi och självdestruktivt beteende behandlas. Det finns även ett tydligt tecken på att Nelson erkänner att olika individer har olika förutsättningar för att klara av sitt liv. Detta är tydligt när han behandlar relationen kvinnor och män, men även tydligt när han behandlar olika utsatta grupper, något som vi kommer att återkomma till nedan. Gällande kön så inriktar sig Nelson till stor del på mäns förutsättningar, detta på grund av att dessa till stor del tagits för självklara, och inte undersökts på samma sätt som kvinnors.²²⁸ Detta kan ses som en kontroversiell ståndpunkt, men Nelson menar att den manliga vetenskapen, som kritiserats av feministiska teoretiker, inte återspeglar män i allmänhet, utan ger en felaktig bild av mannen.²²⁹ Flera inslag i den mansbild som finns i västerlandet i dag gör dessutom män känsliga för influenser av den typ som självdestruktivt beteende är. Män är mer influerade av dualism och håller sig därigenom med ett starkare kroppsförakt än vad kvinnor gör.²³⁰ Kropps dualismens styrka leder även till att de blir mer våldsamma än kvinnor.²³¹ Män har ett svagare socialt skyddsnät av vänner, i och med, som Nelson menar, att män egentligen inte har några riktiga vänner utan främst instrumentell vänskap att tillgå.²³² Detta betyder inte att män skall ta plats på kvinnors bekostnad, men att det bör finnas plats för en kritik av mannen som vi observerar honom i dag. Den situation som Nelson beskriver att mannen lever under kan liknas vid en patriarkal teater där mannen lider av den roll som han tvingas spela. En roll som han egentligen inte är skapad för.

Nåden, som är viktig för Nelson, finns både i ett individuellt och i ett socialt sammanhang. Även om Nelson inte för fram något konkret argument för att en individ har ett ansvar att hjälpa sina medmänniskor i sociala sammanhang så finns det implicita tecken på att så är fallet. En individ skall handla i en anda av nåd och kärlek och det är i

²²⁸ Nelson 1992b, s. 3

²²⁹ Nelson 1992b, s. 18

²³⁰ Nelson 1992b, s. 60

²³¹ Nelson 1992b, s. 70

²³² Nelson 1992b, s. 47ff

mötet mellan människor som detta tar sig uttryck. Vi kommer att behandla kärleken och några konkreta exempel på hur människor skall behandla varandra nedan i samband med återgivningen av delar av den normativa etik som vi finner hos Nelson.

James B Nelsons normativa etik

Vad anses då vara en moraliskt rättfärdig handling utifrån en kroppsteologisk etik? Nelson skriver först och främst om sexualetik, vilket färgar den uppfattning vi får av den normativa etik som han utgår ifrån. Först och främst ställer sig Nelson mot en legalistisk etik. Han utgår i stället från kärlek och ställer detta mot legalism som han ser som en synd. Med en legalistisk etik menas i detta sammanhang en etik som är uppbyggd av rigida regler. Regler som vi inte har en möjlighet att resonera om. Inte helt olikt det som Szasz benämner moralism och som vi stiftade bekantskap med i föregående kapitel. En legalistisk etik är ett uttryck för vår alienation i världen.²³³ Detta betyder dock inte att en etik uppbyggd av kärlek kan utesluta användandet av vissa normer och riktlinjer för människors handlande. Att koppla dessa normer, exemplet gäller här sexualetik, till vissa fysiska uttryck anser Nelson som fel.²³⁴ Det som diskuteras i Nelsons texter är etik rörande sexuella relationer och sexuella handlingar, men bör i detta fall kunna vidgas till att även beröra andra typer av handlingar. Speciellt går detta att relatera till handlingar rörande kroppen och kroppens uttryck. Våra bodyselves är destinerade att uttrycka kärlek, och det är denna kärlek som skall vara vägledande för vad vi gör i världen, inte regler som förbjuder vissa fysiska uttryck och handlingar. För att få vägledning i relationer mellan människor skall vi bygga upp ett normsystem. Detta normsystem ska utgå från kärlek och vara föränderligt. Det kan förändras så länge som kärlek är den måttstock som normerna utgår ifrån.²³⁵ Den alienation som vi upplever på grund av att vi inte uttrycker vårt egentliga och androgyna jag, vår bodyself, kan leda till en förvrängning som får oss att inte se världen och handla i den på ett kärleksfullt sätt.²³⁶

²³³ Nelson 1992, s. 35f

²³⁴ Nelson 1992, s. 36

²³⁵ Nelson 1992, s. 36

²³⁶ Sólveig Anna Bóasdóttir ser Nelsons etiska teori som grundad i både skapelse och frälsning; här används inte dessa två begrepp, men skapelsen bör motsvara det grund-

Rent konkret när Nelson skriver om sexualetiska frågor, som exempelvis onani, så använder han sig av tre hjälpmedel för att undersöka och analysera. Onani har varit ett känsligt ämne inom kristen tradition och inom den tidiga psykologin. Eftersom Nelson arbetar kritiskt med en kristen tradition så undersöker han först huruvida det finns någon relevans för denna onanikritik, eller om det i detta fall enbart rör sig om fördomar. Med dagens kunskap verkar det inte finnas några belägg för att onani skulle vara skadligt för utföraren eller för samhället. Strider onani mot det kristna kärleksbudskapet? Nelson resonerar på detta sätt:

”Ethically speaking, the question is not whether masturbation is to be equalled in value to intercourse with the beloved. By comparison, it is deficient. But this does not necessarily mean “disordered” nor “the lesser-of-the-evils” evaluation. It can mean simply “the lesser of the goods”.²³⁷

Eftersom Nelson ser Guds kärlek i mötet mellan människor, så är inte onani det ultimata sexuella uttrycket. Det är däremot inte ett skadligt uttryck, och det kanske kan hjälpa oss på ett annat sätt, i vår väg mot att bli fullständiga bodyselves:

“For those without partners it is more the case, but even for those in bonds of love’s covenant, masturbation then *can* be that occasional gift through which we are graced to break through the sexual dualisms that beset and alienate us. We need to pass beyond a preoccupation with the physical act itself and to inquire with greater sensitivity about its meanings.”²³⁸

När det rör sexualetiska frågor som berör en enskild person kan vi se att Nelson använder sig av tre sätt att analysera och värdera dessa. Utgår de från förnuftiga premisser rörande social, psykisk och fysisk hälsa? Strider de mot kärleksbudskapet? Hjälper de oss i utvecklingen bort från det duala? När det gäller sexuella uttryck som rör sig bortom den enskilda personen måste vi dock även lägga vikt vid frågan om

läggande androgyna självet (som föreligger före syndafallet) och frälsningen den möjlighet att accepteras trots syndafallets alienation. Utgångspunkterna för jämförelse är något annorlunda i denna avhandling i jämförelse med Bóasdóttir. Se Bóasdóttir 1998, s. 139

²³⁷ Nelson 1978, s. 168ff

²³⁸ Nelson 1978, s. 173

nåden som den uttrycker sig i möten mellan människor. Det kan därför vara intressant att se hur Nelson behandlar relationer mellan människor. I detta fall, när det gäller sexualetik så behandlar han främst äktenskapet och vad äktenskapet bör innebära utifrån kristen tradition i dag. Nelson anknyter även i detta fall till kärleksbudskapet.

“Nevertheless, I believe that as marital forms take their shape from the reality of God’s incarnate love there will be certain characteristics and distinctive qualities about them. They will be covenants – and not simple contracts.”²³⁹

Äktenskapet har således en form som utgår från Guds kärlek. Detta gör att det kan se annorlunda ut över tid, men ändå har sin huvudsakliga kärna i något allmänt och grundläggande. Det har även sin grund i något annat än ett kontrakt mellan parter, och är något mer, snarare ett förbund. Detta är något genomgående för Nelson, och applicerbart även på vänskap, vilket vi kommer att se nedan. Relationer mellan människor tas på större allvar än vad de skulle göra om de enbart var på kontraktbasis. De ingår i en sfär där mötet med Guds kärlek och nåd är möjlig. De bör vara någonting mer, något större än ett kontrakt, för att vara ett uttryck för att människan efterhärmar Guds kärlek. Detta går även igen när han berör variationer av sexuella uttryck.²⁴⁰ Nelson anlägger inte en kategorisk uppfattning om det goda. Handlingar behöver inte uttrycka en fullständig godhet för att ändå vara bättre i förhållande till ingen handling alls.

En moraliskt riktig handling utgår från det kristna kärleksbudskapet. Handlingen skall bedömas utifrån kärlek, mer ingående än så är inte den måttstock som Nelson använder sig av. Förutom detta finns en form av grundläggande tolerans mot människor, så länge som dessa människor handlar utifrån kärlek till sig själv och andra. Här kan vi således se att det inte är helt självklart hur vi skall överföra Nelsons etik till ett praktiskt sammanhang. Tolkningen av vad kärleksbudskapet egentligen uttrycker kan göras på flera olika sätt.

I *Thirst – God and the alcoholic experience* beskriver Nelson alkoholism som ett teologiskt och etiskt problem. Boken relaterar sig främst till Nelsons egen upplevelse av perioder som alkoholmissbrukare, och till hans tillfrisknande genom nätverket Anonyma Alkoho-

²³⁹ Nelson 1978, s. 151

²⁴⁰ Nelson 1978, s. 152ff

lister.²⁴¹ I boken finns även exempel på hur vi från en kroppsteologisk inriktning bör hantera alkoholism, samt hur alkoholism som sjukdom bör uppfattas.²⁴² Nelson presenterar även teologiska tolkningar av alkoholism som problem, där alkohol jämförs med en avgudabild och sökandet efter berusning med ett sökande efter det transcendenta. Vi kommer att återkomma till detta. Här kommer vi att först beskriva vad alkoholism är enligt Nelson för att sedan beskriva de lösningar, den handlingsplan, han ser för att lösa alkoholismens problem. Syftet med denna del av kapitlet är att undersöka hur Nelsons kroppsteologi respektive normativa etik reagerar i mötet med ett självdestruktivt beteende.

Alkoholism enligt Nelson

Nelson ser alkoholism utifrån två perspektiv, dels ett biologiskt: vissa personer har en ökad risk att bli alkoholister på grund av hur deras genetiska disposition ser ut, dels ett socialt och teologiskt perspektiv: vissa familjer fungerar på ett sådant sätt så att ett destruktivt beteende som kan leda till alkoholism uppträder. Utifrån ett kristet perspektiv relaterar Nelson även detta till människan som en syndig varelse.²⁴³ Att alkoholism enbart skulle vara en sjukdom ställer Nelson sig kritisk till. Han motiverar denna ståndpunkt utifrån ett par perspektiv. Ett är ett exempel rörande hur hans terapeut motiverade honom att ta i tu med sin egen alkoholism, när han var långt inne i sin alkoholistiska fas.

“You are not responsible for being an alcoholic, any more than a diabetic is responsible for being diabetic. But now that you know you are an alcoholic, you are responsible for your recovery, just as diabetics are responsible for their diets and their insulin.”²⁴⁴

²⁴¹ Nelson 2004

²⁴² Viktigt är dock att påpeka att *Thirst...* enligt Nelson inte är vad som brukar kallas *Recovery Literature*, det vill säga litteratur med syftet att få människor att komma över sin alkoholism. Syftet är i stället att skapa en teologi kring fenomenet alkoholism. Nelson menar dock att en självbiografisk berättelse kan vara god teologi, hans närmsta exempel gällande detta är Augustinus *Confessiones*, Nelson 2004, s. 6 samt s. 15.

²⁴³ Nelson 2004, s. 40ff

²⁴⁴ Nelson 2004, s. 49

Det viktiga är inte att sjukdomen finns och hur den har uppkommit, snarare vad individen gör för att kunna leva med den. Individen är ansvarig för att se till att sjukdomen inte tar överhand. Hur individen ser på detta ansvar är enligt Nelson mycket viktigt för hur alkoholism som beteende uppfattas hos individen. Han skriver:

“If we pull the disease-model too far we will point our fingers at everyone else, claim victim status and assume that it is someone else’s job to heal us and put us back together.”²⁴⁵

En medvetenhet om det egna ansvaret är således viktigt för att individen skall kunna göra något åt sitt beteende. Sjukdomsmodellen, att tolka alkoholismen utifrån sjukdom, kan bli en tillflykt för en person som inte vill ge upp sin självdestruktivitet.

Nelson kopplar alkoholism som företeelse till människans synd. Och som synd, är alkoholen något som alkoholisten i det stora hela inte har det trevligt på grund av. Det är ingen njutning, i alla fall inte i förlängningen.²⁴⁶ Vad är då synd i detta sammanhang? Synd är helt enkelt, på samma sätt som förklarats tidigare den alienation vi människor lever i. Alienation till oss själva och till världen omkring oss.²⁴⁷ Hur denna alienation gestaltar sig varierar hos olika människor. Självt har Nelson identifierat fyra synder som han anser har bidragit till hans egen utvecklande av alkoholism; a) strävandet efter att vara perfekt, b) strävandet efter kontroll, c) själviskhet samt d) en för stark vilja att hålla fast vid saker och inte släppa taget.²⁴⁸ Han kopplar även alkoholism till den synd som han menar är den värsta enligt kristen tradition; avgudadyrkan.²⁴⁹ Att det handlar just om en avgudadyrkan slår Nelson fast. Alkoholismen är ett andligt sökande som via syndens alienation hamnat på villovägar, ett försök att hitta den bit i pusslet som fattas och via synden/alienationen ge sig ut på fel stig. Alkohol jämförs med den gyllene kalven som Aron bygger när Moses tar för lång

²⁴⁵ Nelson 2004, s. 53

²⁴⁶ Nelson 2004, s. 54

²⁴⁷ Nelson 2004, s. 72

²⁴⁸ Nelson 2004, s. 62

²⁴⁹ Nelson 2004, s. 72

tid på sig för att komma ned för berget.²⁵⁰ Alkoholberoendet är ruinen efter ett misslyckat sökande efter det transcendent.²⁵¹

Loppet är dock inte förlorat. Varje människa äger, trots synden, något som hon eller han inte kan förlora: sin *Imago dei*, att hon skapats till Guds avbild.²⁵² Detta är den utgångspunkt som en människa kan arbeta ifrån, oavsett hur snett livet har gått. Nelson gör här även en koppling till det bodyself-begrepp som han använder sig av i sina tidigare forskning om sexualetik. På grund av den splittring vi gör mellan kropp och själ lever vi inte ut våra goda kroppsliga behov ordentligt. Eftersom inte kroppslig glädje, och signalsubstanser som endorfin, får flöda fritt, ersätter vi detta med andra beroenden. Vi lider helt enkelt av en brist på en god kroppslig extas.²⁵³ En annan anledning till att vi går in i ett självedstruktivt beteende är att vi inte trivs i de gängse och hämmande, könsrollerna, som även de förhindrar oss att vara hela integrerade bodyselfes.²⁵⁴ För att förhindra detta måste vi arbeta med oss själva och ta oss bort från ett beteende som distanserar oss från våra kroppar. Nelson ser denna, vad han kallar för, vänskap med kroppen, som en viktig del i en persons process att ge upp ett destruktivt beteende.²⁵⁵

Även om alla människor lider av att vara distanserade från sina kroppar, så menar Nelson att vi tydligt kan se att vissa grupper i samhället drabbas hårdare. Detta beror på att de förutom allmänmänskliga problem även bär på bördan av att vara förtryckta i samhället. Utifrån den amerikanska kontext han rör sig i förklaras på detta sätt de stora problemen med alkoholism bland nordamerikanska indianer och homosexuella män. Han anser det som viktigt att alkoholism som problem även bemöts utifrån detta perspektiv.²⁵⁶

Nelson är även intresserad av de moraliska frågorna som alkoholism ställer oss inför. Dessa är kopplade till hur en person förändras när hon hamnar i ett alkoholberoende och hur det påverkar personen själv och hennes omgivning. Han utgår här från sig själv och sin egen

²⁵⁰ Nelson 2004, s. 26ff

²⁵¹ Nelson 2004, s. 34 – Nelsons uppfattning kring drogberoende som en del av ett sökande efter något annat liknar till stor del de tankar vi finner hos William S. Burroughs. Se exempelvis Burroughs 1973, s. 12

²⁵² Nelson 2004, s. 33

²⁵³ Nelson 2004, s. 86

²⁵⁴ Nelson 2004, s. 89

²⁵⁵ Nelson 2004, s. 91

²⁵⁶ Nelson 2004, s. 70

period som alkoholist. En person med ett alkoholberoende blir självcentrerad och impulsiv. Detta påverkar personens förmåga att fullgöra de åtaganden som, i Nelsons eget fall, lärare, förälder, make och så vidare.²⁵⁷ Detta i sig blir ett moraliskt problem i och med att det är åtaganden som vi förväntar oss att en person skall uppfylla. I Nelsons idé om vad alkoholism egentligen är påpekas dock att det inte är lämpligt att utgå från just de moraliska frågorna i processen att försöka avsluta ett alkoholberoende. Skälet till detta finns i att det även ingår någon form av hämnd mot omvärlden i en beroendeproblematik. Nelsons förklaring av alkoholberoendet är således inte helt olik den beskrivning av självdestruktivt beteende som fördes fram i kapitel ett. Problemet kan bli än värre om det är moraliska frågor som den personliga förklaringen av alkoholismen utgår ifrån.²⁵⁸ Detta betyder inte att de moraliska problemen inte finns om vi utgår från den beskrivning av Nelsons människosyn och normativa etik, som presenterats ovan. De moraliska problemen berör både vad personen med ett alkoholberoende gör med sig själv, sin personlighet och sin kropp, och vad personen gör mot sin omgivning. En omgivning som personen i flera fall kan tänkas ha någon form av ansvar för. Nelsons teologi situerar således en individ i ett socialt rum och tillskriver även denna individ ett ansvar för detta rum och för andra människor.

Extra ecclesiam nulla salus

Utgångspunkten för människan och hennes välbefinnande är, förutom vårt strävande mot att vara en fullkomlig bodyself, även att vi skall befinna oss i ett visst socialt sammanhang. Vi är helt enkelt bara någon, om någon bryr sig om oss.²⁵⁹ Till detta hör även att kommunicera mer djupgående med varandra, att i ett samtal försöka övervinna varandras problem. Vi skall försöka skapa narrativa lösningar på problematiska beteenden.²⁶⁰ Nu kommer först gruppens hjälp gentemot de enskilde att beskrivas, sedan övergår vi till att diskutera narrativa lösningar.

²⁵⁷ Nelson 2004, s. 48

²⁵⁸ Nelson 2004, s. 48f

²⁵⁹ Nelson 2004, s. 5

²⁶⁰ Nelson 2004, s. 64 – Inom Anonyma Alkoholister i USA används termen ”Drunkalogue” för denna narrativa behandlingsmetod.

Hur gruppen skall kunna hjälpa den enskilde är starkt kopplat till Nelsons tanke om nåden. Nåd når oss i möte med andra människor i en grupp. Som exempel på detta använder sig Nelson dels av grupper som Anonyma Alkoholister, dels av kristna församlingar. Vad som även kännetecknar dessa två grupper är att de är historieberättande sammanslutningar. Historieberättande är för Nelson något som underlättar och arbetar emot ett självdestruktivt beteende. Att känna sin egen livshistoria och känna sin grupps historia är något som helar en människa. Motsatsen, personer utan en medveten livshistoria, och utan en grupptillhörighet där de delar en historia med andra, är ofullständiga människor.²⁶¹ Som sådana är de ytterst känsliga för självdestruktivt beteende. En grupptillhörighet är något som kan hela en människa från självetts problem. Nelson berättar ett exempel ur sin egen livshistoria för att påvisa gruppens betydelse:

“Likewise I experience that grace in every recovery meeting I attend. The warmth in those rooms signifies more than cheery good fellowship, for each person knows that we are arm-in-arm on a shared journey from death back to life. Any one of these folk would respond without hesitation to a 3:00 a.m. phone call from me, as I would from them. The acceptance goes beyond words.”²⁶²

I detta fall handlar det inte enbart om en grupp människor, utan en grupp människor som har ett stort förtroende för varandra samt en stor vilja till uppoffring för medlemmarna i gruppen. Detta är helt enkelt vad vi skulle kunna kalla för djup vänskap. Vänskap, och då speciellt manlig vänskap, vilket behandlats ovan, är något som Nelson ser som väldigt viktigt. Vänner måste finnas för att konfrontera oss (med vårt beteende), konfirmera oss (visa att vi finns och är viktiga) och även för att hylla oss som personer (visa att vi är viktiga och har relevans för andra).²⁶³ Denna uppoffrande vänskap är kopplad till nåd, det är i den en människa möter nåden. Utifrån Nelsons syn på relationer mellan människor och hans syn på kärlek och nåd, bör vi kunna mena att det är en uppgift för människan att sprida denna kärlek och nåd. Att leva ut denna typ av vänskap blir därigenom en uppgift som tillskrivs en människa: en livsuppgift med relevans för den enskilda individen.

²⁶¹ Nelson 2004, s. 183

²⁶² Nelson 2004, s. 185

²⁶³ Nelson 1992b, s. 65 – To confirm, confront and celebrate me.

Förutom den stora betydelse Nelson tillskriver gruppen av människor runtomkring en person som är drabbad av ett självdestruktivt beteende, så fäster han även stor vikt vid de berättelser vi förtäljer för varandra, och hur dessa berättelser är utformade.²⁶⁴ Han presenterar inte ett samlat grepp på vad narrativ teologi egentligen är, utan menar att det för honom kan ha flera betydelser. Det viktiga är att den utformas på ett sådant sätt att den fungerar; att den uppvisar en helande förmåga. Inom Anonyma Alkoholister, en organisation vars metoder Nelson använder för att beskriva en god helande narration, ingår tre komponenter i berättelsen om varför en person utvecklat alkoholism. Dels en utgångspunkt, var personen från början kom ifrån, dels en berättelse kring hur personen började missbruka alkohol, dels en berättelse om var personen står nu.²⁶⁵ Den sista delen av berättelsen kan förändras, medan de två första främst kan omtolkas. Dessa personliga historier blir en del av gruppens mer omfattande historia. De blir en del av en helhet som gruppmedlemmarna kan relatera sig till och jämföra sig med. Berättelserna blir även ett uttryck för en gemensam sårbarhet som medlemmarna i gruppen bär, i och med att de kämpar för att hålla sig nyktra. Detta är något som stärker gruppen och gruppens arbete.²⁶⁶

Diskussionen i gruppen är av stor vikt hos Nelson. Det är viktigt att en person inte fastnar i vad han kallar en ”illness narrative”, en historia som bekräftar det självdestruktiva beteendet, och inte personen själv. En sådan berättelse, eller livshistoria, kommer att hålla personen kvar i beteendet och bli fatalistisk; personen kommer att tro och tänka att denna enbart kan vara självdestruktiv. En god historia skall i stället uppenbara vad som är viktigt för en person i dennas liv.²⁶⁷ En god historia skall även vara hoplänkad med andra historier. I Nelsons eget fall kopplar han sin egen historia till de bibliska berättelserna och får via dessa möjlighet att se en mening som annars skulle vara dold.²⁶⁸ Han exemplifierar på detta sätt:

“Consider for example, a familiar story from the book of Genesis in the Hebrew scripture. It begins, “Jacob was left alone; and a man wrestled with him until daybreak” (Gen. 32:24). It is a story about

²⁶⁴ Nelson 2004, s. 13f

²⁶⁵ Nelson 2004, s. 14

²⁶⁶ Nelson 2004, s. 14

²⁶⁷ Nelson 2004, s. 15

²⁶⁸ Nelson 2004, s. 15

struggle, about wrestling with powers in the darkness, about wounding. It is a story about staying with the struggle until the blessing comes. [...] As an alcoholic I find it a particularly powerful narrative. We alcoholics know well about flawed characters, and we can identify with Jacob. We know about struggling in the darkness with a power, our disease, that has threatened to overcome us. In recovery we have stayed with the struggle demanding blessing.”²⁶⁹

Viktigt med dessa historier som vi skall använda som jämförelse, är att de skall beröra oss djupt. De behöver inte explicit vara bibliska historier, utan kan egentligen vara vilka som helst. Nelson uttrycker dock en viss oro kring att dagens litteratur har tappat sin nerv och inte berör människor på samma sätt som äldre litteratur. Nutida litteratur är enligt hans resonemang för platt och i avsaknad av känsla. Den saknar även ett djupare engagemang i livsfrågor.²⁷⁰ Vi återkommer till denna aversion till den samtida skönlitteraturen senare i detta kapitel.

En kroppsteologisk människosyn

Något som är tämligen uppenbart vid läsandet av Nelson är att hans förståelse av vad ett självdestruktivt beteende är, i den beskrivning han gör angående hur alkoholism uppkommer, ligger tämligen nära den beskrivning vi finner att Goldberg håller sig med och som redovisas i det första kapitlet. Det självdestruktiva beteendet utgår från en dysfunktionell miljö, en familj eller ett annat socialt sammanhang. Det finns även vissa likheter mellan den stämplingsteori som Goldberg företräder och det begrepp som Nelson benämner ”illness narrative”. Bägge dessa begrepp utgår från hur individen själv motiverar sitt beteende, utifrån en samling livserfarenheter. Detta betyder att vi kan upptäcka ett konstruktivt bidrag till hur vi kan förstå ett självdestruktivt beteende i denna kroppsteologi. Även om detta bidrag är mer abstrakt och har en lösare koppling till empirin än det vi ser hos Goldberg.

Hur svarar då kroppsteologin på moraliska frågor som ett självdestruktivt beteende väcker? *Har vi rätt att vara självdestruktiva?* och *Vad skall vi göra när någon är självdestruktiv?* Här kan vi finna en rad betydande skillnader mellan de nyliberala teoretikerna som undersöktes i föregående kapitel och Nelsons kroppsteologi. Enligt Nelson

²⁶⁹ Nelson 2004, s. 15

²⁷⁰ Nelson 2004, s. 17

har utföraren inte rätt att göra vad den vill med sin kropp, om detta handlande strider mot kärleksbudskapet. Kroppen ägs inte, i alla fall inte på samma sätt som hos de nyliberala teoretikerna, vilket leder till konsekvenser för hur vi får behandla den. Att vara ett med sin kropp, att vara en fullständig bodyself, är en del av skapelsens mening. Utifrån detta finns det få möjligheter att rättfärdiga ett självdestruktivt handlande.

När det gäller hur den sociala samvaron skall reagera på ett självdestruktivt beteende så måste detta hos Nelson dels relateras till budskapet om kärlek och nåd, där betraktaren skall försöka efterhärma Guds kärlek till människan, dels relateras till vänskap som är mer av ett förbund än ett kontrakt. Om vi relaterar Nelson till de tankar vi finner hos Thomas Szasz så skulle detta kunna uttryckas på följande sätt. Hos både Szasz och Nelson finns tanken om att gruppen kan hjälpa individen att uppnå en frihet från självdestruktiviteten. Det finns dock vissa grundläggande skillnader kring hur de resonerar kring detta. Hos Szasz, som främst berör användandet av narkotika, har frestelsen stor betydelse. Gruppen skall finnas där för att få individen att undvika frestelsen. Hos Nelson finns i stället en mer utvecklad teori om vad ett självdestruktivt beteende egentligen är, vilket ger gruppen en större betydelse och en större uppgift. Gruppen hos Nelson är något annat än den frivilliga association som Szasz beskriver. För Nelson har gruppen en mer fundamental position och det kitt som håller ihop den har mer karaktären av ett förbund än av ett kontrakt. Det finns något mer bakom individens förhållande till gruppen än enbart ett ekonomiskt eller taktiskt övervägande.

Utifrån ett människosynsperspektiv kan vi få flera intressanta svar från en kroppsteologi. Hur beskrivs det goda livet utifrån Nelsons kroppsteologi? Tar Nelson exempelvis någon form av hänsyn till människans potentialitet och ser han det mänskliga livet som något okränkbart? Individen har enligt Nelson vissa riktlinjer för hur livet skall levas. Dessa riktlinjer utgår från kärleksbudskapet, nåden och uppgiften att försöka leva som ett fullständigt bodyself. Angående människans potentialitet så har individen möjlighet att utveckla sig själv utifrån vissa riktlinjer. Hos Nelson är hindret för ett självdestruktivt beteende kopplat till kärleksbudskapet, som inte tillåter en individ att göra vad den vill med sin kropp. Idealet om ett bodyself relaterar till ett självförverkligande som utgår från att individen försöker göra det bästa av sig själv. Detta kommer vi att återkomma till.

Beskrivs människan som en social varelse? På vilket sätt? Nelson ställer höga krav på individen och även på att en individ skall ta hand om individerna runt omkring den. Att skydda och hjälpa andra är ett uttryck för kärlek och nåd. Enheter som församlingen, familjen och Anonyma Alkoholister har ett ansvar för de individer som ingår, och individerna skall kunna lita på de andra medlemmarna i gruppen. Detta får betydelse för relationen till ett självdestruktivt beteende på flera sätt. Individen har ett ansvar för sin omgivning. Detta leder till att vissa beteenden, som ett alkoholmissbruk, som i förlängningen leder till bristande ansvar, inte kan ses som ett riktigt handlande. Gruppen har ett ansvar för individen, något som leder till att den bör ingripa och hjälpa en person som befinner sig i ett självdestruktivt beteende. Människans sociala rum har en stor betydelse i Nelsons teologi och utgångspunkten ligger i att människan är just en social varelse.

Vilka antaganden till människans möjlighet till förändring finns utifrån det etiska perspektivet? Hur ser dessa ut? Vilken roll spelar de? Flera delfrågor kan utifrån en kroppsteologi beröras i detta sammanhang. Har individen en möjlighet att påverka sin omgivning och kanske till och med ett ansvar att påverka sin omgivning? Hur ser relationen mellan individ och samhälle ut utifrån en tanke om förändring? Individen har utifrån Nelsons kroppsteologi en möjlighet att påverka sin omgivning. Synd och dess resultat, att människan är ofullkomlig, kan dock vara ett hinder. Det finns även en form av ansvar att påverka omgivningen, vilket berörts ovan. Viktigt när tanken om förändring diskuteras utifrån kroppsteologin är idealet med ett bodyself, att människan skall vara en samlad kropp och själ, och att detta ihopsamlade själv är något gott och värdefullt. Det finns en tanke om självförverkligande i detta som svarar mot att det finns möjligheter för en människa att förändra sig till något bättre.

Är kroppsteologin lyhörd för människors olika krav? Hos nyliberalerna finns detta som ett inslag i och med att samhället har så få möjligheter att bestämma över individen, om denna inte bryter mot andra individers rättigheter. Oavsett om samhället är lyhört eller ej, så finns det få möjligheter för det att stoppa en individ som inte rör sig in i andra människors domäner. Hos Nelson finns i stället kärlek som kriterium för hur en handling skall bedömas. Samhället är lyhört för att handlingar kan ta sig uttryck på olika sätt så länge inte handlingarna bryter mot kärleksbudskapet. Nelson uttrycker dock inte detta full-

ständigt och vi kommer att se ett problem utifrån kritiken nedan gällande hans tankar om litteratur.

En kritisk granskning av James B Nelsons kroppsteologi

När vi nu fått en god bild av hur Nelsons människosyn är strukturerad kan vi gå vidare till att se över viss kritik som kan riktas mot Nelsons kroppsteologi. Vid en läsning av Nelson går det att hitta dels vissa luckor, dels vissa obesvarade frågor, som kan behöva diskuteras innan vi går vidare.

Den första av dessa gäller hur Nelson egentligen ser på olika sorters grupper av människor. Det är lätt att få intrycket att han ser alla grupper som positiva, vilket inte bör vara fallet. Om det finns grupper som är negativa för individer, så problematiserar han inte skillnaden mellan dessa och grupper av en mer positiv natur. Det blir därigenom egentligen omöjligt för en uttolkare att förstå vad som skiljer dessa två typer av grupper åt. Möjligtvis kan vi mena, att huruvida en grupp är positiv eller negativ kan variera för olika individer, men ett sådant svar på denna fråga ger oss inte någon större vägledning i hur vi skall kunna bedöma olika grupper. Inte heller hur vi gör om vi själva vill skapa en positiv grupp i något sammanhang. Eller hur vi utvärderar olika grupper. Det är dock klart och tydligt att en grupp är något annat än en samling individer. Individen kan inte särskiljas från gruppen. Det kan till och med vara så att bristen på grupptillhörighet och god gemenskap skulle kunna vara orsaken till ett självdestruktivt beteende. Problemet, att vi inte riktigt vet vad den goda gruppen egentligen gör, kvarstår dock.

Kopplingen mellan positiva och negativa grupper och positiv och negativ narration problematiseras heller inte i så stor utsträckning. Inte heller hur vi särskiljer god och dålig narration. Detta blir ett problem i och med att Nelson kritiserar nutida litteratur, utan att diskutera vad som skiljer den från äldre litteratur. Den som tolkar Nelsons teologi får därigenom inte någon vägledning i vad som skiljer dessa två kategorier åt. Vi kan se detta som ett problem som relaterar till tanken om lyhördhet. Risker finns att någon som använder Nelsons teologi som utgångspunkt fördömer företeelser utan att analysera dem. Detta är ett problem. Litteraturdiskussionen utgår helt enkelt från grundlösa och

därigenom kanske även moralistiska utgångspunkter. Beror detta problem på att den vägledning till vad kärlek är som Nelson ger oss inte är tillräckligt uttömmande? Det finns en möjlighet att problemet utgår från detta. De ramar vi tilldelas för att bedöma olika företeelser är helt enkelt inte tillräckligt väl utvecklade.

Ett annat problem som vi möter är den reduktion av kvinnan som finns i delar av hans teologi. Nelson erkänner ett patriarkat, och medger att kvinnor är förtryckta i nuvarande samhällsordning, men när han väl skriver om olika typer av problem, med anknytning till självdestruktivt beteende, är det först och främst män han berör. Han gör detta, eftersom han vill fylla en lucka i den teologiska forskningen, i och med att denna inte har skrivit om män tidigare, utan om en bild av mannen. Detta syftar i första hand till att bidra med ny kunskap om ett område där han anser att forskningen inte har utfört en tillräckligt stor insats. Detta blir dock ett problem när vi skall bedöma Nelsons syn på självdestruktivt beteende, i och med att vi i detta fall söker en teori som kan användas utifrån andra än enbart män. Vi kommer dessutom, redan i nästa kapitel, att se bilden av mannen än mer problematiserad, vilket bör göra oss uppmärksammade på huruvida Nelson verkligen gör tillräckligt av sin tanke om mannen och bilden av mannen. Det finns också en tendens i Nelsons kroppsteologi att acceptera verkligheten för vad den är på ett sätt så att redan utsatta grupper blir lidande. Han uppmärksammar att vissa grupper, indianer och homosexuella, i stor utsträckning drabbas av självdestruktivitet i form av alkoholism, dock utan att han problematiserar detta, eller utifrån sin teologi försöker utarbeta några specifika lösningar på detta problem för dessa grupper. Han konstaterar enbart att problemen existerar och att detta är beklagligt. Arvssynden bör ju, utifrån den teologi han formulerar, vara allmän och drabba alla i lika stor omfattning. Inte i en större omfattning för vissa.

5. Abjektet vill inte äta

Kropp och kroppsuppfattning har under de senaste årtiondena fått ett stort utrymme inom feministisk teoribildning. Det självständiga förnuftet, frigjort från en människa som person och människors sociala sammanhang har kritiserats. Därigenom har vem som varit subjekt och i vilket sammanhang detta subjekt existerat blivit relevant. Och subjekt har i de flesta fall en kropp. I mångt och mycket har detta varit relaterat till det problem som anorexia nervosa ställt västvärlden inför och som uppmärksammats under 1980- och 1990-talen. I samband med att diskursen kring anorexia nervosa och kvinnors problem i västvärlden har expanderat så har teorier som mer allmänt behandlar kroppen och de problem som relateras till denna vuxit fram. Detta har inspirerats av de diskussioner kring kön och genus som förts inom den teoretiska disciplin som benämns queer eller queerteori. Kroppen har således fått en relevans inom feministisk teoribildning utifrån flera perspektiv, dels genom en kritik av det autonoma subjektet och det fria förnuftet, dels genom tankar om kön, makt och sexualitet, samt slutligen genom en bild av en sjukdom som uppfattas så att den relaterar till kroppsidealen i vår samtid.

En filosof som behandlar dessa problem utifrån etisk horisont är Gail Weiss. Hennes filosofiska ansatser är till stor del ett svar på liberal och preliberal filosofi, främst företrädd av John Rawls och Immanuel Kant. Det är en filosofi som hon menar haltar på grund av dess abstrakta icke-kroppsligt relaterade förnuft. Ett förnuft som, enligt denna kritik, främst relaterar till män, eller till en bild av mannen. Weiss utgår i stället från teoretiker som Julia Kristeva, Elisabeth Grosz, Judith Butler och Simone de Beauvoir, och vill utifrån de idéer hon finner där skapa en mer kroppsrelaterad etik, en etik där hänsyn tas till att kroppen är det verktyg människan har för att kommunicera med sin omvärld. Denna etik relaterar starkt till vad vi kan kalla ett

kroppsfeministiskt paradigm, eller i alla fall, en kroppsfeministisk genre, vilken representeras av de teoretiker som nämndes ovan. Weiss relaterar sig även till mer empiriskt inriktade forskare som Sarah Grogan, Morag Macsween och Susan Bordo. Dessa forskare riktar sitt fokus mot kroppsideal, och de problem som uppstår i människors förhållande till ideal. Vi kommer att återkomma till hur hon använder sig av dessa beskrivningar av empirin längre fram i detta kapitel.

Weiss behandlar i sin etik problem med en klar anknytning till självdestruktivt beteende. Detta via anorexia nervosa, som till stor del skapat det kroppsfeministiska paradigmet. Men hon gör detta även via tankar om döden och om vår relation till den döende. Då utgår hon från Simone de Beauvoirs *Avled stilla*, i vilken hon menar att de Beauvoir skiljer sig från sin övriga filosofi och egentligen föregår den feministiska omsorgsetiken med två decennier i filosofihistorien.²⁷¹ I *Avled stilla* står relationen till den lidande människan och den lidande människans kropp i fokus, i detta fall med anknytning till en mor som är döende i cancer, men med möjlighet till utblick i relationen och kommunikationen mellan en människa som lider och andra människor.²⁷² Detta gör den filosofiska ansats som Weiss skapar relevant och intressant att undersöka utifrån de moraliska problem som ett självdestruktivt beteende ställer oss inför.

Den kroppsfeminism som Weiss argumenterar för är dels en kritik av det fria förnuftet, dels en kritik av den feminism som har kritiserat detta fria förnuft. Denna feminism har enligt Weiss varit reduktivt fokuserad på social autonomi och därigenom sett förbi den kroppslighet som det innebär att vara människa. På detta sätt har en kroppslig autonomi varit utgångspunkten, en kroppslig autonomi som i Weiss tolkning inte är att utgå ifrån.²⁷³ Subjekt fungerar inte på ett sådant sätt att de är frikopplade från den omgivning de existerar i. Inte heller kroppar existerar på ett sätt så att de är frikopplade från det sammanhang de befinner sig i. Den kropp som vi är, är dessutom en helhet, något som vi rent praktiskt kan se i det inom kroppsfeminism ofta använda exemplet fantomsmärtor.²⁷⁴ En av Weiss frågor berör denna uppfattning av kroppen som helhet. Är det så att vi kan se en kropp som fragmenterad, och därigenom objektiviserad, utan att vara för-

²⁷¹ Weiss 1999, s. 146

²⁷² de Beauvoir 2000

²⁷³ Weiss 1999, s. 169

²⁷⁴ Weiss 1999, s. 34, se även Grosz 1994, s. 70ff – På engelska finns begreppet ”phantom limb”. Motsvarande neutral term finns inte i svenskan.

tryckande?²⁷⁵ För att förstå denna fråga bättre bör vi titta närmare på två relevanta delar av kroppsfeministisk filosofi, betydelsen av människans kroppsuppfattning, samt begreppet abjektion. Dessa två företeelser har stor betydelse för att förstå den filosofiska genre som Gail Weiss verkar inom.

Kroppsuppfattningen och dess betydelse

Kroppen är, inom kroppsfeministiskt tänkande, en helhet, inte en ihopplockad bunt av delar. Förlorar vi en del av den, kommer vi att rent kroppsligt sakna den delen. Fragmenterar vi kroppen och ser delar i stället för helhet finns det en möjlighet att objektifiera kroppen. Denna objektifiering är grunden för ett förtryck.²⁷⁶

Fantomsmärtan, känslan av att en kroppsdel som förlorats egentligen finns kvar, är ett av de fenomen som kroppsfeminismen använder för att förklara kroppen som en helhet. Fantomsmärtan, eller snarare mer korrekt fantomkänslan, uppstår där det borde finnas något som inte längre finns. Den är som fenomen tydligast i de fall där armar och ben saknas, och kan då hjälpa personen att använda sig av proteser och andra hjälpmedel, men kan även uppstå när andra typer av organ förlorats.²⁷⁷ Känslan av att något som borde finnas, men inte finns längre, men i vilket fall manifesterar sig som något som finns, är ett sätt för kroppen att behålla en stabilitet och en känsla av helhet.²⁷⁸ Ett sätt för individen att korrigera och anpassa sig till sin nya morfologi är med hjälp av spegeln. Spegeln kan skapa en fantiserad, i och med att kroppsuppfattningen alltid är en fantasi, kroppsuppfattning hos den som förlorat en kroppsdel.²⁷⁹ Men spegeln är, som vi kommer att se i exemplet anorexia nervosa, inte alltid en medskapare till en positiv fantasibild. Det finns även en öppning mot en negativ kroppsuppfattning. En kroppsdel kan inte bara förloras, den kan också till viss del vinnas. Vi kan i realiteten vinna en ny kroppsdel i lika stor utsträckning som vi faktiskt kan förlora den. Kroppsfeminister, som Elisabeth Grosz, ser externa föremål som bilar, musikinstrument och datorer

²⁷⁵ Weiss 1999, s. 51

²⁷⁶ Ett liknande resonemang förs av Carol J. Adams i *The sexual politics of meat – A feminist-vegetarian critical theory*. Se Adams 2006, s. 70ff

²⁷⁷ Grosz 1994, s. 70f

²⁷⁸ Weiss 1999, s. 34

²⁷⁹ Weiss 1999, s. 37

som en möjlighet till en extension av kroppen.²⁸⁰ Kroppen börjar och slutar därigenom inte vid dess ordinarie fysiska gräns.

Den feministiska utgångspunkten rörande kroppsuppfattning är till stor del inspirerad av det problem som anorexia nervosa ställt västvärldens medelklass inför.²⁸¹ Ett problem som spridit sig till resten av världen.²⁸² Till stor del har anorexi förklarats med hjälp av socialkonstruktivistiska teorier. Dessa har ofta ställt sig i en motsatt position till rent medicinska förklaringsmodeller. Weiss menar att även om de socialkonstruktivistiska förklaringarna av hur vår kroppsuppfattning påverkar oss är giltiga, så finns det ett problem med denna duala syn på en medicinsk respektive en socialkonstruktivistisk förklaring. De som i slutänden måste behandla de personer vars problem är så allvarliga att de kräver vård kommer, oavsett förklaringsmodell, troligtvis att vara medicinare, inte sociologer eller filosofer. Detta leder till att ett möte måste komma till stånd mellan dessa discipliner för att hantera de problem som finns.²⁸³ Två discipliner bör mötas för att på ett akkurat sätt lösa ett problem som leder till lidande för människor som utsätts för det. Weiss efterlyser här en konstruktiv lösning på detta problem.

Det är tydligt att problem med kroppsideal, och självdestruktiva individuella ”lösningar” på dessa problem, är något som statistiskt slår ut olika på olika sociala grupper, relaterat till klass, kön, ålder och etnicitet. Dessutom är det tydligt att vissa riskgrupper kan identifieras.²⁸⁴ Det går även att identifiera att de självdestruktiva individuella uttrycken för dessa problem varierar rörande tid och kulturell kontext.²⁸⁵ Frågan är varför ett samhälle väljer ett kroppsideal som norm, och varför det i den värld vi lever i idag har blivit ett slinkt ideal som anses vara normen. Oavsett vad svaret blir på denna fråga så identifierar Weiss två variabler som är av intresse för att förstå varför just detta blir ett problem för människor. Den första av dessa är att den mytiska norm, det autonoma subjekt som vi alla relaterar till är en vit man, eller i alla fall en viss typ av vit man. Weiss skriver.

²⁸⁰ Grosz 1994, s. 80f – Grosz utgår från Merlau-Pontys fenomenologi, se exempelvis Grosz 1994, s. 86

²⁸¹ Macsween 1995, s. 1, Grogan 1999, s. 137

²⁸² Bordo 2003, s. XV

²⁸³ Weiss 1999, s. 98

²⁸⁴ Grogan 1999

²⁸⁵ Bordo 2003, s. 168

“And for woman , by definition, it is impossible even to try. This is because this mythical norm consist of those who are “white, thin, male, young, heterosexual, Christian and financially secure”. Despite the fact that this norm is also impossible for men of color, homosexual men, poor men, old men, and non-Christian men to achieve as well, in America and in much of Europe, this mythical norm indeed serves to define a cultural body image ideal.”²⁸⁶

Vissa av de normer som Weiss räknar upp kanske inte direkt uppfattas som kroppsliga uttryck. Exempel på detta är heterosexuell, kristen och finansiellt säker. Att känna en trygghet, att vara norm i samhället, påverkar dock enligt Weiss hur en person rör sig i och förhåller sig till samhället. Detta påverkar hur personen har möjlighet att röra sig och handla i sin omgivning. Att vara på ett visst sätt, att röra sig på ett visst sätt och att känna sig på ett visst sätt påverkar individen själv och den omgivning som omger den. Individen uppfattas som ett autonomt subjekt. En rationell varelse vars beslut vi kan förutse. Ett förnuft som har benämnts ”vitt människomansdefinierat förnuft.”²⁸⁷ Vad händer då med de kroppar som inte kan leva upp till den här normen? Enligt Weiss placeras dessa i en speciell kategori, som det ”andra”, som objekt eller abjekt. Inte som ett riktigt subjekt.²⁸⁸ Innan vi fortsätter diskussionen kan det därför vara lämpligt att undersöka vad detta abjekt egentligen är och vad en placering av kroppen i denna kategori egentligen får för effekt för de personer som dessa kroppar utgör.

Abjektion

Begreppet abjektion har Weiss hämtat ur fransk nittonhundratalsfilosofi där det har använts av tänkare som Georges Bataille, Jean-Paul Sartre och Julia Kristeva.²⁸⁹ Abjektion kommer av latinets *abjicere*, som betyder ”kasta ifrån sig”, och signalerar ett föremål som väcker avsky och förakt.²⁹⁰ Placerar sig en kropp som abjekt är det således en kropp som någon, i detta fall hela samhället, reagerar med avsky på. Anledningen till att samhället reagerar med avsky på en kropp bör enligt det resonemang som Weiss för, vara att kroppen inte lever upp

²⁸⁶ Weiss 1999, s. 99

²⁸⁷ Gålmark 2005, s. 128

²⁸⁸ Weiss 1999, s. 99

²⁸⁹ Kristeva 1992, s. 15

²⁹⁰ Kristeva 1992, s. 15

till vissa ideal som postuleras av samhället. Ideal som vi för övrigt kan se att inte alla personer har möjlighet att leva upp till.

En person kan även välja att försöka placera sig i denna kategori. Denna självvalda placering i en kategori byggd på omgivningens förakt har George Bataille undersökt inom Jean Genets författarskap.²⁹¹ Abjekt kan, inom den diskussion som förts av Bataille och Sartre, vara ett uttryck för flera saker. Dess grundmål behöver inte i sig vara något negativt, det kan exempelvis vara vidriga handlingar som en individ måste göra för att nå ett positivt resultat. Individen skulle då, om möjligheterna funnits, ha valt en annan väg än abjektionen för att nå sitt mål. Inom Genets författarskap finner dock Bataille inte detta. Hos Genet är abjektet ett mål i sig själv, ett sätt att förlora sig i en för samhället frånstötande situation.²⁹² Vi kommer att återkomma till sådana resonemang senare i detta avsnitt.

Julia Kristeva, likt George Bataille, har använt abjektionen som ett analysverktyg i litteraturvetenskapliga studier av författare som Marcel Proust och James Joyce.²⁹³ Hon får därigenom möjlighet att visa på en varierad och bred version av begreppet. Ett abjekt är ett fallet objekt, men det kan vara många olika typer av objekt.²⁹⁴ Abjektionen trotsar någon form av förbud, det kan vara upphetsningen i att betrakta en eldsvåda, det är inte amoral, utan omoral och relaterar direkt till olika förbuds bräcklighet.²⁹⁵ Bräcklighet i och med att abjektet är ett brott mot förbudet. Abjektet är normbrytande främst på ett negativt sätt. Men det går att tänka sig att öppningar gentemot ett positivt normbrytande skulle kunna finnas. Ett abjekt är främst något som gått för långt, som passerat gränsen. Den direkta logiken i att förbjuda något, att göra det till det icke önskvärda, är själva förutsättningen för abjektet.²⁹⁶ Skillnaden mellan abjekt och abjektion är att abjektionen är skeendet, det som skapar abjektet. Vi genomgår en abjektion för att bli till ett abjekt. Vi abjiceras för att bli till abjektet.

Hos Weiss ligger dock en version av abjektet närmast, det fall där en person, eller en kropp utmålas som ett abjekt av det kringliggande samhället, en situation som beskrivits ovan. Men abjektet har fler roller att spela i de tankar om kroppsuppfattning som Weiss för fram.

²⁹¹ Bataille 1985, s. 173

²⁹² Bataille 1985, s. 176f

²⁹³ Kristeva 1992, s. 53f

²⁹⁴ Kristeva 1992, s. 25

²⁹⁵ Kristeva 1992, s. 28, s. 42

²⁹⁶ Kristeva 1992, s. 87

Abjektet är också ett sätt att behålla sin kroppsuppfattning, ett sätt att förneka de delar av sig själv som inte passar in i en uppfattning om sig själv som är tillfredsställande. Det betyder inte att dessa delar försvinner, enbart att de förs undan och placeras i en annan sfär. Detta sätt att sortera sin kropps olika uttryck på är en nödvändighet för att vår kroppsuppfattning skall kunna fungera. Skulle de integreras skulle vi själva som personer uppfatta oss som icke önskvärda.²⁹⁷

Nu har vi möjlighet att diskutera olika typer av abjektion, för att kunna se hur dessa skulle kunna relatera till ett självdestruktivt beteende. Vi har sett att en individ kan utmål原因as som ett objekt, om den inte lever upp till de krav som ställs av den rådande normen. Det finns också, enligt Weiss, en funktion i vår kroppsuppfattning som kan placera vissa delar av vår kropp i en objektposition, för att ge oss en möjlighet att behålla vår kroppsuppfattning. Via Bataille ser vi även möjligheten att en person kan placera sig själv, frivilligt, i en position som objekt. Två av dessa exempel berör en persons relation till sin omgivning, dels i det fall där vissa individer utmål原因as som objekt i och med att de inte lever upp till den rådande normen, dels det fall där individen själv sätter sig i en position som objekt. Dessa två exempel kan relateras till hur Goldberg beskriver den självdestruktives relation till det självdestruktiva, som vi tidigare har mött i det första kapitlet. I dessa fall sker en växelverkan mellan dessa två positioner som objekt, personen utmål原因as först som icke-önskvärd av det omgivande samhället, för att sedan driva det icke-önskvärda längre, i och med att personen inte, i vilket fall som helst, har en möjlighet att leva upp till det som är önskvärdt. För att kunna gå vidare i en analys av abjektionen och det självdestruktiva beteendet, måste vi dock gå vidare till två delar av Weiss kroppsfeministiska filosofiska ansats. Först till den anorektiska och abjektionen, sedan till kroppsliga imperativ som en möjlighet till en etik utifrån kommunikation mellan kroppar.

Anorexia, kroppsuppfattning och abjektion

Weiss vänder sig delvis mot de förklaringar av anorexia som presenterats av forskare som Susan Bordo och Morag Macsween. Dessa förklaringar bygger på att det är mode och kroppsideal i kulturen som skapar anorexia som sjukdom. Weiss ifrågasätter egentligen inte just

²⁹⁷ Weiss 1999, s. 90

detta, men vill i stället flytta fokus från kulturen till den anorektiske personens skeva kroppsuppfattning.²⁹⁸ Det är den skeva kroppsuppfattningen som leder till att en person utvecklar anorexia, och denna skevhet i uppfattning av den egna kroppen bygger på en brist i möjligheten att hantera en bristande korrespondens mellan sin egen kroppsuppfattning och sin faktiska kropp. En total korrespondens mellan en persons kropp och en persons kroppsuppfattning är enligt Weiss omöjligt, men vi har som personer olika möjligheter att hantera detta omöjliga.²⁹⁹ Weiss utgår i detta från Jacques Lacans teorier om kroppen som ett fenomen som är för turbulent för människan att hantera. På grund av denna turbulens, denna eviga förändring, skapar vi en tänkt kroppsuppfattning för att kunna hantera våra kroppar. En viss skevhet mellan vår kropp och vår kroppsuppfattning finns alltid, men hos den anorektiske personen finns en för stark vilja till korrespondens mellan kropp och kroppsuppfattning.³⁰⁰ En alldeles för stark vilja att kontrollera denna turbulenta relation mellan själv och kropp. Utifrån denna skevhet blir kroppen objekt för den anorektiske personen. Kroppen förskjuts till förmån för en kontroll över sig själv som person. Denna problematiska relation till kroppen kan förstärkas av ideal i kulturen.

Även om det inte ingår i Weiss beskrivning, i och med att hon främst behandlar sjukdomen anorexia nervosa, så finns det en öppning för att den anorektiske gör sin kropp till ett objekt på samma sätt som Bataille beskriver: ett objekt av fri vilja. Om detta skall beskrivas som anorexia nervosa kan diskuteras, däremot finns det tydliga tecken på att det existerar som fenomen hos personer som utsätts för en stark social repression.³⁰¹ Det handlar då troligtvis om en annan typ av självsvält, med vad vi skulle kunna beskriva som ett klart mer självdestruktivt mål. Kroppen blir i dessa fall en symbol att använda mot en fientlig omvärld. Vi har sett denna typ av användning av kroppen som en straffande symbol i de beskrivningar av självdestruktivt beteende som vi sett tidigare.

Slutligen blir den anorektiska kroppen även ett objekt för en omvärld. Detta för att den inte lever upp till den mytiska norm av kontroll över självet som behandlats ovan. Det finns en möjlighet att den inte gjorde det redan innan självsvälten började, men den kommer inte att

²⁹⁸ Weiss 1999, s. 98

²⁹⁹ Weiss 1999, s. 99f

³⁰⁰ Weiss 1999, s. 100f, Se även Žižek 2008, s. 46 där den Lacanska psykoanalysens definition av galenskap utgår från att den galne uppvisar en bristande självdistans.

³⁰¹ Ellman 1993 – Se speciellt diskussionen kring Bobby Sands.

göra det heller när den är märkt av svält. Utgående från de resonemang som Weiss använder sig av blir självsvält en återvändsgränd, ett misslyckat flyktförsök.

Kroppsliga imperativ

Kroppsuppfattning har enligt Weiss alltid en moralisk dimension. Att så skulle vara fallet är dock inte en självklarhet. Att erkänna kroppen som en arena för diskussioner kring moral är enligt Weiss en början till ett ifrågasättande av den kroppsdualisism som exklusivt förbundet moralen med ett fritt förnuft.³⁰² Diskussionen kring det fria förnuftet är starkt kopplad till Immanuel Kants grundläggande undersökningar av moralen. Utifrån detta identifierar Weiss två vägar som feministiska tänkare har använt sig av för att hantera den kantianska etiken. Den ena vägen bygger på att utgå från Kant och arbeta inom den kantianska traditionen i ett försök att förändra den till något som bättre kan hantera de problem som feministisk teoribildning identifierat. Detta skulle kunna beskrivas som en kantiansk apologetik utifrån feministisk grund. Den andra vägen är ett förkastande av den grundläggande uppfattningen angående den förnuftsrelaterade grunden för moral vilken Kant ställer upp, till förmån för en ny och annorlunda feministisk etik. Weiss ser misslyckanden i hur bägge dessa strategier manifesterat sig. Främst för att de hittills har ignorerat hur etik har en koppling till kroppen. I stället argumenterar hon för seriös filosofisk omprövning av Simone de Beauvoirs tankar kring kroppen och döden som dessa uttrycks i *Avled stilla*.³⁰³ Det är denna filosofiska omprövning som kommer att analyseras nedan. Inledningsvis diskuteras Weiss kritik av Kants och Rawls universalism och fria subjekt, sedan går diskussionen över till de alternativ som Weiss föreslår bör ersätta dessa.

I Weiss analys och kritik av Kant är det huvudsakliga argumentet att det finns två faktorer som Kant bortser från på moralens område, nämligen kropp och känslor. Kant erkänner dessa inom andra mänskliga domäner som estetik och perception, men skjuter undan dem i diskussioner kring moral eftersom de tillhör eller är ett centrum för icke-

³⁰² Weiss 1999, s. 129

³⁰³ Weiss 1999, s. 131

rationella instinkter som är ett hot mot förnuftets universalitet.³⁰⁴ Weiss analys av Kant utgår från den kritik av hans etik som utförts av Friedrich Nietzsche samt av feministiska tänkare som Carol Gilligan.³⁰⁵ Att Kant bortser från känslor och kropp är enligt Weiss ett allvarligt problem, eftersom det är tämligen tydligt att den utgångspunkt vi har när vi reagerar på att en person är olycklig eller behandlas illa är ett känslouttryck. På samma sätt som en kroppslig skada hos en annan människa tolkas av oss utifrån vår uppfattning om en egen kropp.³⁰⁶ Weiss ser ett problem i denna böjelse- och begärsbefriade grund för en etik, och menar även att Kant såg det abstrakta förnuftet som grund för en etik, mer som ett ideal än som en beskrivning av hur det faktiskt fungerar i verkligheten.³⁰⁷ John Rawls filosofi kritiseras på samma sätt av Weiss, och hon menar att en feministisk kritik av Rawls ofta utförs på samma sätt som en feministisk kritik av Kant.³⁰⁸ Det som står i centrum för Weiss kritik är således att etiken inte kan befrias från känslor och uppfattning av kropp på det sätt som utförs av Kant och Rawls. Vidare menar Weiss att denna typ av abstrakta förnuft misslyckas i sitt försök att skapa universella principer för moraliskt handlande, eftersom den missar de personliga relationer som inte relaterar till något form av kontrakt, utan just existerar för att vi har en känsla för, eller ett kroppsligt begär till, en person.

“Thus, to set aside inclinations (which includes the whole domain of feelings) as Kant does or to decontextualize justice, as Rawls does, are misguided and unhelpful strategies that fails to achieve what is itself a problematic goal, namely, developing universal principles of justice.”³⁰⁹

Ett försök att vara universell i sina moraliska anspråk kan alltså, i Weiss tolkning, leda till den totala motsatsen, att en universalitet inte uppstår. Detta genom att personliga relationer, som inte bygger på samma kontraktsgrund som relationer i ett samhälle, ignoreras eller får ett för begränsat uttryck. Detta ser Weiss som ett problem för etik som utgår från ett abstrakt och begränsat förnuft, frigjort från känslor och

³⁰⁴ Weiss 1999, s. 131

³⁰⁵ Weiss 1999, s. 132ff

³⁰⁶ Weiss 1999, s. 138

³⁰⁷ Detta är del av en bred kritik av Kant, se exempelvis Asad 2003, s. 69

³⁰⁸ Weiss 1999, s. 138f

³⁰⁹ Weiss 1999, s. 139

kropp. Det som förutsätts vara universellt fungerar inte eftersom relationer mellan människor är unika.³¹⁰ Om det som förutsätts kunna gälla överallt, inte visar sig gälla överallt, så måste vi kritisera dess universalitet. I och med detta menar Weiss att Kant och Rawls har misslyckats i sina försök att åsidosätta begäret samt med att skapa en dekontextualiserad rättvisa.

Så långt den egentliga feministiska kritiken av det universella förnuftet och den dekontextualiserade rättvisan. Detta är den kritik som Weiss i sitt arbete utgår ifrån. Weiss vill dock ta frågan ännu ett steg vidare; hon vill även inkludera kroppar och kroppsuppfattning i denna kritik, i ett försök att skapa en än mer ackurat och tillämpbar etik. Kroppen, har enligt Weiss resonemang, glömts bort i detta sammanhang.³¹¹ Varför är då kroppen så viktig i moraliska sammanhang? Jo, vad Weiss vänder sig mot är en trend inom samtida feminism att försöka ignorera kön och vad är inte kön i detta sammanhang, om inte hur våra kroppar är disponerade?

”Let me illustrate why genders cannot and should not be “demoralized” by returning to a point Judith Butler makes which we discussed in a different context in chapter one. In the passage we cited earlier, Butler claims that ‘gender is a corporeal style, a way of acting the body, a way of wearing one’s own flesh as a cultural sign.’”³¹²

Kroppen har en betydelse för hur vi uttrycker vem vi själva är, men den är inget fast tillstånd, utan snarare en del av ett rollspel eller skådespel som är beroende av den kontext vi verkar i. Weiss vänder sig mot dikotomiserande uppdelningar som kvinna/man, men menar att könet som sådant, tillsammans med andra kroppsbejakande egenskaper som klass, ras och etnicitet, har betydelse.³¹³ Och i och med att dessa egenskaper har en betydelse för hur vi agerar i den kontext vi rör oss i så blir de även en del i moralens grund. Hur vår kropp ser ut, och hur vi hanterar våra känslor kring den, har således en betydelse för etiken, inte bara som något vi kan behandla i etiska resonemang, utan även som en grund för de etiska resonemang som vi för.³¹⁴ Weiss

³¹⁰ Ett liknande resonemang förs i Batailles Ateologi, se Richards 1997, s. 97

³¹¹ Weiss 1999, s. 139f

³¹² Weiss 1999, s. 140

³¹³ Ras är i detta fall enbart kopplat till hur en person ser ut och uppfattas av andra. Etnicitet är kopplat till vilken kulturell kontext en person tillhör.

³¹⁴ Weiss 1999, s. 141

håller sig således med en dubbel kritik, hon kritiserar ett abstrakt förnuft som en grund för en moral eftersom hon anser den till största del vara kopplad till en bild av en vit man. Samtidigt kritiserar hon en dikotomisk uppdelning i kvinnor och män, där de två olika könen skulle ge uttryck för olika typer av moral. Däremot vänder hon sig inte mot att könet har en betydelse i ett moraliskt sammanhang, men menar att verkligheten är mer avancerad än så. Förutom kön vill hon även inkludera andra faktorer som klass, ras och etnicitet. Alla dessa faktorer ingår i det stoff som påverkar hur personer förhåller sig till sina kroppar och därigenom till grunden för en moralisk hållning. Det viktiga för Weiss position, och utgångspunkten i hennes kritik av ett flertal etiska teorier och teoretiker, är kritiken av det abstrakta, det generaliserade. Även om vissa teoretiker uttrycker en önskan att låta alla röster komma till tals, leder all abstraktion enligt Weiss till ett felaktigt behandlande av de kroppsliga skillnader mellan människor, som vi kan se. För att visa att så är fallet och för att försöka skapa en ny förkroppsligad etik vänder hon sig till den etik hon finner i de Beauvoirs *Avled stilla*.³¹⁵

I *Avled stilla* finner Weiss en förkroppsligad etik som skiljer sig från de Beauvoirs övriga produktion och från existensialismen i övrigt. Denna etik saknar möjligheterna till en formell universalisering, den ger oss dock möjlighet att reflektera kring hur vi lever, och vilka funktioner kroppen spelar i ett verkligt moraliskt sammanhang. För Weiss är denna reflektion viktig, eftersom hon menar att vi inte kommer någonsans genom att enbart ”tänka på moraliska frågor”. För att komma fram till rimliga slutsatser och en användbar etik, bör vi även se till praktiska händelser och verkliga reaktioner.³¹⁶ En risk med den universella och abstrakta etik som vi finner hos Kant och Rawls, som Weiss identifierar utifrån de Beauvoirs *Det andra könet*, är att ett fritt rationellt subjekt, som enligt redogörelsen ovan är en vit man, får fördelar i en universell etik som utgår från individens fria val. Om en etik utgår från att individen alltid har ett fritt val, och kan göra det hon eller han (han) vill, så kommer de personer som har en möjlighet att uttrycka sig på ett sätt som ligger närmast denna idé om ett fritt val (i detta sammanhang män), ses som högre upp på den moraliska stegen. De kommer att ha en större möjlighet att handla moraliskt och en större möjlighet att uppfattas som moraliska varelser.

³¹⁵ Weiss 1999, s. 145f

³¹⁶ Weiss 1999, s. 146

“If men have indeed had more freedom to choose the course their existence will take than have women, to place such high value on freedom may end up leading to a paradoxical situation in which those best able to realize their freedom are seen as higher on the moral scale than those individuals who feel so overwhelmed by the societal constraints placed upon their actions, that they succumb to these latter without great resistance.”³¹⁷

Som vi kan se utifrån det resonemang som fördes ovan så är det inte bara män i allmänhet som gynnas utifrån denna emfas på frihet. Det är en viss typ av man som ingår i den mytiska norm som Weiss påvisar: en man som är vit, smal, ung, heterosexuell, kristen och har en säker ekonomisk situation. Förutom kvinnor exkluderas därmed ett stort antal människor, större delen av jordens befolkning, från denna möjlighet till frihet, och att därigenom i en etik utgå från att människan är fri, leder till att de flesta människor faller redan på startlinjen. En etik som vill ta hänsyn till detta bör därigenom inte ha som utgångspunkt att människan är fri att göra vad den vill. Detta utifrån att människor i allmänhet inte är fria att göra vad de vill. Weiss exemplifierar, utifrån de Beauvoir, med att personer som lever i ett förtryck kan uppleva detta förtryck på ett sådant sätt att de inte förstår eller ser att det går att leva på ett annat sätt.³¹⁸ Att då se individen som en rationell och fri varelse med möjligheter till val är att missförstå individens situation. De exempel Weiss, utifrån de Beauvoir, använder sig av rör slavar, men det finns även en möjlighet att applicera samma tänkande på de olika former av abjektion som beskrivits ovan. En person som förvandlats till objekt, drivits till att vara ett objekt, eller valt att gå in i en abjektion, har förlorat en del av sin möjlighet att, utifrån andra människors perspektiv, verka på ett fritt och rationellt sätt. Även om människorna runt omkring inte heller verkar i världen på detta sätt, så blir det extra tydligt gällande en person i en abjektsposition. Abjektet är en stämpel som syns på den abjicerade.

Avled stilla är den självbiografiska berättelsen om hur Simone de Beauvoirs mor blir sjuk och avlider i cancer. Weiss tolkar denna berättelse utifrån ett perspektiv av kropp och känslor kring kroppen, den egna och andras. Kärnan i denna tolkning består i att vi reagerar på lidande kroppar på ett sådant sätt att vi tar in och försöker tillmötesgå deras vilja och krav, även om dessa är i motsats till vår egen vilja och

³¹⁷ Weiss 1999, s. 146f

³¹⁸ Weiss 1999, s. 147

våra egna krav.³¹⁹ Enligt Weiss reagerar vi på ett tillmötesgående och uppoffrande sätt inför lidande kroppar, speciellt om dessa kroppar är en person som vi har ett särskilt känslomässigt band till. I detta fall är en mor. De intryck som skapar denna reaktion benämner Weiss kroppsliga imperativ.³²⁰ Vad Weiss söker är den personliga och intuitiva responsen till en händelse, eller till en person (i detta fall en skadad person), en respons som hon uppfattar som mer moralisk än en abstrakt och generaliserande princip. I de exempel från *Avled stilla* som Weiss använder sig av får dessa två positioner representeras av släkt och den vårdande personalen, vilka reagerar på de kroppsliga imperativen, medan specialister i form av läkare och kirurger får representera det abstrakta och generaliserande tänkandet. De personer som reagerar på de kroppsliga imperativen identifierar sig med den person som lider.³²¹ Identifikationen är i sig själv inte generaliserande och abstrakt, utan partikulär och konkret. Det handlar inte om att formulera en rad generella påståenden som vi i en viss situation skall försöka leva upp till, utan att generellt reagera på de kroppsliga imperativen och handla intuitivt utifrån dessa. Att handla utifrån generella principer i en situation där en varelse lider blir utifrån detta perspektiv att inte ta in vad denna varelse känner och därigenom inte ha möjlighet att bemöta den på ett bra sätt. I förlängningen att inte ha möjlighet att handla moraliskt gentemot denna.

Weiss vill ersätta en etik grundad i abstraktion, i kategoriska imperativ, med en etik grundad i det konkreta, i kroppsliga imperativ. Hur ser då detta konkreta ut, och hur skulle dess tillämpning kunna uppfattas i en mer praktiskt situation?

“The ground for this ethics is not a categorical imperative, nor is it the transcendence of consciousness as a nihilating activity that refuses too close an identification with any given action, relationship, or situation; rather it is an embodied ethics grounded in the dynamic, bodily imperatives that emerges out of our intercorporeal exchanges and which in turn transform our own body images, investing them and reinvesting them with moral significance.”³²²

³¹⁹ Weiss 1999, s. 150

³²⁰ Weiss 1999, s. 150 – *Bodily imperatives*

³²¹ Weiss 1999, s. 152f

³²² Weiss 1999, s. 158

Kritiken mot en abstrakt och icke-förkroppsligad etik bygger således på dess oförmåga att identifiera sig med en konkret kroppslig situation. Tanken om det kroppsliga imperativet bygger på motsatsen, på våra känslor i konkreta situationer. Detta i och med att dessa, utifrån Weiss, är det enda som verkligen finns och som vi kan relatera till. I den kommunikation mellan människor som sker skapas moralisk signifikans, både för vår egen kropp och för andras. Detta i och med att hela kommunikationen bygger på ett utbyte. Kommunikationen har här en stor betydelse, i och med att det är genom den som människor gör sig moraliskt signifikanta för varandra. Weiss beskriver detta som att vi investerar moralisk signifikans i oss själva och i andra. Det kroppsliga imperativet bygger således på en tät och intim kommunikation. Det är även utifrån denna kommunikation som autonomi, ett begrepp som haft stor betydelse inom abstrakt etik, skapas. Weiss ställer sig mot det abstrakta autonomibegreppet, och menar att autonomi hos en person inte är något som vi kan utgå ifrån. Autonomi är i stället något som en person kan erövra under vissa förutsättningar. Skillnaden gentemot den förutsatta autonomin blir då även att den erövrade autonomin är verklig. Personen som är autonom utifrån detta perspektiv, är det genom att ha lyckats bli det.³²³ Att utgå från att en person är autonom i sig själv är att falla i en generaliserande fälla. Det abstrakta förutsatta autonoma subjektet, är som vi kan se ovan, i exempen gällande rationellt förnuft, och vem som äger detta, begränsat till vissa personer, till en schablon byggd på ett visst kön, en viss ras, en viss kropps-konstitution, en viss livsåskådning och en viss sexualitet. Weiss utgår från motsatsen till den generaliserbara etiken och menar att vi handlar moraliskt först när vi inte generaliserar.

“To act as a daughter, a mother, a sister, is not to deny my individuality or to diminish my moral agency; it is to affirm my own embodiment as well as the embodiment of others. To be moral does not acquire, as the Platonic model holds, separating the conscious “self” from my body and its desires; it involves developing a moral agency that can only be experienced and enacted through bodily practices, practices that both implicate and transform the bodies of others.”³²⁴

På samma sätt som Weiss inte vill splittra vårt moraliska tänkande från vår kroppslighet, så vill hon inte frikoppla kroppen från den

³²³ Weiss 1999, s. 158

³²⁴ Weiss 1999, s. 158

diskurs den befinner sig i. I vår kropp kan vi känna känslor som rädsla och ilska, och att dessa känslor dyker upp i oss beror på hur vi reagerar på den diskurs vi befinner oss i. På detta sätt kan de kroppsliga imperativen ge oss olika budskap i olika situationer, beroende på vilken relation vi har till de händelser eller personer som är inblandade.³²⁵ Detta faktum ställer krav på en etik byggd på kroppsliga imperativ. Dessa måste behandlas kritiskt utifrån hur situationen ser ut och vilka som ingår i den. En uppgift för en kroppsfeministisk etik blir att utveckla en metod för att kritiskt analysera kroppsliga imperativ och olika typer av kroppsliga uttryck. Weiss menar att en sådan metod måste utarbetas på ett sådant sätt så att generaliseringar av den typ som de kroppsliga imperativen skall undvika, inte bakas in i metoden.³²⁶

Det diskursiva tänkandet och den ofrånkomliga kopplingen mellan diskurs och kropp ställer också andra krav på de analyser vi gör av olika typer av relationer mellan människor. Weiss menar att det inte finns något utrymme för att undersöka en relation utifrån någon annan utgångspunkt än relationen själv. Denna tanke om hänsyn till kontext flätar Weiss samman med en tanke om självanalys. För att förstå våra reaktioner i det sociala spelet så måste vi undersöka våra kroppsliga imperativ utifrån hur, varför och när de uppkommit. Vi måste försöka få reda på varför vi reagerar på ett sådant sätt som vi reagerar i en viss situation. Genom att känna oss själva blir vår moral mer korrekt.³²⁷

Kroppsfeministisk människosyn

Om vi tar avstamp i det konkreta, i kroppen, som har stor betydelse för Weiss, så finner vi en tanke om den mänskliga kroppen som en sammanhållen enhet, som är intressant och som är starkt kännetecknande för den kroppsfeministiska idésfären. Utifrån Elisabeth Grosz menar Weiss att vår kropp och vår kroppsuppfattning utgår från att kroppen är en helhet. Fantomsmärtorna, som uppstår vid förlust av en kroppsdel, används här som ett vägledande exempel för att beskriva mänsklig kroppsuppfattning. Att vi från början har en helhetlig

³²⁵ Weiss 1999, s. 160

³²⁶ Weiss 1999, s. 160ff – Weiss relaterar här till Irigarays tanke om en ”Ethics of the passions” se Irigaray 1996 s. 12

³²⁷ Weiss 1999, s. 163

kroppsuppfattning, som dock kan förvrängas, är utgångspunkten för de tankar om hur kroppsideal fungerar, och hur vi på ett negativt sätt kan förvränga vår kroppsuppfattning via att objektifiera och abjektifiera vår egen och andras kroppar. Möjligheten att på detta sätt förvränga vår kroppsuppfattning, och vilka konsekvenser denna förvrängning kan få, kommer att behandlas mer nedan. Ett svar på den första människosynsfrågan, ”hur beskrivs det goda livet?” är således att detta liv levs i relation till en kropp som inte via förvrängningar upplevs på ett negativt sätt. Relationen till kroppen är mycket viktig.

Svaret på den andra frågan, ”Beskrivs människan som en social varelse? På vilket sätt?”, kan vi söka i Weiss tankar om subjektet. Subjektsuppfattningen hos Weiss utgår från en kritik av det autonoma subjekt som vi möter hos Immanuel Kant och John Rawls. Detta subjekt kritiserar Weiss utifrån perspektivet att det främst motsvarar ett manligt subjekt, av en viss typ, tro och ras. Innehavare av dessa egenskaper är inte representativa för människor i allmänhet, vilket leder till att en stor del av mänskligheten inte har möjlighet att fungera som moraliska varelser, om vi utgår från Kant och Rawls syn på subjektet. Weiss vill som ersättning för det abstrakta subjektet utgå från ett kroppsligt subjekt, och utifrån detta ersätta det kategoriska imperativet med ett kroppsligt imperativ. Även om Weiss i sin presentation av Kant och Rawls även menar att hon ställer sig kritisk till den feministiska traditionens kritik av dessa. När vi undersöker Weiss position finner vi dock att den i grunden ligger tämligen nära denna tradition, även om de svar hon ger på vissa frågor skiljer sig.³²⁸ I grunden är kritiken redan etablerad, den utförs dock på ett annat sätt. Människan uppfattas som en social varelse i Weiss text och relationen mellan människor på det moraliska planet skall flyttas från abstrakta kategoriska uppmaningar till mer dimensionella och kroppsligt situerade imperativ.

Vi finner även svar på den tredje frågan, ”Vilka antaganden finns kring människans möjlighet till förändring utifrån det etiska perspektivet? Hur ser dessa ut? Vilken roll spelar de?” På individnivå, rörande vad livet innebär för en människa, och hur detta liv skall genomlevas för att anses som ett tillfredsställande liv, blir denna fråga hos Weiss starkt kopplad till frågan om förtryck, förtryck genom att en individ placeras i en objekts- eller abjektsposition. Ett tillfredsställande liv bör

³²⁸ Se exempelvis beskrivningen av Care ethics i Daryl Koehns *Rethinking Feminist Ethics – Care, trust and empathy*, Koehn 1998, s. 8

vara ett liv fritt från denna typ av positionering. Det är även dessa problematiska positioneringar som är utgångspunkten för ett självdestruktivt beteende. Samhället runt individen bör därför formas på ett sådant sätt att möjligheten att placera individer i dessa positioner minskas eller blir obefintliga. Detta har stor betydelse för utformningen av relationerna mellan individerna i detta samhälle, något vi kommer att möta i större utsträckning nedan, när den etik som Weiss formulerar analyseras. Relationerna mellan individer och hur dessa utformas, eller levs, har en avgörande betydelse för den människosyn vi finner hos Weiss. Individens möjligheter att själv påverka det samhälle den lever i, och relationerna mellan individerna i detta samhälle är inte begränsade på något sätt. Begränsningar vi har sett tidigare, hos Nelson, då genom arvssynden. Individens påverkan sker dock på en mikronivå, bland de människor som individen har en relation till, och är där en förutsättning för de mål som Weiss vill uppnå. Det är i denna situation arbetet mot objektifiering och abjektifiering tar sin början. Inga fullständiga begränsningar således, men ett system av etiska utgångspunkter i samhället, som förhindrar individers möjlighet till förändring. Vi återkommer nedan till vad detta säger oss.

Kroppsfeministisk etik och självdestruktivt beteende

Hur skulle då en praktisk tillämpning av en etik byggd på kroppsliga imperativ kunna yttra sig? Vi kommer nu genom att använda oss av den etik som Weiss ställer till vårt förfogande att se över hur denna skulle hantera ett självdestruktivt beteende. Utgångspunkt blir de frågor som formulerades tidigare och som relaterar en etisk utgångspunkt till utföraren och betraktaren av ett självdestruktivt beteende. Den första av dessa frågor lyder: *Har vi rätt att vara självdestruktiva?* I den etik Weiss formulerar ligger en väldigt begränsad del av ansvaret hos den person som lider av ett självdestruktivt beteende. Weiss förklarar varför människor utför denna typ av handlingar, och hur vi skall göra för att uppmuntra till att människor inte drabbas av den skeva kroppsuppfattning som är grund för ett självdestruktivt beteende. I detta finns dock utgångspunkten att det är kommunikationen mellan kroppar som leder till att vi skapar en moralisk signifikans för vår egen kropp och för andras. Det kroppsliga imperativet, som for-

mulerats ovan, bör därför även kunna appliceras på vår egen kropp, och det ansvar vi har för andra, bör kunna appliceras även på utföraren av ett självdestruktivt beteende. Detta kan vara ett sätt att komma förbi den möjlighet till befrielse från ansvar som ett alltför intensivt förklarande av ett beteende skulle kunna leda till. Att enbart komma med en förklaring av ett beteende bör annars kunna leda till effekten att en individs moraliska ansvar begränsas i förhållande till de omständigheter den existerar under och de individer som omger den. Weiss väljer dock att inte diskutera människovärdestanken som Kant formulerar och som till viss del moraliskt kan hindra ett självdestruktivt beteende. Enligt Kant vänder sig det kategoriska imperativet mot självmord, och han ser det som varje människas plikt att trygga sin egen lycka.³²⁹ En människovärdestanke bör delvis kunna ersättas med den typen av spegeleffekt som en kommunikation mellan kroppar kan uppnå. Med spegeleffekt menas i detta fall att det skulle vara motsägelsefullt för en person att själv utföra ett beteende som personen försöker hindra andra från att utföra. Problemet med avsaknad av en människovärdestanke bör dock kunna vara att det blir svårt att motivera moraliskt handlande gentemot personer som vi inte möter och på ett eller annat sätt är engagerade i kroppslig kommunikation med.

Gällande betraktaren, den person eller de personer som finns omkring den som utför ett självdestruktivt beteende, så har en fråga formulerats som utreder dennas position. *Vad skall vi göra när någon är självdestruktiv?* Från betraktarens horisont kan vi se två uppmaningar till att förhindra ett självdestruktivt beteende. Den första bygger på de fel som Weiss ser i hur vi hanterar kroppar i det nuvarande samhället. Den andra bygger på hur vi möter och bemöter lidande människor. I den första finns klara direktiv för hur vi skall behandla människor utifrån att vi vill undvika att de utvecklar en skev kroppsuppfattning. Metoden här bygger på att undvika att placera människor i positioner där de blir ett objekt eller ett subjekt. Att fragmentera människor leder enligt de utgångspunkter som Weiss har till en objektifiering, och objektifieringen till ett förtryck (som är moraliskt fel). Abjektifieringen går ett steg längre; den placerar en person eller en del av en person (till exempel personens kroppshydda) i en kategori som inte bara är frånskild helheten utan även något som ses med förakt. Utgångspunkten blir här således att inte abjektifiera personer i sin omgivning. Till detta hör även att en person skall föra en sådan kommunikation med

³²⁹ Kant 1987, s. 38, s. 65

människor i sin omgivning att den leder till en investering i moralisk signifikans för personen själv och för andra personer runt omkring denna. Här har det som Weiss kallar kroppsliga imperativ en stor betydelse för hur denna kommunikation skall vara organiserad.

Kan en person som handlar utifrån kroppsliga imperativ ignorera en annan persons lidande? Den typ av kommunikation Weiss förespråkar och de kroppsliga imperativen bör förutsätta att en person inte kan bortse från en annan persons lidande. Den berättelse hon utgår ifrån, de Beauvoirs *Avled stilla*, har inte en oproblematiserad hållning till hur vi skall hantera en person som vill dö. Att en betraktare inte skall bortse från en person som utför ett självdestruktivt beteendes lidande är klart utifrån det Weiss framför, att den även skall förhindra denna person från att avsluta sitt liv är däremot inte lika klart. Möjligtvis kan detta spåras till avsaknaden av ett fast människovärde av samma typ som vi finner hos Kant. Weiss position förutsätter således att hjälp ges till personer som lider. Fokus för detta är lidandet, inte att personen i sig fortsätter att leva. En sådan hållning måste däremot inte se livet som helt ovidkommande, den lägger dock sitt fokus främst på huruvida personen i fråga lider eller inte.

En kritik av Gail Weiss kroppsfeminism

Vi ska nu försöka skärskåda och kritisera Gail Weiss etiska perspektiv. För att kunna göra detta återvänder vi delvis till de frågor som berörts tidigare. Vad kännetecknar en etiskt rättfärdig handling hos Weiss? Det är en handling som utgår från de kroppsliga imperativ som konstituerar oss själva och vår relation till vår omvärld. Redan här stöter vi på ett problem, som inte är helt olik det vi möte hos Nelson i föregående kapitel. Hur skall vi tolka detta? Vi skall tolka detta själva, i de moraliska skeenden som vi placeras i. Men hur kan vi bevittna en situation och sedan beskriva varför den var moralisk felaktig för någon annan? Här behövs ett språk som kan kommunicera vad de kroppsliga imperativen egentligen berättar för oss. Vi behöver även hjälp med att lära oss "känna" vad som är rätt, något som inte Weiss berör i någon större utsträckning. Det finns således några viktiga komponenter som vi saknar i den kroppsfeministiska etiken.

Hur beskrivs det goda livet utifrån Weiss etiska perspektiv? Som vi kan se relaterar i alla fall hindren för det goda livet direkt till olika

människors ojämlika möjligheter att använda sin egen potentialitet. Tankarna om människans potentialitet hos Weiss liknar till stor del dem vi finner i James Nelsons teologi. I Nelsons teologi finns möjligheten för en människa att förverkliga sig själv genom att dra sig ur en destruktiv dualism rörande kropp/själ samt rörande kön. I Weiss kropps-feminism är det i stället objektifiering och abjektifiering som fångar människorna och förhindrar dem från att leva ett gott liv. Genom att möta varandra på ett mindre abstrakt och mer kroppsligt plan och kommunicera där, finns en möjlighet att utvecklas. Rörande människans potentialitet ligger således Weiss kropps-feminism nära Nelsons teologi, i och med att en grund för de teorier de för fram är att potentialiteten problematiseras gentemot den omgivning människan befinner sig i, en omgivning som är behäftad med hinder för människan att förverkliga sin potentialitet. För Weiss finns dessa hinder i en omvärld som behandlar människor illa, samt i en moral uppbyggd kring ett abstrakt förnuft och hos Nelson i destruktiv dualism. Likheterna mellan Weiss kropps-feminism och Nelsons teologi går dock inte på samma sätt vidare in i deras resonemang om det mänskliga livets okränkbarhet. Utifrån Weiss kropps-feminism finns en större möjlighet att argumentera för att det är avsaknad av fysisk smärta som är det viktiga, inte det mänskliga livet i sig, medan detta vore tämligen svårt att motivera utifrån Nelsons teologi. Det finns en möjlighet att anlägga en liknande kritik mot Weiss som mot Nelson. Ett tomrum uppstår i och med att delar av lösningen på, i detta fall problem rörande kroppsuppfattning, saknas. Weiss förklaring av de problem hon ser är betydligt mer avancerad än Nelsons, men det finns fortfarande inga förslag hur vi förhindrar de problem som formuleras från att uppstå. Inte heller hur vi ska hantera dem när de väl har uppstått. Motåtgärder finns, men i det stora hela är det etiska perspektiv vi finner här en förklaring av världen.

Från människan vidare till det samhälle som omger henne. Beskrivs människan som en social varelse? På vilket sätt? En viktig fråga i detta sammanhang rör ett samhälles ansvar för individerna i samhället. Utifrån Weiss position så uppstår verklig moralisk signifikans hos en människa, gentemot sig själv och gentemot andra människor i en kommunikation mellan individer och inom individer. Det som skapas i denna kommunikation är en verklig moralisk signifikans, något som inte kan uppnås via abstrakta principer, som exempelvis Kants kategoriska imperativ. Detta i och med att abstrakta principer inte är upp-

byggda på ett tillförlitligt sätt. Ansvar gentemot andra människor är således något som en individ arbetar sig fram till, inte något som från början är givet. Hos Weiss finns tanken om att ett ansvar kommer att föreligga, om den personliga moralen får utvecklas i enlighet med de kroppsliga imperativen. Här saknas en abstrakt princip för ansvar, vilket i vissa fall bör kunna leda till problem. Idén om de kroppsliga imperativen ger oss inte så mycket vägledning till vad vi egentligen skall göra. Det saknas även en formulerad vision av hur en värld där dessa imperativ används skulle se ut – hur den skulle hantera exempelvis kroppsliga problem och hur dess ideal skulle formuleras. Kommer en sådan vision sakna formulerade kroppsideal och hur konkretiseras en sådan brist på ideal i verkligheten?

Problem som kan skådas i Weiss tanke om de kroppsliga imperativen, och även inom det nyliberala i tanken om avtal, är att frågor kan uppstå i mötet med individer som inte bär på dessa specifika drag som implicerar ansvar. Detta bör vara ett inneboende problem hos teorier som frångår tanken om en abstrakt princip för ansvar gentemot andra människor, eller som, vilket är fallet hos Weiss, vill arbeta sig bort från abstrakta principer över huvud taget. Det finns dock en vilja att ett ansvar skall utvecklas. Problemet måste i vilket fall konkretiseras i mötet med de individer som vi inte möter på ett sådant sätt så att en dialog som bygger upp moralisk signifikans uppstår. De individer vi möter på ett mer indirekt sätt, inte ansikte mot ansikte.³³⁰ Om en människovärdesprincip formulerades så skulle inte dessa situationer uppkomma. Även om detta kanske inte leder till problem i situationer som berör självdestruktivt beteende, så kan vi tänka oss att det skulle kunna göra detta utifrån tankar om en global etik. Det är viktigt att påpeka att det inte är Kants kategoriska imperativ som Weiss vänder sig mot. En sådan princip skulle kunna uppstå ur de kroppsliga imperativen. Vad som är problemet är det förnuftiga autonoma självet och att det är just detta själv som skall resonera sig fram till en etik.

Kan en individ påverka sin omgivning inom den verklighetsförklaring som Weiss presenterar? Detta är viktigt i relation till den sista frågan som formulerades i kapitel två; Vilka antaganden till människans möjlighet till förändring finns utifrån det etiska perspektivet? Hur ser dessa ut? Vilken roll spelar de? Kroppsfeminism rör sig här nära den teologi vi finner hos Nelson. En individ kan påverka sin om-

³³⁰ Problem uppstår vid så kallade "Multiparty-claims" – där flera individers krav ställs mot varandra, se Koehn 1998, s. 31

givning och har till viss del ansvar att göra så samt ett ansvar att förändra de strukturer som finns i det omgivande samhället. I bägge dessa fall finns dock hinder för att göra denna typ av förändringar, både inom individen och i det kringliggande samhället. Både Weiss och Nelson utgår från förklaringar av varför människor utför ett självdestruktivt beteende och till en kritisk syn på autonomi. Autonomi är något som en individ kan erövra, inte något som individen bär med sig i ett utgångsläge. Erövringen sker hos Weiss genom att förändra vissa samhällseliga strukturer. Autonomifrågan är viktig, och vi kommer att återkomma till denna i avhandlingens avslutande kapitel.

I detta sammanhang är även lyhördhet mellan samhälle och individ en viktig fråga. Lyhördheten relateras i detta fall till hur ett omgivande samhälle identifierar ett beteende som självdestruktivt eller ej, och hur pass lyhört samhället är att lyssna till individen i dessa frågor. Weiss etik bygger till stor del på att vara lyhörd. De kroppsliga imperativen handlar om att lyssna av andra människor, för att utifrån de svar som ges handla rätt gentemot dessa. Inom Weiss kroppsfeminism ligger ansvaret mer på samhället än på den enskilda individen. Detta har fördelen att ett skydd finns för de människor som utför ett självdestruktivt beteende. Frågan är dock hur pass stora incitament som finns för en individ att ändra på sitt beteende. Incitamentet är tydligare hos Nelson, hos vilken det kristna kärleksbudskapet förhindrar en människa att skada sin egen kropp med ett självdestruktivt uppsåt. Men i Weiss kroppsfeminism måste vi använda oss av en spegeltanke för att finna svar på frågan om individens egna ansvar. Det kan tyckas som att den självdestruktiva hos Weiss lämnas med goda möjligheter att förklara sin situation, men med få möjligheter att finna metoder att förändra den.

Det finns även andra vinster och förluster i Weiss kroppsfeminism, vissa förklaringar som ger oss en ökad möjlighet att förstå självdestruktivt beteende, och vissa frågor som inte riktigt besvaras. Som vi har sett ovan finns det en kritik hos Weiss mot tidigare feministisk teori, kring den brist på dialog med medicinsk vetenskap som hon finner i denna. Detta är en intressant och nyttig kritik, problemet är att vi inte finner denna dialog hos Weiss, en dialog som skulle kunna öppna för nya perspektiv. Den berättelse hon använder sig av när hon förklarar de kroppsliga imperativen är inte heller en öppning gentemot den professionella medicinen, utan snarare starkt kritisk mot medicinsk profession. Här finns problem som skulle vara intressanta att

arbeta vidare med. En annan fråga, som dessutom lämnas obesvarad av Weiss, är huruvida ett människovärde, som det vi finner hos Kant existerar. Det är av intresse att se hur en kroppsfeminism skulle ha berört denna fråga i den kritik av Kants universella etik som den utför. Vi kan tänka oss ett människovärde utan att det blir en abstrakt konstruktion. Om vi ser människan som en ursprunglig flockvarelse och gör denna flock till en inkluderade enhet. En enhet som även i den ensamma individen ser ett värde och en vilja att inkludera denna under samma paraply som de andra i flocken. En enhet som både utgörs av de enskilda individerna och av en vilja att skydda alla individer.

6. Givandet av självet

Inom den moderna katolicismen, som den uttryckt sig efter det andra vaticankonciliet, har det pågått en aktiv debatt i kroppsteologiska frågor. Denna debatt har till stor del präglats av Johannes Paulus II:s verk *Theology of the body*. Det dualistiska förhållandet mellan kropp och själ har, precis som i James B Nelson kroppsteologi, även ifrågasatts inom katolsk kroppsteologi. Mary Timothy Prokes, nunna inom Fransiskanerorden och professor i teologi och spiritualitet vid Christendom College, Front Royal, USA, har med sin bok *Toward a theology of the body* byggt vidare på en katolsk kroppsteologi och låtit den utvecklas och beröra tidigare ej behandlade frågor.³³¹ Denna kroppsteologi kan beskrivas som personalistisk; den uppmanar personer att ändra sig själva för att skapa en bättre värld, något som självfallet är intressant utifrån den självdestruktives perspektiv. Den katolska kroppsteologin kan även beskrivas som sprungen ur en tradition där en specifik antropologi mycket tydligt används för att tolka människors moraliska handlande. Givandet av självet, som är frukten av att ha formerat sig som en moralisk person, har en speciell relation till denna antropologi – något som kommer att undersökas och redovisas nedan.

Den katolska kroppsteologin berör en rad praktiska etiska problem utifrån parförhållanden, abort och assisterat självmord.³³² Till största delen berör den frågor som relaterar till sexuella relationer, en koppling mellan sexualetik och det självdestruktiva som vi sett gå igen även hos James B Nelson. I en välformulerad sexualetik finns svaren på många frågor kring självdestruktivt beteende. Detta i och med att en sexualetik berör frågor om relationen till sig själv och relationen till

³³¹ Prokes 1996 och <http://www.christendom.edu/> Tillgänglig online 2011-06-30.

³³² Johannes Paulus II 2006

andra. Att den katolska kroppsteologin berör just dessa frågor kan förklaras med att många uppfattningar rörande sexualitet och äkten-skap ändrades under 1900-talet. Folk började leva på ett annat sätt och detta ledde till en omvärdering av tidigare förment giltiga värden. Johannes Paulus II:s *Theology of the body* är den katolska vägledning-en i frågor rörande kropp och sexualetik, efter 1900-talets förändring-ar.³³³ Den katolska kroppsteologin berör även frågor som direkt kan relateras till självdestruktivt beteende, utan jämförande omvägar, och det är dessa som kommer att ta störst plats i analysen nedan.

Prokes, vars kroppsteologi kommer behandlas i detta kapitel, är inte ensam i sin genre. Det finns ett flertal efterföljare, och en stor mängd kommentarlitteratur till Johannes Paulus II:s *Theology of the body*. Johannes Paulus II:s verk är skriven i katekesform och det har därigenom funnits ett behov att tolka och resonera kring texten utifrån både en mer akademisk och en mer populärt inriktad utgångspunkt. Prokes är en av dem som utifrån *Theology of the body*, samt de encyklikor som presenterades under Johannes Paulus II:s pontifikat sammanställt en teologi. Vi kommer därför i detta kapitel även i stor utsträckning, att relatera till Johannes Paulus II:s kroppsteologi, i och med att den kroppsteologi som Prokes formulerar till största del är en kommentar till denna. Prokes använder sig av kroppsteologin för att relatera till en modern kroppskultur på ett sätt som gör den lämplig att jämföra med de idéer som berörts tidigare. Detta genom att beröra en typ av problem rörande kroppen som i mångt och mycket går att relatera till en individ och dess omgivning – en typ av strukturering som får kroppsteologin att på ett gott sätt svara mot de frågor som ställts till de övriga teoretikerna. Hon relaterar även till viss praktik som berörts i tidigare kapitel och då till carnal art-konstnären Orlan samt till Rudolph Bells tankar om helig anorexia.³³⁴ Ett nyckelord inom den katolska kroppsteologin är antidualism, ett fenomen som tidigare visat sig intressant hos Nelson och Weiss. Antidualism finner vi som en röd tråd i den katolska kroppsteologin, från Johannes Paulus II till Mary Timothy Prokes.³³⁵ Även detta faktum gör Prokes kroppsteologi intressant.

Detta kapitel är disponerat på följande sätt. Härnäst presenteras kroppens roll och mening i Prokes kroppsteologi samt ett par begrepp med betydelse för denna. Sedan undersöker vi den människosyn som

³³³ Calloway 2005, s. 42

³³⁴ Prokes 1996, s. 55, s. 105

³³⁵ Johannes Paulus II 2006, s. 103, Prokes 1996, s. 4

ligger bakom denna teologi. Efter detta kommer den normativa etiska modell vi finner inom denna kroppsteologi att analyseras. Slutligen relateras Prokes kroppsteologi till självdestruktivt beteende, för att sedan kritiskt granskas utifrån de ramar som använts i de tre tidigare analyskapitlen.

Kroppens mening

Vad är en kropp och vad har den för mening i Prokes teologi? Prokes ser två grunder för en kristen kroppssyn. Den första är den beskrivning av människan som vi finner i Gamla testamentets skapelseberättelse, den andra är berättelsen om Jesu liv i Nya testamentet. I Gamla testamentets skapelseberättelse kan vi finna en rad antropologiska svar kring människan; hon var från början naken och hennes kroppsuppfattning förändrades i och med syndafallet. I berättelserna i Nya testamentet finner vi att kroppen har sakramental betydelse, att den är temporär och att den är eskatologiskt signifikant. Att vara en kropp, att vara i en kropp är en kallelse. Det är en kallelse som är bunden till en viss tid. Hur denna kallelse mottages av en person har betydelse.³³⁶ Kristendomen har därigenom en förutsättning för en god kroppsuppfattning, något som Prokes menar trots detta inte är fallet. En förvrängning av det goda kroppsbudskapet har dykt upp över tid och Prokes tar upp flera fall av detta: tabun som överlevt sedan tiden före kristendomens utbredning, en ignorant attityd gentemot fortplantning och kvinnor, olika typer av dualism och problem i vår relation till teknik i dagens samhälle.³³⁷ Detta har resulterat i en negativ syn på kroppen, trots att viktiga delar av det kristna budskapet egentligen bäddar för en god kroppsuppfattning, en uppfattning om kroppen som något gott. Jesus lidande är ett kroppsligt lidande och det är hans kött och blod som intas vid nattvarden. Lidandet visar att kroppen betyder något – köttet och blodet som sakrament visar att kroppen inte är ond. Inkarnationen har även en betydelse för att skapa en kroppsteologisk uppfattning. För Prokes är det viktigt att den tänks på ett konkret sätt. Att inte se Kristus som en historisk person med en konkret mänsklig kropp underminerar alla möjligheter till en kristen tro. Kristendomens budskap skall vara att leva i denna värld – inte att försöka fly från

³³⁶ Prokes 1996, s. 57f

³³⁷ Prokes 1996, s. 3

den.³³⁸ Inkarnationen kan även få en rent konkret mening för de personer som skadat sig i olyckor eller på annat sätt begränsats i sina kroppsliga uttryck. Men även positiva upplevelser kan tolkas in i detta. Prokes berör vad hon kallar för ”implicierandets rysningar” – en känsla av att vara ytterst närvarande kroppsligt, som kan uppstå när viktiga handlingar utförs. Dessa kan vara både positiva och negativa. Den kristna uppenbarelsen beskrivs som kroppsligt förankrad, men dessa rysningar kan även öppna upp för en känsla av att inte vilja vara närvarande i denna värld längre. Kroppslighet blir då en obehaglig känsla. Att vara en kropp är att uttryckligen manifesteras i denna värld, att synas och finnas, och om denna känsla är en känsla av obehag finns möjligheten att tankar om ett självförstörande uppkommer. Prokes beskriver självmordet utifrån bibliska berättelser. Kung Saul som kastar sig på sitt svärd och Judas som hänger sig, händelser i vilka huvudpersonernas mål är att försöka fly från att manifesteras i denna värld. Handlingar som utförs för att slippa vara i alla fall kroppsligt manifesterad.³³⁹ Obehagen är således direkt kopplade till kroppslighet.

Vi kan skönja två trådar i Prokes beskrivning av kroppslighet. Dels en positiv tråd som främjar kroppslig närvaro – även om denna i vissa fall kan leda till obehag. Dels en negativ som består av en förvrängning av det goda kroppsbudskapet. Detta negativa kan upptäckas både i kristen tradition och i sekulära uttryck. Två olika sätt att se på kroppen – en som utgår från en reell och äkta känsla, samt en som består i en förvrängd kroppstanke. Det är viktigt att påpeka att även den ”äkta” kroppsligheten kan leda till ett självdestruktivt beteende – något som Prokes exemplifierar genom en ”känsla att inte vara närvarande”. En känsla som bygger på ett försök att fly från att vara kroppsligt manifesterad i denna värld.

Utgående från denna positiva strömning, samt från Kristus som exempel, kommer vi fram till en annan viktig aspekt av kroppslighet, med betydelse för kroppsteologin, nämligen givandet av självet. Detta är ett fenomen som vi behöver titta närmare på för att få klarhet i.

³³⁸ Prokes 1996, s. 62

³³⁹ Prokes 1996, s. 52f

Givandet av självet

Att Gud inkarneras i världen, och hur detta uttrycks i Jesu liv, står som förebild för det givande av sig själv som Prokes ser som en del av en positiv kroppslighet.³⁴⁰ Det kärleksbudskap som Jesus framför, som det uttrycks i Nya testamentet, kan resultera i intressanta konsekvenser när vi kopplar detta till frågan om självdestruktivt beteende. Det skulle kunna vägleda en betraktare av ett självdestruktivt beteende till att ingripa, och hjälpa en person som utsätter sig själv för skada. Men vad ger offerviljan som inryms i Jesus livberättelse egentligen för råd till en person som utsätter sig själv för ett självdestruktivt beteende? Denna fråga kan besvaras på flera sätt, beroende på hur det självdestruktiva manifesterar sig, samt beroende på vilka bakomliggande tankar utföraren har, eller anser sig ha, till grund för detta beteende. Hur det utförs, varför det utförs, och vad utföraren tänker om det, har således en betydelse.

Prokes använder sig av carnal art-konstnären Orlan för att beskriva den kroppsfixerade kultur som hon menar att vi befinner oss i dag.³⁴¹ Orlan, som tidigare behandlats i kapitel ett, använder sin kropp som ett konstverk i utveckling och förändrar den bit för bit med hjälp av kosmetisk kirurgi. Delar av kroppen som skiljts från henne vid operationer, bilder av själva operationerna, samt hennes egen kropp, före och efter operationerna, används som ett konstnärligt uttryck. Orlan offerar delar av sin kropp för att kommunicera med en betraktare och förnimmelsen av smärta är en viktig del i denna kommunikation. I Prokes användning av Orlan är det främst attityden till kroppen som hon vill få oss att se. Kroppen är något vi kan förändra, som ett klädesplagg eller ett stycke teknologi. Den är enligt Prokes, i dagens samhälle, ett objekt som kan byggas om för att passa olika syften. Genom detta har kroppen, enbart eller till största del, ett instrumentellt värde.

Den kroppskultur som Prokes exponerar och motsätter sig har av Johannes Paulus II beskrivits som en ”Dödens kultur”.³⁴² Denna kroppskultur utgår från att kroppen är något som går att förändra både estetiskt och medicinskt och detta uttrycks i en viss attityd till abort och assisterat självmord. Dödens kultur kan beskrivas som en negation

³⁴⁰ Prokes 1996, s. xiv

³⁴¹ Prokes 1996, s. 105

³⁴² Johannes Paulus II 1995

av essentiella delar av det mänskliga livet som dess natur, dess spiritualitet och dess koppling till Gud. Det är en kultur som inte ser kroppen och livet som en helhet, som splittrar kroppen och objektifierar delarna. Motsatsen till denna kultur skulle vara en "Livets kultur".³⁴³ Denna dikotomi mellan liv och död särskiljer två olika sätt att se på människan och världen och i den kontext som Mary Timothy Prokes och Johannes Paulus II befinner sig i anser de sig tillhöra och vara förespråkare för den sidan som förespråkar livet. Det kan dock finnas ett par distinktioner som behöver klargöras utifrån detta, och vi kommer därför nu att göra vissa jämförelser mellan dödens och livets kultur samt aktörer som agerar utifrån dessa, för att komma till större klarhet om vad som egentligen skiljer dem åt.

Katarina av Sienas liv har på ett klargörande sätt beskrivits av historikern Rudolph M Bell, i boken *Holy Anorexia*.³⁴⁴ Katarina av Siena, som är helgonförklarad inom katolska kyrkan, dog av svält efter att, utifrån visioner som hon menade kom från Gud, ha slutat äta.³⁴⁵ En typ av handling, eller serie av handlingar som Bell benämner helig anorexi: en form av anorexia nervosa, som är kopplad till en kristen religiös kontext.³⁴⁶ Prokes använder sig av Bells analyser av Katarina av Siena och ett antal andra italienska kvinnor som utfört liknande handlingar och vars helighet erkänns av katolska kyrkan. Men för henne är dessa kvinnors handlingar placerade i ett annat ljus. Prokes menar att de ger oss möjlighet att se nåden förkroppsligad på tidigare okända sätt, samt möjlighet att undersöka nattvardens mysterier ytterligare.³⁴⁷ Det sistnämnda via att de visioner som inspirerat kvinnorna ofta varit kopplade till just nattvardsmysteriet. Hos Katarina av Siena är nattvardsmysteriet centralt; i en nattlig vision ser hon hur Jesus uppmanar henne att dricka blodet som rinner ur hans vänstra sida, och utifrån denna vision kommer hon fram till att hon inte längre behöver annan mat än detta.³⁴⁸ Vidare kopplar hon anorexians smärtfyllda uppkastningar till sin egen synd och väljer att inte äta, eftersom hon hellre

³⁴³ Demarco 2005, s. 95ff

³⁴⁴ Bell 1987

³⁴⁵ Bell 1987, s. 22ff

³⁴⁶ Bell 1987

³⁴⁷ Prokes 1995, s. 55 – Hos Johannes Paulus II har kopplingen mellan Jesus lidande och eukaristin förtydligats i encyklikan *Ecclesia de Eucharistia*, se Johannes Paulus II 2003, s. 19

³⁴⁸ Bell 1987, s. 25

tar det enligt henne rättvisa straffet att svälta i denna värld, mot att få ett lindrigare straff i den nästkommande världen.³⁴⁹

Vad skiljer då Katarina av Sienas handlingar från Orlans? Båda använder sina kroppar på ett smärtfyllt sätt för att skapa något annat, i det ena fallet ett själv som är bättre rustat för en eskatologisk framtid, i det andra fallet ett själv som är ett konstverk och vars överblivna bitar av kropp blir till smärtsamma konstnärliga påminnelser för betraktaren. Vad leder till att dessa två typer av självutgivande i det ena fallet, Katarina av Siena, bör räknas till livets kultur, och i det andra fallet, Orlan, har sin plats i dödens kultur? Vad gör Orlans användning av sin kropp till mer instrumentellt inriktad än Katarina av Sienas? Ett av Johannes Paulus II:s kroppsteologiska exempel kan få oss att förstå detta. Han menar att det finns en naturlig ordning i det självutgivande en människa kan utföra. Vissa sorters självutgivande kan därigenom vara fel, och vissa kan vara rätt, utifrån denna. Johannes Paulus II:s exempel rör pornografi, vilket han menar bryter självutgivandets ordning eftersom det stör den äktenskapliga relation som skall finnas mellan man och kvinna i det sexuella handlandet.³⁵⁰ På samma sätt skulle vi kunna se Orlans självutgivande som uppbrutet från en självutgivandets ordning i och med att hennes handlingar inte, som Katarina av Sienas, relaterar till det förbund som finns mellan Gud och människa i och med Jesus lidande och korsfästelse. Huruvida ett självutgivande kan anses som en god handling beror då således på hur pass väl den relaterar till en påstått naturlig ordning samt till en tradition som omger denna ordning. I Prokes kroppsteologi finns flera exempel på hur ett val av död och lidande inte alltid behöver vara fel. Det är anledningarna till att göra detta val som kan vara felaktiga. På detta sätt kan assisterat självmord vara en del av dödens kultur medan en martyrdöd inte är det.³⁵¹ De väljs av olika anledningar och kroppen är, således, i dödens kultur mer av ett objekt, enligt detta resonemang, än vad som kan menas i motsatsen.

Det finns en uttalad inomkatolsk kritik av den typ av resonemang som omger dikotomin mellan dödens och livets kultur. Detta i och med att det helt klart finns ett problem med denna uppdelning och tolkandet av handlingarna utifrån uppdelningen, något som vi kommer att återkomma till senare i detta kapitel. En viss del av den inomka-

³⁴⁹ Bell 1987, s. 28

³⁵⁰ Johannes Paulus II 2006, s. 370

³⁵¹ Prokes 1996, s. 160

tolska kritiken kan dock vara lämplig att se över redan nu. Charles E Curran har kritiserat hur en rigid äldre katolsk hållning bedömer nya fenomen, genom att mena att det inte befrämjar en utveckling av en typ som en religiös tradition behöver för att vara en fruktbar sannings-sägare. I specifika moraliska sammanhang måste vi, enligt Curran, ta hänsyn till historisk och social förändring. Utifrån detta ser han problem med den typ av hållning som Johannes Paulus II har företrätt i och med att den cementerar vissa givna sanningar och inte tar hänsyn till att en tradition förändras, samt till att en tradition bör förändras för att vara levande.³⁵² Utifrån denna kritik kan vi ställa oss frågan huruvida en levande tradition, med en starkare tonvikt på omtolkning av nya fenomen, skulle dra samma slutsatser utifrån Katarina av Siena och Orlan.

Vi har nu fått en överblick rörande delar av de centrala frågor som behandlas inom katolsk kroppsteologi. Det är viktigt att i detta sammanhang förstå att för Mary Timothy Prokes och Johannes Paulus II är skillnaden mellan kategorierna livets och dödens kultur av vikt för att kunna förstå och tolka vår samtid. Utifrån det kan vi nu ta ett steg åt sidan för att betrakta den människosyn och de antropologiska antaganden som ligger till grund för detta.

En kroppsteologisk människosyn

Prokes använder sig av de antropologiska ansatser som Johannes Paulus II formulerar i *Theology of the body*. Denna antropologi utgår till stor del från en tolkning av skapelsen såsom den beskrivs i Gamla testamentet, men tar även sin vägledning i Nya testamentet och i katolsk tradition. Relationerna och människors sociala samvaro är i denna beskrivning av människan i fokus. Johannes Paulus II vill svara på två frågor med utgångspunkt i denna antropologi, först frågan ”Vilka är vi?”, en fråga som kommer att behandlas under denna rubrik, sedan, utifrån detta, frågan ”Hur skall vi leva?”, en fråga som kommer att behandlas nedan i samband med att den normativa etiska modell som katolsk kroppsteologi föranleder analyseras.³⁵³

Johannes Paulus II:s antropologi utgår från en systematisk genomgång av hur människans tillblivelse beskrivs i Gamla testamentet.

³⁵² Curran 2005, s. 254

³⁵³ Johannes Paulus II 2006, s. 113f

Denna beskrivning av en paradisk urtid används för att förklara fenomenen som de var före syndafallet samt hur de förändras i samband med att människan faller i synd. Att mannen i skapelseberättelsen först är ensam har betydelse; det påvisar att självkänedom och sökandet efter det egna subjektets uppbyggnad är viktigt och att mannen ger namn till fenomen hos djur och natur skiljer honom från dessa och har betydelse för skapandet av ett eget subjekt.³⁵⁴ Kvinnans tillblivelse i skapelsen ger i sin tur vägledning för hur relationer människor emellan skall se ut och att de bägge från början är nakna och inte skäms över detta talar dessutom om för oss att den ursprungliga människan inte levde i ett socialt sammanhang där människor var objekt för varandra. Före syndafallet fanns således ingen objektifiering av människor.³⁵⁵ Detta är en tanke som vi kommer att få anledning att återkomma till. Relationer byggde dessutom, utifrån Johannes Paulus II:s tolkning, på en anda av ömsesidig självutgivelse.³⁵⁶ Paradiset måste vara idealet för det goda livet om vi återkommer till den första frågan som presenterades i kapitel två: Hur beskrivs det goda livet? Efter syndafallet är det dock inte på samma sätt möjligt att eftersträva en sådan tillvaro. Paradiset är inte längre ett alternativ för oss människor. Det finns dock en annan möjlig ingång i den naturlighet eller naturenlighet som vi kan mena eftersträvas genom detta exempel. Vi kommer att återkomma mer till detta nedan.

Människan är således en varelse som söker självkänedom och kännedom om världen utanför. Hon lever i sociala relationer som har sin utgångspunkt i en värld fri från skamkänslor för den egna personligheten samt i relationer fria från objektifiering av de medmänniskor som finns kring henne. Detta skulle dock förändras genom syndafallet, en händelse som sätter människans förutsättningar i ett annat ljus.

Syndafallet lämnar människan med något annorlunda förutsättningar än hennes ursprungliga tillvaro. Själva valet att äta av kunskapens äpple sker självständigt och mot den skapande gudens vilja, något som påvisar människans självständighet.³⁵⁷ I de första handlingarna, att klä på sig och att gömma sig för skaparen, ser Johannes Paulus II redan vart människan är på väg, mot *concupiscentia*, det självupptagna handlandet.³⁵⁸ Syndafallet lämnar människan rädd, ensam och själv-

³⁵⁴ Johannes Paulus II 2006, s. 146ff

³⁵⁵ Johannes Paulus II 2006, s. 171, s. 202.

³⁵⁶ Johannes Paulus II 2006, s. 181

³⁵⁷ Johannes Paulus II 2006, s. 236f

³⁵⁸ Johannes Paulus II 2006, s. 238

upptagen – alienerad från den ursprungliga kärlek som omgav henne.³⁵⁹ Detta är något som får konsekvenser för hur människor senare kommer att bete sig mot varandra. Utifrån den antropologi som tecknas här så kan vi finna vissa svar på frågan huruvida människan beskrivs som en social varelse eller ej och på vilket sätt hon beskrivs som social varelse. Det finns en grundläggande socialitet, men denna har grumlats av en förändring i den mänskliga samvaron.

Synden är en företeelse som skall motarbetas – hur skall vi se människans kroppslighet i ljuset av detta? Både Prokes och Johannes Paulus II betonar att kroppen inte skall ses som en ägodel och att livet skall ses som en gåva.³⁶⁰ Förutom att objektifieringen av kroppen är en del av syndafallet, så menar Prokes att tanken om kroppen som en ägodel inte är en lämplig modell rent intuitivt. Det är inte så vi ser och tänker på våra kroppar. Prokes uttrycker det med egna ord på följande sätt:

“In the ‘developed’ nations of the West, many perceive the living body instrumentally, either as a communication center, or a material residence for the person who inhabits it. Concomitant with such a perception of the lived body is the assertion that each individual ‘owns’ it as absolute, private property. Like other property that an individual possesses, the body can be utilized for a time, enhanced, sold for profit, partitioned, or disposed of when it loses market value. When the visible body becomes unsightly or proves to be a serious financial burden, its owner can dispose of it in a manner that seems of greatest benefit and least trouble. There are numerous variations of understanding the body in a strictly instrumental sense, but in each instance there is a denial of the indissoluble union that constitutes the human person.”³⁶¹

En instrumentell syn på kroppen sammankopplas här med ett ägande av samma kropp, ett ägande som även leder till tankar om kroppen som en vara. Denna vara kan ses som en tillgång eller en börda i det ekonomiska systemet och utifrån detta systems rationalitet kan det därigenom vara nödvändigt att förändra eller avveckla den. I slutändan handlar det om ett förnekande av den obrytbara union som den mänskliga personen antas bestå utav. Prokes uttrycker härigenom en kritik av en nutida kroppsuppfattning. Denna kritik relaterar till vår relation

³⁵⁹ Johannes Paulus II 2006, s. 238

³⁶⁰ Johannes Paulus II 2006, s. 196

³⁶¹ Prokes 1996, s. 37

till den kroppsförändrande teknik vi har tillgång till i dag. En teknik som ger oss stora möjligheter att förändra oss. Viktigt i detta sammanhang är att detta är Prokes bild av en nutida kroppsuppfattning. Den tredje människosynsfrågan som formulerades i kapitel två berör människans möjlighet till förändring, hur denna möjlighet till förändring ser ut och viken roll den spelar. I Prokes teologi är möjligheten att förändra sig själv relaterad till tanken om synd. Genom att arbeta sig bort ifrån synden kan människor utveckla sig själva. Det är genom en kroppssyn som präglats av syndafallet som kroppen blir en fiende för personen.

Prokes är inte ensam inom den katolska kroppsteologiska diskursen i att på något sätt skylla 1900-talet och någon form av modern kroppssyn för en förändrad och försämrade uppfattning om kroppen och dess värde. Så här uttrycker sig en annan uttolkare av Johannes Paulus II:s kroppsteologi, Donald H. Calloway:

”During the twentieth century, the body, with its gender, unique features and finite limitations, began to be seen by many people as a burden, something to be overcome and manipulated – all of this so that one could feel “at home” in one’s body. Thus began such procedures as sex changes, plastic surgery and genetic manipulation. In a certain sense, it can be said that the twentieth century preoccupation with the body has led to a schizophrenic approach to what to do with it (or even kill it) through technological means. What the world has fundamentally overlooked, however, is that the body is a precious gift from God, even with all its limitations, vulnerabilities and imperfections.”³⁶²

Nittonhundratalets förändringar har således på något sätt lett till resultatet att människors kroppsuppfattning och västvärldens människosyn har förändrats och försämrats. Den katolska kroppsteologin är en reaktion på detta och har som en av sina ledstjärnor att kroppen är en värdefull gåva från Gud. Det finns en koppling mellan denna förändrade kroppsuppfattning och människan efter syndafallet, detta via en objektivisering av kroppen. Men vilka typer av normativa etiska antaganden kan vi göra från detta? Det börjar bli dags att undersöka hur den normativa modell som omger en katolsk kroppsteologi ser ut och vad som kännetecknar den.

³⁶² Calloway 2005, s. 45

Normativ etisk modell

Vad kännetecknar då en rätt handling utifrån Prokes kroppsteologi? För att svara på denna fråga måste vi undersöka hur de texter hon utgår ifrån förhåller sig till vad som är gott och rätt. I Johannes Paulus II:s skrifter kan vi tydligt se en linje mellan en antropologi som försöker besvara frågan "Vilka är vi?" och en etik som försöker svara på frågan "Hur skall vi leva?" Detta följer den naturrättsliga tradition som vi finner inom katolska kyrkan och som finner människans möjlighet att handla moraliskt inom människan själv. Paulus VI formulerade denna naturrätt på detta sätt i sin encyklika *Gaudium et spes* från 1965.

"In the depths of his conscience, man detects a law which he does not impose upon himself, but which holds him to obedience. Always summoning him to love good and avoid evil, the voice of conscience when necessary speaks to his heart: do this, shun that. For man has in his heart a law written by God; to obey it is the very dignity of man; according to it he will be judged."³⁶³

Lagen sägs således vara skriven i människornas hjärtan – den ingår i att vara människa och är därigenom kopplad till en specifik antropologi. Det är den antropologi vi tittat på grunderna för ovan. En viktig del i detta, vilket citatet beskriver, är människans inre röst, människans samvete. Det är samvetet som säger till oss när något är fel och därigenom kommunicerar samvetet den naturliga lagen till oss. Att följa samvetet är kärnan i människans värdighet. En handling rättfärdigas genom att den följer den lag som Gud skrivit i människors hjärtan. Även om, vilket vi kommer att upptäcka nedan, detta inte alltid är en lag som vi människor tolkar på samma sätt.

Hur ger sig då dessa naturrättsliga resonemang till känna i moraliska frågor rörande vår kropp och de situationer då en människa skadar sin egen kropp? Vissa svar på denna fråga har vi redan snuddat vid ovan. En teoretisk utgångspunkt där människan äger sin egen kropp accepteras varken av Mary Timothy Prokes eller Johannes Paulus II. Att människan skulle kunna göra vad den vill med sin egen kropp är således inte en möjlighet; kroppen, eller snarare livet, skall i stället ses som en gåva. Detta betyder inte att människan saknar frihet – människan är fri så länge hon följer sin inre röst, sitt samvete, men ofri när

³⁶³ Paulus VI 1965, st. 16 – se Rom 2:4-16

hon följer passioner, oöverbägda impulser och externa retningar. Att människan har en tendens att falla för dessa är en konsekvens av syndafallet.³⁶⁴ Det är således passionen, det oöverbägda, som är problemet, inte handlingarna i sig. Vi kan se detta i Prokes behandling av nutidens kroppskultur och hur den behandlar kroppen som ett förändringsbart objekt, samt bygger på en förändring som människan uppmantras till via yttre stimuli, inte via en inre tillbakalutad röst. Denna röst inuti människan är inte bara människan i dialog med sig själv, utan även människan i dialog med Gud, något som ytterligare skiljer den från passionen, impulsen och yttre stimuli.³⁶⁵ Vissa krav finns även på människan. Ett gott samvete uppstår inte per automatik, utan är en del av en process som en människa går igenom. Ett sökande efter sanningen. Ett felaktigt samvete, som inte reagerar på rätt sätt, bygger därigenom på ignorans för detta processerade sanningssökande.³⁶⁶ I slutändan leder detta till att den som söker vägledning för sitt handlande bör ta hjälp av kyrkan och dess magistrat. Där finns hjälp att formera ett gott samvete.³⁶⁷ Det finns således en möjlighet att även feltolka sin inre röst. Prokes uttrycker detta, i sin kommentar till *Veritatis Splendor*, som att ett gott samvete (eller egentligen ett samvete som är rätt, eller fungerar på rätt sätt) måste formeras i en relation med sanningen. Genom detta finns det möjlighet att förstå att den laborativa syn som den moderna kroppskulturen ser kroppen utifrån, är fel. Via samvetet förstår en person, enligt Prokes, att både människan och den mänskliga kroppen är omhuldad av en specifik värdighet. En värdighet som skall påverka hur vi ser på människor och deras kroppar.³⁶⁸

Linda Hogan har utvecklat en mycket intressant kritik av den syn på samvetet som vi finner här, en syn där samvetet skall följas, men inte alltid går att lita på, och därför bör råd från ett kyrkligt magistrat sökas. Ett sådant resonemang bör enligt Hogan leda till en praxis där personens autonomi hamnar i bakgrunden – och, undrar Hogan, finns det en möjlighet att be ett magistrat om råd vid varje specifik moralisk situation? En möjlighet att undkomma detta problem är att, i stället för att lägga vikt vid magistratets råd, lägga vikt vid de personalistiska

³⁶⁴ Paulus VI 1965, st 17

³⁶⁵ Johannes Paulus II 1993, st 58

³⁶⁶ Johannes Paulus II 1993, st 62ff

³⁶⁷ Johannes Paulus II 1993, st 64.2

³⁶⁸ Prokes 1996, s. 114f – Denna värdighet följer människan i döden. Prokes motsätter sig även en instrumentell syn på den döda kroppen.

inslag som finns inom katolsk tradition.³⁶⁹ Även om Prokes nämner dessa personalistiska inslag så finns dessa blott i bakgrunden när hennes etik möter moraliska frågor. Samvetet, med dess koppling till den naturliga lagen, och de råd magistratet kan ge hamnar då i stället i förgrunden. Denna sorts uppdelning blir enligt Hogan ett problem. Problemet uppstår i de motsägelser som finns mellan magistratets roll som avdömande rådgivare och det fria samvetet hos de enskilda individerna. Enligt Hogan skulle detta problem kunna överbryggas genom att koppla personalismen, att människors moral byggs i det sociala, till tanken om samvetet som avgörande i moraliska frågor.³⁷⁰ Magistratets roll skulle då hamna i bakgrunden till förmån för en tanke om det sociala livet som moralens grundsten. Ett socialt liv som det finns möjlighet att påverka. Vi kan här se en konflikt mellan två perspektiv, ett deontologiskt där regler, utifrån en hierarkisk struktur förmedlas och ett teleologiskt, där byggandet av en moralisk människa är målet. Tillsammans med det problem rörande den levande traditionen som vi tidigare mött i Currans kritik finns det en risk att en sådan teologi, med begränsningar i sin möjlighet till utveckling, möter starkt motstånd i ett socialt sammanhang. Lee Edelman har i sin bok *No Future – Queer theory and the death drive* gett ett exempel på detta. Om det inte finns en möjlighet att inkludera nya perspektiv och utveckla en fråga (i Edelmans fall frågor rörande homosexualitet) i samklang med en grupp som relaterar sig till frågan, utan i stället sluta sig inåt och ger direktiv utifrån en hierarkisk struktur, så finns det en risk att de som inte får integreras helt enkelt ber auktoriteten att flyga och fara.³⁷¹ Genom att stänga dörren för vissa människor, men samtidigt presentera sig som att vara en del av en lösning för alla människor, så bestraffas de som stängs ute dubbelt. Dels genom att bli utestängda från organisationen, dels genom att faktiskt utifrån organisationens perspektiv, bli utestängda från själva mänskligheten. Viktigt att påpeka här är att Prokes bygger upp en deontologisk, regelstyrd etik. Vi skulle kunna tänka oss en etik som utgår från samma grund, men som i stället är teleologisk, det vill säga bedömer handlingar utifrån det utfall som de resulterar i. Det är inte säkert att en sådan etik skulle

³⁶⁹ Hogan 2004, s. 85f

³⁷⁰ Hogan 2004, s. 87

³⁷¹ Edelman 2004, s. 29 – Edelmans svar på en social ordning som inte är inkluderande/diskuterande är *Fuck the social order* – detta nämns i ett sammanhang där Johannes Paulus II:s teologi diskuteras. Svaret blir att lämna ordningen.

reagera på samma sätt gentemot personen som befinner sig utanför konventionella ramar. Som i Edelmans fall, de homosexuella.

Om vi nu återgår till givandet av självet, den mänskliga självuppoffringen, kan inte denna utifrån det perspektiv vi möter hos Prokes kroppsteologi, ses som en helt spontan uppoffring. Den bör, även om den utgår från det mänskliga samvetet, även vara formerad utifrån samma process som beskrivits och kritiserats ovan. Detta ger oss en del intressanta möjligheter för diskussion kring hur en person som agerar självdestruktivt och en person som betraktar ett självdestruktivt beteende, bör reagera.

Kroppsteologi och självdestruktivt beteende

Vad som gör den katolska kroppsteologin så intressant är dess mångskiftande karaktär. Den ger, vilket redogjorts för ovan, inte helt självklara svar på hur en utförare av ett självdestruktivt beteende, eller en betraktare av ett självdestruktivt beteende, skall agera. Vi kommer nu att diskutera katolsk kroppsteologi och självdestruktivt beteende. Detta kommer att ge en något mer praktisk tillämpning på analysen av den kroppsteologi som beskrivits. Frågorna kommer att öppna möjligheter till en mer tillämpad diskussion. En diskussion som förhoppningsvis kommer att ge oss en klarare syn på hur Prokes kroppsteologiska position egentligen bör förstås.

Vi kommer nu att analysera hur Prokes kroppsteologi hanterar ett självdestruktivt beteende. Analysen utgår ifrån två frågor. Den första frågan lyder *Har vi rätt att vara självdestruktiva?* Här finner vi en hel del intressanta svar. På ett sätt finns det ett klart nekande svar på denna fråga. Den centrala tesen hos Prokes gällande kroppen, vilken även är central hos Johannes Paulus II, är att kroppen aldrig kan ses som ett instrument eller ett objekt. Den katolska kroppsteologin, speciellt i den form vi finner hos Prokes, i vilken kritiken av, enligt henne, ett modernt kroppstänkande, är central, motsätter sig kroppen som ett objekt. Den motsätter sig även att kroppen skulle vara ett objekt som ägs av innehavaren, personen. En person har således väldigt begränsade möjligheter att göra vad den vill med sin kropp eller med sig själv. Att vilja förändra sin kropp på vissa sätt, och att skada kroppen, är till och med i sig själv ett resultat av, eller ett uttryck för, synd. Utifrån denna fråga är det tämligen enkelt att finna svar hos Prokes, svaren

blir dock inte lika enkla när vi går över till fråga två. Under vilka villkor har då en person rätt att skada sig själv? Här ger den katolska kroppsteologin ett inte helt entydigt svar. Det går inte att säga att själva handlandet att skada den egna kroppen skulle vara moraliskt fel. Vi har sett detta i jämförelsen mellan Orlan och Katarina av Siena. Motivationen och samvetets inre röst är olika faktorer som spelar in på detta. Att ge sig själv, att offra sig, är något beundransvärt. Men det skall ske i samklang med en viss ordning för att kunna vara rätt. Det lidande som sker skall ske i Kristi efterföljd.

Den naturbundna moralen och hur den kan tolkas på olika sätt får konsekvenser för hur vi ser på relationerna i ett samhälle. Dessa relationer är i fokus i den andra frågan som kommer att ställas till Prokes kroppsteologi. *Vad skall vi göra när någon är självdestruktiv?* Huruvida betraktaren har ett moraliskt ansvar att förhindra ett självdestruktivt beteende kan tolkas på olika sätt. Om det självdestruktiva beteendet sker i samklang med den ordning som förklaras ovan, så är ansvarsfrågan problematisk. Om det inte gör det bör ett ansvar finnas. Flera delar av den katolska kroppsteologin verkar implicera ett sådant ansvar. *Concupiscentia*, det självupptagna handlandet, är en synd, således bör ett större engagemang i ens sociala omgivning vara något som kroppsteologin uppmanar till. Givandet av självet och Jesus som exempel bör även kunna uppmana en person att hjälpa andra som skadar sig. En viss fokusering vid magistratets råd skulle dock kunna, vilket påpekats tidigare, förhindra spontanitet i en persons handlande. Gällande under vilka villkor en person har rätt att bortse från en utförarens självdestruktivitet så relaterar denna fråga direkt till det som berörts ovan. Först måste en tolkning ske huruvida ett beteende sker i samklang med ordningen eller ej. Sker det i samklang med denna ordning så bör betraktaren kunna bortse från beteendet och inte ingripa. Ett stort ansvar läggs här på betraktaren i att tolka en situation och dess olika delar. Det kan därigenom finnas problem med hur en betraktare egentligen praktiskt skall handla. På så sätt kräver denna kroppsteologi att ytterligare en manual tillförs för att en betraktare skall få möjlighet att handla. Annars blir möjligheten att handla på rätt sätt, att på rätt sätt tolka vilka beteenden som är felaktiga eller ej, enbart en möjlighet för vissa grupper av betraktare.

En kritik av Mary Timothy Prokes kroppsteologi

Hur beskrivs det goda livet i denna katolska kroppsteologi? En människa kan, utifrån Prokes kroppsteologi, förverkliga sig själv och nå sin fulla potentialitet genom att vända sig bort från dödens kultur och i stället omfamna livets kultur. Det finns även en viss öppning för en människa att formera sig själv som moralisk individ genom att följa sitt samvete. Dödens kultur är en dualistisk kultur där inte bara kropp ställs mot själ utan där kroppen även ses som ett objekt. På detta sätt liknar Prokes kroppsteologi den kroppsteologi vi finner hos Nelson samt även den kroppsfeminism vi finner hos Weiss. Detta i och med att alla tre använder sig av dualismen mellan kropp och själ som ett tecken på en förkastlig kroppskultur. Prokes ligger även nära Weiss på ett annat sätt i och med att det Prokes benämner dödens kultur i stora delar liknar det som Weiss benämner objektifiering respektive abjektifiering. Detta i alla fall utifrån en rent teoretiskt position. Dessa två begrepp skulle utan problem kunna rymmas i det som Prokes beskriver som dödens kultur. Att kroppen där blir ett objekt är enligt Prokes ett av de grundläggande problemen, att kroppen blir ett förkastligt objekt, ett av de mer allvarliga problemen. I beskrivningen av vad som skulle vara det förkastliga, hur det uttrycker sig, skiljer sig dock Prokes och Weiss betydligt åt. Prokes ser det hon kallar dödens kultur som en konsekvens av synd, medan Weiss beskriver de problem hon ser i dagens kroppskultur som relaterade till normer rörande kön. Skillnaden i hur Prokes och Weiss förhåller sig till kroppskulturen är dock tydlig. För Prokes är det människorna i allmänhet som är upproppiska, som inte förstår sitt eget bästa och som eventuellt är förledda. Vem som skulle förleda dem är dock inte riktigt klart, utan skuggan faller mest på den syndiga människan. Det finns en tydlig hierarki i Prokes teologi där ett magistrat sitter inne med en sanning som folket måste ta till sig. Hos Weiss finns det även en tydlig hierarki, men där läggs inte skulden på samma sätt på människan, utan snarare på vissa ideal som relaterar till den rådande maktstrukturen. Vi kan ställa oss kritiska till Prokes här. Utifrån Curran och Hogans kritik går det att identifiera problem med den legalistiska hållning som hon förträder. Den har väldigt svårt att relatera sig till förändringar och till förändrade uttryck. Detta beror på att fokuset placeras vid att inte vissa regler, de regler som särskiljer döden och livet kultur, bryts. Det skulle kunna se annorlunda ut om hon i stället fört fram en etik som fokuserar på

målsättningen med olika sorters handlande. Detta kommer vi att gå vidare med i nästa kapitel.

Enligt den kroppsteologi Prokes företräder har det mänskliga livet ett värde genom att det är en gåva från Gud. Människan har således inte rätt att göra vad hon vill med sin kropp, utan de handlingar hon utför mot sig själv måste följa vissa typer av regler. Att dö via ett assisterat självmord kan därigenom vara fel, medan att dö via en uppoffring för andra kan vara rätt. Vissa likheter finns här mellan Prokes och Nelson. Enligt Nelson skall människans handlande gentemot sin egen kropp tolkas utifrån det kristna kärleksbudskapet. Möjligheten till en självständig tolkning av vad detta innebär är större i Nelsons teologi, men det egentliga resultatet kan bli väldigt likt de tankar vi finner hos Prokes. Delar av detta kan mycket väl rymmas i den empatiska människosyn vi möter i kapitel två. Problemet är den tolkning som måste göras av handlandet och hur denna tolkning relaterar till tanken om lyhördhet.

Beskrivs människan som en social varelse i Prokes teologi och på vilket sätt? Ja, människan är social, och socialiteten har stor betydelse. Huruvida ett ansvar gentemot andra individer föreligger i ett samhälle, är en fråga som vi i Prokes kroppsteologi får ett ganska stumt svar på. Det är inte denna typ av fråga som hon är ute för att besvara. Svaret finns dock där och ett ansvar föreligger. Detta genom att egenkärleken, *concupiscentia*, är en synd. Formeringen av den egna moralen skall även ske genom en undervisning som är kopplad till den kyrkliga samvaron. Här finns vissa likheter mellan Prokes och Weiss. På ett liknande sätt skapas ett ansvarskännande genom kommunikation. Det är via den sociala samvaron som andra människor blir moraliskt signifikanta. Här kan vi finna ett problem med Prokes teologi. Den relaterar sig till magistratet på ett sådant sätt så att det förefaller ganska otydligt huruvida det är en social samling som utvecklar individen, eller om sanningen främst bärs av ett ledarskap i form av magistratet. Även detta relaterar till de frågor rörande utveckling och lyhördhet som vi skall fortsätta diskutera.

Vilka antaganden kring människans möjlighet till förändring finns utifrån det etiska perspektivet? Hur ser dessa ut? Vilken roll spelar de? Hur ser Prokes på hur en individ kan påverka sin omgivning och sin egen situation? Även detta kan härledas till den formerande delen av Prokes etik. Denna är ju dock, som vi tidigare sett, begränsad genom magistratet. Att vända sig bort från dödens kultur och i stället ta åt sig

livets kultur är dock något som den enskilde individen har möjlighet att göra. Även här liknar Prokes kroppsteologi den kroppsfeminism vi finner hos Weiss. Där finns strukturer i samhället i form ett konstänkande, som individen kan motverka. Detta sker dock i Weiss fall utifrån individen själv, i och med att inget uttalat magistrat står att finna. Prokes verkar ställa sig kritisk till en uppenbar och binär autonomi eller icke-autonomi hos människor. I Prokes, Weiss och Nelsons fall är i stället autonomi något som människan erövrar. Erövringen av autonomi sker dock på mycket olika sätt. Vi finner även hos Prokes en hierarki inom autonomi vilket diskuterats ovan. Det verkar i alla fall vara tydligt att autonomi existerar efter något form av kontinuum.

Det finns intressanta aspekter av Prokes kroppsteologi utifrån ett lyhördhetsperspektiv. Den tanke om en samhällelig lyhördhet som diskuterats tidigare syftar till att undersöka en teoris möjligheter till tolkning av ett beteende. Är detta beteende självdestruktivt eller ej? Detta används för att se hur öppen en teori är för att inkludera flera perspektiv, hur vidsynt den är i sitt tolkande. Weiss etik, exempelvis, bygger helt på att individen är lyhörd, i och med att tanken om de kroppsliga imperativen är grundad i en förmåga att känna in andra människor. De kroppsliga imperativen syftar till ett kännande utan ramar – till ett öppet kännande. I Nozicks och Szasz nyliberalism finns en antipaternalistisk hållning, hos dem skall inte samhället enbart vara lyhört, det skall vara helt accepterande till de handlingar en individ utför mot sig själv. Om Prokes kroppsteologi undersöks utifrån ett lyhördhetsperspektiv så ligger den egentligen närmast den vi finner hos Nelson. För Nelson är det kristna kärleksbudskapet det ramverk som samhället skall använda för att tolka en individs handlande. Detta tolkande skall ske i en dialog med individen. För Prokes har även kärleksbudskapet samt det egna uppbyggda samvetet en stor roll att spela. Det finns dock andra ramverk som används för att tolka individers handlande. Livets respektive dödens kultur är ett av dem, magistratet, vars roll hos Prokes är en avdömande, ett annat. I samband med tanken om ett magistrat så bör vi återvända till den lyhördhet som den empatiska människosynen förutsätter. I den etiska position som Prokes placerar sig i så blir lyhördhet en svår fråga. Hur den skall hanteras beror på vilken roll magistratet skall spela. Skall det ge råd i enskilda fall eller enbart generellt? Lyhördhet får en skarpare effekt om det används i det enskilda fallet. Även om generella antaganden kan

implicera en lyhördhet så kommer detta ändå vara problematisk i mötet med det enskilda fallet.

Vem har tolkningsföreträde i den kroppsteologi Prokes presenterar och vad kan detta tänkas få för konsekvenser? Tolkningsföreträdet verkar pendla mellan den enskilde individens samvete och ett magistrat. Där magistratet i slutänden har den avdömande rollen. Vi har tidigare sett en inomkatolsk kritik av detta som till stor del bygger på att magistratets centrala roll skapar en mindre dynamisk tradition. Teologin blir utifrån detta perspektiv mindre levande. Denna kritik ifrågasätter också vad samvetet egentligen får för roll om det inte till fullo går att lita på, om ett magistrat i slutänden ändå måste vara avdömande. Denna kritik är till stor del giltig och inspirerande. Hur skulle en mer öppen, samvetsinriktad katolsk teologi bedöma Orlan? Skulle hon ses på samma sätt som Katarina av Siena? Eller skulle både Orlans och Katarina av Sienas uttrycksmedel utifrån en sådan tradition kunna avfärdas som tecken på en instrumentell behandling av kroppen? Här finns en rad intressanta infallsvinklar att utveckla. Antingen skulle både Katarina av Sienas och Orlans performativa uttryck vara en del i ett giltigt sätt att uttrycka sin kroppslighet. Detta uttryckssätt skulle inte ses som instrumentellt. Eller så avfärdas bådas aktiviteter som ett sätt att se kroppen som ett instrument, en objektifiering av kroppen. Möjligheten finns även att landa i samma slutsats som nu, att Orlan uttrycker sig fel, eftersom hennes lidande inte är ett lidande i Kristi efterföljd, eller att, slutligen landa på den motsatta, möjligtvis lite oväntade slutstation, att det är Katarina av Sienas uttryck som inte är det giltiga. Problemet är att vi utifrån Prokes kroppsteologi inte riktigt kan få en god motivering till varför Katarina av Sienas handlande är självklart rätt och Orlans är självklart fel. Här kan vi se brister i formuleringen av dikotomin kring dödens respektive livets kultur. Det finns ingen självklarhet i vad som ska placeras i endera kategori. Hur något placeras beror på hur den som tar på sig den dömande rollen kommer att döma. Detta går även igen i den tanke om ”implicerandets rysningar” som vi finner hos Prokes. Dessa visar att även en positiv hållning till kroppen kan leda till ett självdestruktivt beteende. En viss motsägelse gentemot de tankar som presenteras i dikotomin mellan liv och död finns här – vilket får denna typ av kroppsteologi mer att likna en kulturkritik än en god grund för normativa etiska antaganden. Detta är självfallet ett problem. Det finns en förståelse hos Prokes som inte är självklar. Den redovisas inte heller – vare sig på så sätt att vi

får se vad den bygger på – eller utifrån hur den är strukturerad och uppbyggd i sin befintliga form.

Vi har även sett att självuppoftningen, givandet av självet, i mångt och mycket är ett tveeggat svärd; det kan användas både i motiveringen av ett beteende som är eller ligger nära det självdestruktiva, samt som motiv för att förhindra ett sådant beteende, att engagera sig och ingripa. Även här finns en rad intressanta infallsvinklar som vi närmare bör beskåda. Lyhördhet är i detta sammanhang mycket viktigt.

Tredje delen

7. Tillbaka till medeltiden?

”This attack on the body is an attack on the community, the community the survivor was supposed to be able to trust, the family, the youth club, the church.”³⁷²
Cutting edge, Elisabeth Baxter

Vad skall vi göra när någon skadar sig själv? Och har vi rätt att som enskilda individer göra vad som helst med våra kroppar? Frågorna som ställdes i början av denna avhandling kvarstår på ett sätt som moraliska frågor har en tendens att göra även efter att ett eller flera svar har presenterats. I detta fall finns det som vi har sett ett flertal svar och i respektive kapitel har olikheter och likheter mellan olika författares ståndpunkter redovisats. Dessa olikheter rör sig på flera plan, både rörande människosyn och normativ etisk modell. De berör även det som vi utifrån Haberman och Stevenson benämner människans problem. Människans problem är en komponent i vad en teori om människans natur dels formulerar som sin utgångspunkt, dels försöker att vara ett svar på. Vi har sett hur vissa av författarna snuddar vid människans problem, exempelvis utifrån tanken om kroppsdualism. Människans problem är en möjlig utgångspunkt för förändring. De problem som vi utifrån en idé om människans natur kan identifiera i världen som vi anser är fel och som bör förändras. En lösning av problemet är en frigörelse för människan. Genom att relatera tanken om detta till ett självdestruktivt beteende så får vi en klar indikator på att ett problem verkligen existerar. Problemet kan både skapa och vara

³⁷² Baxter 2008, s. 60f

en förklaring av ett självdestruktivt beteende. Det verkar även som om hur vi förklarar ett självdestruktivt beteende, vilken sorts förklaringsmodell vi använder oss av, öppnar för olika etiska infallsvinklar. Utifrån detta är det lämpligt att diskutera självdestruktivitet utifrån ett tematiskt förhållningssätt och ånyo analysera de brytpunkter som finns i diskussionen kring det självdestruktiva. Från dessa brytpunkter kommer möjligheten att finna några av de etiska knutar som binder ihop det självdestruktiva, som gör beteendet till en fråga för moraliska resonemang. Inledningsvis bör vi dock betrakta vilka svar som har presenterats för oss hittills. Kapitlet är således indelat i tre delar. Först presenteras svaren på de människosynsfrågor som besvarats av de olika teoretikerna i avhandlingens analyskapitel och i samband med detta presenteras även viss kritik av dessa teoretiker. Sedan följer en tematisk genomgång av de moraliska problem som vi har sett följer med ett självdestruktivt beteende och som de olika teoretikerna bemo- ter på olika sätt. Slutligen formuleras en normativ etisk ansats med en starkare och till det självdestruktiva mer anpassad form. För att kunna utföra detta så används som utgångspunkt en naturrättslig modell, där det självdestruktiva kontrasterandets kraft erkänns. Denna naturrättsli- ga modell skiljer sig från den vi tidigare sett hos Mary Timothy Pro- kes på ett flertal punkter och är modifierad på så sätt att den underlättar vår tolkning och hantering av självdestruktivitet. Ett par teman rörande autonomi, självägande, dualism och det självdestruktivas oli- ka förklaringar har vi sett återkommer i diskussionen. Det är dessa som benämns brytpunkter och som kommer att placeras i centrum för den avslutande analysen, det centrum vi kommer att röra oss runt i början av detta kapitel. På motsatt sida av detta centrum finns de fort- satta svaren rörande självdestruktivt beteende som moraliskt problem.

Människosyn i jämförelse

De teoretiker vi undersökt har via sina texter besvarat tre människo- synsfrågor och presenterat olika normativa etiska modeller. Vi kom- mer nu att göra en kort återblick för att se över vilka svar som egentli- gen presenterats för oss. Återblicken är strukturerad på sådant sätt så att den följer den ordning som grundlades i utformningen av männi- kosynsfrågorna i kapitel två. Således inleds den med en diskussion

kring vad som är ett gott liv. En fråga med stor betydelse för hur vi betraktar det självdestruktiva.

Uppfattningen om vad som är det goda livet har betydelse för hur vi analyserar tankar om det självdestruktiva och det självdestruktivas betydelse. Om självdestruktivitet är något som anses som negativt normbrytande bör det finnas en bild om hur det goda livet skall se ut. I den empatiska människosynen återfanns ett antal indikatorer på vad som kan anses vara ett gott liv. För det första har vi ingen möjlighet att som enskilda agenter bestämma de ramar som det goda livet presenteras inom, de är fasta i den beskrivning av världen som råder när vi inträder i den, vi kan inte via en skarp vändning kraftigt förändra dessa för oss själva. De kan enbart förändras i små steg. Utifrån den sociologiska förklaringen av självdestruktivt beteende som använts för att konstruera den använda teorin kring självdestruktivitet verkar tanken om dessa mer eller mindre fasta ramar plausibel. Att bryta normen på ett negativt sätt blir då något mer än att bara sätta upp en rad egna regler, det blir en handling som ifrågasätter och attackerar en given ordning. Hos de nyliberala tänkarna Nozick och Szasz finns inte denna typ av uppdelning. För dem är det viktiga – det som är ramen för vad som är gott för människan, det som är utgångspunkten – att människan är fri att göra vad den vill. Utifrån ägandet av den egna kroppen och olika sorters avtal kan människan sedan bygga vilken typ av värderingsvärld den vill. Utifrån tankar om frihet och självägarskap byggs möjligheten att via olika sorters kontrakt definiera världen omkring oss och vad som är rätt och fel i denna. I den empatiska människosynen finns tanken om att livet skall ses som ett uppdrag, som en del i beskrivningen av det goda livet. Nozick och Szasz tillgodoser oss inte med instruktioner av denna sort, men Nozick erkänner via sitt exempel med ett upplevelsesubstitut att ett liv som levs på riktigt måste anses som mer värdefullt än ett som exempelvis enbart levs i en maskin. Vi kan, utifrån tidigare diskussion, tänka oss att denna fråga inte är lika självklar för Szasz, som till större del utgår från en människas möjlighet att fullständigt fritt välja livsmål.

James B Nelson är något mer specifik och detaljerad i sin beskrivning av vad som är det goda livet: det goda livet bygger på att leva ut sig själv utan hinder från dualismen mellan kropp och själ samt mellan manligt och kvinnligt som förhindrat oss från att njuta av livet. Målet är att vara vad han kallar ett fullständigt bodyself. Syndafallet kommer att förhindra oss från att genomgående utföra detta, men det är inte

meningen att det skall förhindra oss från att försöka. De dualismer som är syndafallets konsekvens leder tillsammans med social utstötning till ett självdestruktivt beteende. Vi kan här se att tanken om ett gott liv – det självdestruktiva som dess motsats och människans problem samt möjligheten att lösa detta – är tätt sammankopplade. Nelson menar dock inte att syndafallet kan användas som ett försvar för att göra den självdestruktiva utan skuld i förhållande till sin egen situation. Vi har fortfarande ett ansvar att förändra oss själva och vårt handlande.

I Gail Weiss kroppsfeministiska teori hittar vi inget direkt svar på vad som är ett gott liv, men i mångt och mycket kan den tolkas som att ett gott liv rör sig kring frågan om individens frihet från förtryck. Att kunna se och dekonstruera detta förtryck och via denna dekonstruktion skapa en egen kritisk position gentemot världen är ett viktigt mål. Det är dock inte klargjort huruvida detta är tillräckligt för att uppnå ett gott liv eller om något ytterligare krävs för att åstadkomma en förändring. Uppgiften är dock tillräcklig, även om Weiss inte redovisar hur vi skall ta itu med den på ett övertygande sätt. Möjligtvis kan vi mena att en förändring kan uppstå genom att vi identifierar och kritiserar de normer för autonomi, som vi kan se bygger direkt på en västerländsk vit, kristen och rik mansperson. Utifrån en kritik av normerna finns kanske en möjlighet att dessa förlorar sin fullständiga giltighet och att en öppning för ett annat ideal skapas.

I Prokes teologi är det tydligt att det goda livet finns utanför den västerländska kultur som vi lever i idag. Denna kultur är full av falska förespeglningar rörande kroppen och livets mål. Förespeglningar som vi via rådgivning och ett kritiskt öga kan försöka se igenom. De problem som är relaterade till kroppen har sin bas i det som kallas dödens respektive livets kultur. Via rådgivningen så finns en möjlighet att se bortom dagens kroppsideal och i stället för dödens kultur välja livets kultur. En kroppsdualism är enligt Prokes även rådande i dagens samhälle. Denna kritiseras inte bara av Prokes, utan även av Nelson och Weiss. Men vad skall denna kroppsdualism ersättas med? Detta är en fråga som vi måste återkomma till.

Det går tydligt att se likheter och skillnader i beskrivningen av det goda livet mellan de teoretiker som berörts i avhandlingen. Nozick och Szasz föreskriver inget, för dem är friheten viktigast. De tre andra författarna föreskriver egentligen tre olika lösningar på samma problem, det västerländska samhället som det ser ut i dag. För Nelson är

problemet främst dualism mellan kropp/själ och man/kvinna, något som återkommer i varierande grad även hos Weiss och Prokes. För Weiss rör problemet den patriarkala ordning som anfaller kroppen eller, egentligen, de kroppar som inte passar in i dess ramar. Enligt Prokes har våra kroppar tvingats bli objekt som kan och skall förändras av dess bärare. Viljan att leva ut "den fria viljan" har fått ett grepp om kroppen som den inte borde ha. Detta leder till ett destruktivt förhållande till kroppen. Vi finner således en kraftig kritik av en nutida kroppskultur hos både Weiss och Prokes. Även om lösningarna på och förändringspotentialen i denna kroppskultur ser annorlunda ut hos dem bägge. För Weiss finns det en orättvisa i hur kroppen behandlas beroende på vem en person är. En vit heterosexuell man har få problem, medan andra grupper kan brottas med västerländsk kroppskultur i varierande grad och på olika sätt. För Prokes är det snarare så att människor i väst i allmänhet lurats in i en negativ kroppskultur, för att de ignorerat kyrkans kritik av nutida kroppsuppfattning. I detta ingår en kritik av att kroppen mer ses som en ägodel än som en gåva från Gud. Att relatera till kroppen som en ägodel är ett problem, det står klart. Men hur skall vi göra för att ersätta självvägarskapet? Vad är det vi kan utgå ifrån i stället?

Vidare har människan som social varelse undersökts. Beskrivs människan som en social varelse? På vilket sätt? Utifrån den empatiska människosynen finns en stark grund för människans sociala liv i den tidiga flocken. Denna flock ses som en av de ramar som vi inte kan bryta oss fria ifrån. Vi kan således inte fly vår socialitet, att skapa en människosyn utifrån tankar om människan som en eremit är att inte komma i kontakt med den verklighet som vi måste förhålla oss moraliskt till. Även här kan vi se tydliga skillnader mellan ett par av de olika teoretikerna. För Nozick och Szasz placeras utgångspunkten i individen. Denna individ blir via olika kontrakt eller avtal en del av en social ekonomi som finns kring denna. Avtal rörande en person själv, en persons kropp, kan utformas utifrån dennas preferenser. För en läkare finns således inget specifikt ansvar att utföra sitt arbete gentemot andra individer än dem som han eller hon tecknat ett avtal med, på samma sätt som en frisör inte har skyldighet att klippa någon bara för att den är oklippt. Vi kan även tänka oss detta exempel från helt motsatt synvinkel, att en läkare inte *får* ingripa mot en person som har skadat sig eller skadar sig själv, om denna inte ger sitt samtycke, på samma sätt som en frisör inte plötsligen får klippa någon för att denna

tyckes oklippt. Det kan uppfattas som om det finns något skevt i dessa exempel och det finns anledning att återkomma till dem under nästa rubrik, där vad som kallas kropps- eller självvägarsskap kommer att behandlas. Vi kommer att se att just dessa komponenter i en människosyn har betydelse för moraliska brytpunkter i ett självdestruktivt beteende.

I Nelsons teologi är i stället den personliga friheten, utifrån en jämförelse med de båda nyliberalerna, något inskränkt. Fast detta egentligen på utförarens egna villkor. Utföraren måste förstå att denna gör fel för att kunna ändra sig och det sociala rum som utföraren befinner sig i har i detta sammanhang stor betydelse. Att hjälpa sig själv och att hjälpa andra blir utifrån Nelsons position egentligen en självklarhet och det verkar finnas någon form av tanke som hänsyftar till ett ömsesidigt utbyte och tillfredsställelse i denna typ av handlande. Utifrån Nelsons inkarnationstanke finns en bit av Gud i alla människor, vilket även kan användas som motivation för den enskilda att handla till fördel för sin nästa. Hos Weiss skapas den moraliska signifikansen hos en person i en dialog med en annan person. Det sociala livet är det som gör att vi blir värda något. Värdet skapas i ett sammanhang och vi kan inte, eller skall inte, tänka oss människan som ensam. Även om Weiss etik svarar utförligt på de moraliska frågor vi finner i ett självdestruktivt beteende, i och med att den har en liknande typ av kommunikativ inriktning som vi funnit i förklaringen av det självdestruktiva, så lämnar den många andra frågor öppna. Hur skall vi förhålla oss till personer utanför vår direkta sociala sfär och människor som faktiskt är helt ensamma? Även om tesen drivits, i denna avhandling, att vi inte kan utgå från människans ensamhet, så betyder ju detta inte att den socialt isolerade människan inte existerar. Men den ensamma, isolerade människan bör vara ett undantag i vårt tänkande kring människans natur, inte en utgångspunkt. Vi kan även tänka oss mindre lyckade, eller rent av katastrofala, sociala sammanhang, där vårdande delar fattas, som vissa personer är placerade i. Hos Weiss verkar vi heller inte kunna finna någon form av människovärdestanke, som kan få en person att värna om sig själv utifrån ett värde eller en värdighet som människa, samt som kan få andra främlingar att värna om denna utifrån ett annat perspektiv än det direkta mötet. Detta skiljer den syn på det sociala som vi finner hos Weiss från den vi finner hos Prokes. Hos dem bägge skapas människan i ett socialt rum, men hos Prokes är hon dessutom utrustad med ett värde utanför detta sociala rum. Det

sociala livet är även viktigt på så sätt att det, om det är gott, fostrar människan moraliskt.

Vilka antaganden kring människans möjlighet till förändring finns utifrån det etiska perspektivet? Hur ser dessa ut? Vilken roll spelar de? Detta är en fråga som relaterar till de två aktörer som identifierats i ett självdestruktivt beteende. Kan utföraren förändra sig själv, det vill säga finns det en möjlighet för en individ att bryta sig fri från en självdestruktivitet som den är placerad eller har placerat sig själv i? Den andra aktören är en betraktare, i detta fall lämpligtvis tolkad som ett omkringliggande samhället. Kan detta samhälle förändra sig i en riktning som besvarar en självdestruktiv kommunikation på ett annat sätt? I de perspektiv som Nozick och Szasz presenterar för oss är möjligheterna till förändring främst placerade på individnivå. Finns det något fel på det omkringliggande samhället så bygger detta fel på att samhället kväver individens uttryck. Samhället har en möjlighet att, och bör även, förändra sig på ett sådant sätt så att individen får en möjlighet att leva ut sig själv fritt. Gentemot individen förordas en total lyhördhet, eller snarare egentligen en dövhet. Detta problem kommer att diskuteras mer nedan. Det är inte upp till ett samhälle att tolka en individs intentioner, enbart att öppna sig för individens fria val. Nozick och Szasz utgår inte, i det idealsamhälle de föreskriver, från att några maktförhållanden mellan individer eller mellan individen och ett kollektiv föreligger. De ger i alla fall inte dessa maktförhållanden någon egen roll, bryr sig inte om dem och ser dem inte som orättvisa. Maktförhållandena är inte ett problem om de inte är paternalistiska eller utgår från en statsmakt. Det är således inte möjligt att se fel i ett samhälle som utgående från annat än att det brister i att släppa individerna fria. Szasz visar på en möjlighet till gemensam hjälp för förändring i de organisationer som individer genom att sluta avtal med varandra kan bilda. I detta finns en möjlighet för individen att förändra sig, dock inte en möjlighet att förändra utgångspunkterna i samhällskontraktet.

Enligt den teologi vi finner hos Nelson finns det helt klart en möjlighet både för individ och samhälle att förändra sig. Individen kan dock inte förändras utan att utgå från ett omkringvarande kollektiv. I samhället finns ett flertal fel, kropps dualism och skarpa könsskillnader, som är en del av syndafallet. Syndafallet är vad Haberman och Stevenson skulle benämna "människans problem" inom Nelsons teologi och är även ett problem som inte fullständigt kan lösas. Det finns

dock en möjlighet att sträva mot att i alla fall förbättra människans situation. Weiss ligger i sin förklaring av människans och samhällets möjlighet till förändring inte helt bortom Nelsons perspektiv. Utgångspunkten hos henne är inte ett syndafall, men en situation där våra kroppsideal och moraliska ideal bygger på en bild av människan som få av oss kan leva upp till. Detta leder till att människor objektifieras och abjektifieras, något som i sin tur skapar det självdestruktiva. Via att förändra etiken och ansluta den till en praktik med kroppsliga imperativ finns en möjlighet för både individ och samhälle att förändra sig. Denna förändring leder då i en positiv riktning i och med att destruktiviteten förminskas. En liknande förklaring finner vi hos Prokes. Även i hennes kroppsteologi är dagens kroppsideal och kroppsdualism ett problem. Att människan inte lyssnar till de röster som kritiserar detta, och förändrar sig, beror på att egenkärleken, *concupiscentia*, driver människorna. Om denna övervinns finns en möjlighet att förändra både individen och samhället.

Vi kan se att det finns en rad olika förklaringar kring vad som orsakar ett självdestruktivt beteende och hur detta skall bedömas moraliskt, samt hur vi eventuellt skall kunna förhindra det, hos de teoretiker som analyserats. Ett par problem kan vi dock se gå igen bland de olika författarna. Det är dessa problem, självdestruktivitets moraliska brytpunkter, som vi kommer att vända oss till nu. Dessa brytpunkter, som vi behöver diskutera ytterligare, rör atomism och självvägarskap, dualism mellan kropp och själ, samt olika förklaringsmodeller för självdestruktivt beteende. Som vi sett tidigare finns det flera komponenter i det självdestruktiva runt vilka teoretikerna i stort sett har en liknande ställning. Detta även om teoretikerna, utifrån olika traditioner, formulerar sig på olika sätt. I brytpunkterna skall de delar där de uttrycker olika åsikter undersökas, samt givetvis även de problematiska områden där vi egentligen inte fångat några ordentliga svar över huvud taget. En brytpunkt ger kanske inte hela svaret på våra frågor men den visar upp var vi kan finna betydande problem. Det är sådana problem som är värda att ta på allvar.

Självdestruktivitets moraliska brytpunkter

Atomism och självvägarskap är två relaterade positioner som behandlats i kapitel tre och som vi upptäckte förde med sig vissa problem

utifrån ett självdestruktivt beteende. Något som i sig är problematiskt om vi ser det självdestruktiva som ett beteende vi önskar förhindra. Menar vi att vi, som betraktare, vill kunna stoppa ett självdestruktivt beteende på något annat sätt än genom att uppmana utföraren till att avsluta det, exempelvis genom att hålla fast utföraren, hålla ut utförarens sprit, eller hur vi mer handgripligt tänker oss att detta skall utföras, så bör vi undvika att söka stöd i ett etiskt perspektiv med fokus i självvägarsskap. De teoretiker som undersöktes i kapitel tre, Robert Nozick och Thomas Szasz bär dock med sig ett annat, egentligen mer allvarligt problem om vi relaterar det till det självdestruktiva. Eftersom stor vikt är placerad vid individens autonomi och frihet att välja, så blir de teoretiska förklaringarna av ett självdestruktivt beteende omöjliga att referera till i diskussionen. Vår människokunskap blir således helt överflödigt. Utifrån atomistiska teorier, med en förståelse av människan i vilken stor vikt läggs vid att individen är en fritt handlade agent, blir det självdestruktiva handlandet enbart möjligt att bedöma utifrån huruvida det är ett uttryck för en sådan agent, inte utifrån om denna agent handlar rätt mot sig själv eller ej. Om betydelsen dessutom enbart placeras i ett agentskap, inte i ett rationellt agentskap, som hos Szasz, blir bedömningen än svårare. Av denna anledning är det kanske inte så förvånande att användare i internetbaserade grupper som "Alt.Suicide.Holiday", vilka Westerlund undersöker i avhandlingen *Själv-mord och internet – Kommunikation om ett livsfarligt ämne*, just utgår från denna typ av position.³⁷³ Att uppmana till självmord eller självskador utifrån argumentet "Om det är din vilja så gör det" kräver en atomiserad människosyn där stor vikt läggs vid individen, dennas autonomi och självbestämmande. Och en sådan autonom och självbestämmande individ har i detta fall sin utgångspunkt i att varje person äger sin kropp. Detta leder till problem om vi ser självdestruktivt beteende som ett sjukt beteende – som ett beteende som är ett uttryck för att något är fel hos utföraren eller i utförarens omgivning. Beteendet kan fortfarande ses som rationellt, vi har en rationell förklaring till varför det utförs i den teoretiska grund som redovisats i det första kapitlet. Beteendet kan således vara självdestruktivt, men rationellt utifrån individens perspektiv. I förlängningen inte bara utifrån individens perspektiv, i och med att beteendet även kan uppfattas som rationellt utifrån en förklaring av hur ett självdestruktivt beteende fungerar, en förklaring som kan tillhandahållas genom en teori kring

³⁷³ Westerlund 2010, s. 132

självedstruktivt beteende och dess psykosociala grunder. Här kan vi tydligt se ett problem som relaterar till vilket värde och innehåll vi placerar i begreppet rationalitet. Problemet uppmanar oss att undersöka och värdera vad ett rationellt beteende egentligen är och vad det egentligen säger oss när vi anser att en person är rationell. Det är när personer placerar sig i någon form av mellanposition, i den uppfattade rationalitetens utmarker, som det verkliga problemet infaller.

Detta är inte några för denna undersökning konstruerade personer som existerar i en rationalitetens gråzon. Erfarenheter från vård av personer med neuropsykiatriska funktionshinder visar att vissa människor behöver andra personer för att skydda dem från deras egna impulser.³⁷⁴ Att detta är fallet betyder inte att de alltid är oförmögna att ta egna moraliska, eller för den del andra sorters, beslut. Vi kan tänka oss en person som behöver hjälp av andra för att hindra vissa impulser, exempelvis självdestruktiva impulser, men samtidigt kan resonera och handla moraliskt i andra sammanhang. Det kan även vara så att de ser positivt på att hindras från att plötsligt göra ”vad de vill” – något som placerar en konstant och ensidig icke-grå rationalitet i en prekär sits. Det behöver inte röra sig om plötsliga impulser, som vi tänker oss reflexer, utan de kan även tänkas ingå i längre resonemang hos individen, som tankekedjor som behöver brytas för att förhindra självdestruktivitet. Detta kan göra dem svåra att särskilja från rationella viljeyttringar. Vi kan här se ett problem med att utgå från en binär och kategorisk rationalitetssyn i samband med att vi hanterar ett självdestruktivt beteende. En möjlighet till att utveckla synen på rationalitet måste tillhandahållas för att det självdestruktiva skall kunna vara begripligt.

En fråga som uppkommer i detta sammanhang är huruvida ägandet är en korrekt kategori att placera vårt själv eller våra kroppar i. Här är det viktigt att vi skiljer på två typer av ägande – ett som är relaterat till ett sammanhållet kropp/själ(v) och ett som relaterar till en själ eller ett själv, som äger en kropp. För att undvika att komplicera frågan redan här så används begreppet ”att äga sin kropp” om bägge dessa perspektiv. Diskussionen om detta är dock ej avslutad, detta kommer att beröras mer, nedan. Vad vi kan se är att även om ett ägande ger oss rätt att besitta vår egen kropp och kan skydda oss från att andra gör övergrepp på den, så finns det stora skillnader mellan våra kroppar och andra ägodelar. Skillnader som uppmärksammats inom aktuella och välde-

³⁷⁴ Beckman 2000, s. 70

batterade problemområden som prostitution och surrogatmödraskap.³⁷⁵ Det verkar som om kategorin ”att äga” tillsammans med kategorin kropp kan leda till en rad problem, där ägarskap kommer i konflikt med andra värderingar som många människor håller högt. Tanken om att äga sin egen kropp bör väl utgå från att själva ägandeskapet skall skydda personen från olika övergrepp? Utifrån en historik kopplad till ett motstånd mot dessa övergrepp i ett hierarkiskt samhälle? Ägandet av sig själv utgår ifrån att vi genom att äga oss rent rättsligt kan utöva och legitimera ett motstånd gentemot en paternalistisk och/eller hierarkisk och förtryckande omgivning.

Även om vi fortfarande rör oss i denna typ av omgivning kan problem skönjas. Problemet är att ägandeskapet får två konsekvenser, en som vi ser i denna avhandling och som relaterar till möjligheten att då skada kroppen eller avsluta livet. Handlingar som vi ser har en tendens att komma i konflikt med andra värden. Samt en konsekvens i handlingar som relaterar till möjligheten att överlåta kroppen till annans ägande vilket vi även kan mena kommer i konflikt med värden som vi vill skall vara giltiga. Det verkar utifrån flera perspektiv vara mycket problematiskt att betrakta kroppen som en ägodel. Ägandet relaterar även oundvikligen till en annan fråga som dryftats av flera av de tänkare som undersökts i analyskapiteln, nämligen den dualistiska relationen mellan själ och kropp, en relation vi kommer att återkomma till nedan. Hos Gail Weiss finner vi även ytterligare anledning till att ifrågasätta detta ägarskap som någonting entydigt positivt. Ägandet av kroppen ger oss själva och andra möjlighet att framställa kroppen som ett objekt. Detta objekt kan splittras upp i delar, objektifieras och jämföras med andra objekt. På detta sätt berövas den sin personlighet. Individens blir via denna objektifiering berövad sin självständighet och sitt egenvärde. Ett objekt kan även förvandlas till ett abjekt, tillföras en sfär för det som inte håller måttet eller passar in, ytterligare ett problem som drabbar kroppen som ägd och som objekt. Abjektifiering finns även som en förklaring av det självdestruktiva beteendet, mer om detta i den diskussion av det självdestruktiva som en del av ett kontrasterande, vilket inleds nedan.

Flera av författarna har berört frågan om kroppen och själen och den dualism som i västerländsk tradition konstruerats kring dessa två enheter. Hos tre av författarna, Nelson, Weiss och Prokes, ges en kritik av detta dualistiska tänkande utrymme, och hos Weiss kritiseras

³⁷⁵ Ekman 2010, s. 147

även förnuftet utifrån tanken om konkreta kroppsliga imperativ som skulle ersätta Kants abstrakta kategoriska. Vår samtida teologiska och filosofiska debatt har gett oss ett tämligen stort utrymme att ifrågasätta det duala, en kritik som har utgått från en feministisk dekonstruktion av en patriarkal idévärld. Utifrån denna kritik har dualismen kropp/själ setts som ett vapen för patriarkatet i en kamp mot kvinnors frigörelse, då den innebär en möjlighet att göra förtrycket av kvinnors kroppar naturligt.³⁷⁶ En kropp som är skild från personen är betydligt enklare att ställa krav på och sätta gränser för. Att det finns risker med en hårddragen dualism är tydligt, den är utifrån vissa av de förklaringar av självdestruktivt beteende vi sett en anledning till varför kroppen kan användas som en slagpåse för individen. Den strikt motsatta tanken, där enbart en kropp som är oss själva och som dessutom i Nelsons fall huvudsakligen skall ses som entydigt god, kan även leda till problem. Detta till vissa typer av tolkningsproblem vid sjukdom: hur förklarar vi att vi stundtals inte känner oss som oss själva och hur skiljer vi en trasig kropp från vårt själv? Oavsett om vi förnekar en transcendent själ så kan det finnas vissa svårigheter i att inte skilja på ett medvetande och en kropp. Att kritisera en tidigare kristen tradition där skillnaden mellan kropp och själ producerat konsekvenser för kroppen som i många fall inte varit fördelaktiga är en sak. Men leder detta konsekvent till att all skillnad mellan en kropp och ett medvetande måste förnekas? Vi har inte utrymme här för att diskutera de komplicerade mekanismer av orsak och verkan som vi kan inordna det självdestruktiva i, utifrån tanken om en kropp och ett medvetande. Men en tanke är i alla fall att den kroppsdualism som i viss tradition överdrivs till att placera all materia i rent mekaniska relationer till varandra, inte behöver vara det sista ordet vi säger kring uppdelningen i kropp respektive medvetande.³⁷⁷ Det finns även en möjlighet att tänka sig en modell av medvetandets relation till kroppen som utgår från de fenomenologiska förklaringsmodeller vi finner hos Gail Weiss och Elisabeth Grosz. Fantomsmärtan som utifrån denna kroppsfeministiska fenomenologi indikerar att kroppen skall ses som en helhet, kan även implicera att ett sammanhållande medvetande, som vi inte fullständigt kan härleda till kroppen, i alla fall är en användbar tankekonstruktion. Vi bör troligtvis undvika att avyttra den Descartianska modellen av människan på ett sådant sätt att enbart den mekaniska kroppen finns

³⁷⁶ Althaus-Reid & Isherwood 2008, s. 2

³⁷⁷ Taylor 1991, s. 27f

kvar efter att själen jagats i väg. Det är tydligt att vi människor är mer avancerade än så.³⁷⁸ Dessutom, att vi plötsligen enbart blir våra kroppar och att detta skall ses som en befrielse, behöver inte betyda att vi nöjer oss med de kroppar vi blivit tilldelade. Den kritik som sammankopplar skeva kroppsideal som en grund för ett självdestruktivt beteende, behöver inte utgå från en tanke om en kroppsdualism för att visa att det finns ett problem med våra kroppsideal. Dessa ideal kan ju även ha en betydelse för hur vi förhåller oss till oss själva även i en icke-dualistisk idévärld.

Men vi kan också mena att det mindre handlar om ett system och mer om att definiera sig själv och sin situation. Att ha någon form av makt över vilka vi är och hur våra kroppar fungerar. Detta för de grupper av människor som tidigare inte behandlats som norm av det omkringliggande samhället. Kroppsdualismen har i denna avhandling varit föremål för en hel del kritik. Men det är tydligt att denna kritiska diskussion, i alla fall som vi sett den utföras av dessa teoretiker, inte riktigt når fram till ett system som skulle kunna ersätta den, i alla fall inte fullt ut. Här är det av vikt för framtiden att diskussionen inte stannar upp, även om vi kommer att lämna den nu, i detta sammanhang.

Att förklara det självdestruktiva

En del av den diskussion vi blickat in i utgår inte från normativa antaganden, utan från olika sätt att förklara ett beteende på. Hur vi förklarar ett beteende har dock moralisk relevans. Flera olika förklaringar till ett självdestruktivt beteende har mött oss, både hos de teoretiker som analyserats och i de teoretiska utgångspunkter som formulerats. Några av dessa kan vara värda att ta sig ytterligare en fundering över. Är det så att vi inte i samma utsträckning möter lidandet hos andra människor i västerlandet idag? Och att det självdestruktiva utifrån detta blir ett betydligt mer effektivt sätt att kommunicera en frustration och olycka på? Frågan ligger utanför avhandlingens ram, men vi skulle kunna tänka oss att det självdestruktivas effektivitet som kommunikation blir betydligt starkare i en omgivning där lidandet till stor del är dolt från offentligheten. Detta skulle då kunna förstärka den kontrastering som vi tidigare sett beskrivas utifrån Goldbergs sociologi och i Dostojevskijs förklaring av källarmänniskan.

³⁷⁸ Damasio 1999, s. 250f

Tanken om objektifiering och abjektifiering, som vi funnit hos Weiss, är likaså intressanta som förklaringsmodeller. Förutom att de relaterar sig till ett problem med kroppsideal och moraliska ideal som få människor kan leva upp till. Ideal som är skapade utifrån en viss grupp av människor i samhället och världen. Så ger den oss även en möjlighet att utifrån denna sorts förklaring av orsaken till ett självdestruktivt beteende spekulera över möjliga lösningar på detta problem. Genom att ifrågasätta de ideal vi finner omkring oss kan en förändring ske som skulle kunna leda till att färre personer väljer den kommunikationsväg som det självdestruktiva innebär. Tyvärr ser det ut som om inte enbart kroppsideal är anledningen till att människor utvecklar ett självdestruktivt beteende utan det verkar finnas många olika anledningar till detta. Tyvärr, utifrån tanken att om vi kunde finna en och enbart en orsak till det självdestruktiva, så skulle problemet förhoppningsvis kunna hanteras redan innan det blir ett moraliskt problem. Problemet skulle då ha en rent praktisk förklaring och kunna lösas på ett praktiskt sätt. Som en blindtarmsoperation eller ett annat liknande ingrepp. Så ser det dock inte ut nu.

Oavsett, och nu har vi nått en del av det resonemang som kommer att vidarearbetas i nästkommande avslutande del, så finns det en möjlighet att minska risken att betraktaren handlar på ett sätt som förvärrar det självdestruktiva problemet. Denna möjlighet utgår från att betraktaren är lyhörd. Med lyhördhet menas här att inte ta någon förklaring helt för given utan att hålla möjligheten för att vi inte vet orsaken till ett problem öppen. Utan att för den skull vara döv. Vi måste vänta aktivt på att få svar på vilket problem som ligger bakom det självdestruktiva. Men ser vi det självdestruktiva som en kommunikation så kräver denna att vi aktivt lyssnar. Och ett aktivt lyssnande underlättas av en lyhördhet.

Tillbaka till medeltiden?

Tanken att vi handlar paternalistiskt när vi hindrar någon från att skada sig själv och att vi utsätts för en paternalistisk handling om vi blir förhindrade att göra något som skadar oss själva bygger på vissa grundläggande tankar om hur världen är beskaffad. Paternalism kräver frihet och för att kunna *utsättas* för en paternalism krävs en tanke om en grundläggande frihet. Ett urstadium där människan är fri. Vi kan,

om vi vill, tro att vi i grunden, som människor, är helt fria. Oavsett vad någon tror om det, kan vi använda en grundläggande frihet som en utgångspunkt i en teori om världens beskaffenhet och om vad som är rätt och fel. Men vi har sett att denna utgångspunkt kan vara problematisk om vi vill förhindra ett självdestruktivt beteende. En frihet som utgår från ett självägarskap förhindrar oss att stoppa andra människors självdestruktiva handlingar. Atomism är även problematisk på en rad andra sätt. Det är svårt att tänka sig ett existerande sammanhang, eller ett sammanhang som har existerat, där individer varit helt obundna av varandra. Motsatsen är betydligt lättare att argumentera för, utifrån det vi vet om människan. Andra utgångspunkter bör därför presenteras, något som inte måste betyda att vi slänger tanken om frihet helt överbord. Vi kan mena att vi inte bör tala om "en frihet till att skada sig själv" utan i stället om en lyhördhet inför andra människors beteende, även när dessa verkar svåra att förstå. Denna lyhördhet förhindrar oss inte från att reagera om vi upptäcker att något verkligen är fel, men den kan skydda oss från att reagera på ett kränkande och förnedrande sätt mot en individ. Även om vi inte utgår från att individen är fullt fri så behöver detta inte betyda att individen inte kan kränkas. Samtidigt bör vi inte misstänkliggöra individen, även detta en form av kränkning. Misstänkliggörandet kan bestå i att porträttera individens handlingar på ett förnedrande sätt. Eller att placera individen i en negativ kategori som exempelvis en "Dödens kultur."

Det självdestruktiva är även ett problem utifrån att vissa delar av beteendet kan anses som så sjukliga att de förhindrar att personen kan leva sitt liv och göra sina val på ett fördelaktigt sätt. Neurologen Antonio R. Damasio har under lång tid undersökt och utvärderat patienter med allvarliga hjärnskador. Dessa patienter kan utifrån sina skador leva ganska olika liv. Hjärnan är ett mycket avancerat organ och störningar i den kan ta sig uttryck på många olika sätt. Vid en utvärdering av en patient kan frågor som "Kan patienten fatta för sig själv fördelaktiga beslut?" vara en vägledning för läkaren i hur denna skall klassificera patientens hjärnskada. Som etiker vet vi att det finns problem med att besvara en sådan fråga. Vad som skall anses vara ett fördelaktigt beslut kan variera utifrån vilket normativt perspektiv vi väljer att placera oss i. Vad som är ett fördelaktigt beslut kan bero på en rad olika faktorer kopplade till olika värden. Värden som det krävs att vi kan argumentera för på ett eller annat sätt. Damasio svarar dock på frågan på följande sätt.

”När jag kallar ett visst beslut fördelaktigt, tänker jag på sådana grundläggande personliga och sociala konsekvenser som överlevnad, tak över huvudet, bevarandet av fysisk och psykisk hälsa, fast arbete och tryggad ekonomi, gott socialt anseende.”³⁷⁹

Vad Damasio egentligen gör är att han dels identifierar en person som en patient, som en person i behov av hjälp, för att sedan utifrån en ganska vid definition av vad ett fördelaktigt beslut är undersöka vad vi skulle kunna kalla för en rationalitet hos personen. Vi behöver inte godta Damasios metod rakt av, precis som den skrivs ut här. Det är möjligt att kritisera den utifrån flera skilda perspektiv. Vi kan mena att det inte är möjligt att identifiera patienten, eller att kriterierna för ett fördelaktigt beslut är färgade av vissa normer. Dessa problem kommer alltid att finnas. Vad som däremot är svårare att kritisera är att patienter existerar och att det finns beslut som är mer eller mindre fördelaktiga i olika situationer. Utifrån detta kan vi omöjligen göra vad vi vill och anse att det är gott oavsett vad en omvärld anser. Omvärlden har här till uppgift att identifiera det fördelaktiga samt se över vilka personer som bär med sig ett bagage som förhindrar dem från att ta fördelaktiga beslut. Som vi ser kan Damasios resonemang anknytas till den tanke om flokken som ingår i den empatiska människosynen. Den friska, rationella personen, fungerar inte bara som en individ, utan även som social varelse i sitt samhälle. Det friska kopplas inte bara till hur pass välfungerande personen är i sig själv, utan även i riktning ut från sig själv, till de människor som finns runt omkring patienten. Dessa bjuds in för att vara med och avgöra huruvida det står rätt till.

Tillbaka till medeltiden? Skall vi utdöma spöstraff till anorektiker och självmördare? Nej, det är andra delar av det medeltida tänkandet som är rimligare att blicka tillbaka mot. Vad Arne Jarrick beskriver som en förmodern syn på självmördaren bär med sig andra delar än själva straffet som vi kan använda oss av. Straffet signalerar att den medeltida rättskipningen tog det självdestruktiva på allvar, något som det finns en möjlighet att göra för oss även i dag. Detta genom att fokusera mer på utförarens skuld eller i alla fall att denna har ett moraliskt ansvar för sina handlingar. Denna reaktion behöver inte utgå från en rigid institution, det kan räcka med att vi även öppnar oss för att vara lyhörda och erkänna kontrastens kraft och dess egg mot omgivningen. Genom att placera det självdestruktiva i en moralisk sfär visar

³⁷⁹ Damasio 1999, s. 197

vi att vi tar handlingarna på allvar. När vi ser moraliskt på handlingarna och menar att något är fel när en person utför dem, blir vi även tvungade att göra någonting åt dem. Att ta på allvar att den självdestruktiva inte bara försöker skada sig själv utan även kommunicerar med oss när den utför dessa handlingar. Att denna kommunikation är en del av ett socialt spel, som vi, vare sig vi önskar eller ej, är placerade mitt i. Att vi därför inte bara har en skyldighet att hjälpa den människa som kommunicerar på detta sätt, utan även en skyldighet att uttröna varför och försöka få personen att kommunicera via andra kommunikationsvägar. Utgående från vad vi nu vet om ett självdestruktivt beteende och som vi påminns om i det inledande citatet i detta kapitel; i vilket Elisabeth Baxter försöker förklara en självskadas kommunikativa riktning. De omkring oss skall kunna lita på oss. Uppvisar de skador är detta ett bevis på att något inte fungerat. Oavsett om det som inte fungerar är placerat i vår sociala grupp, det samhälle vi lever i, eller hos individen själv, så signalerar skadan att vi skall försöka hjälpa den som skadat sig. Utföraren skall också göras medveten om vilka signaler den sänder ut och hur dessa påverkar omgivningen. Ett medvetandegörande är början på möjligheten att utföra någon form av förändring.

Utifrån den etik vi möter hos Gail Weiss finns en god möjlighet att förklara det problem som relaterar till utföraren och dennas ansvar. Weiss förklarar och relaterar till en rad strukturer i den omkringliggande världen som kan tänkas vara orsaker till, eller i alla fall bidra till, ett självdestruktivt beteende. Hon förklarar världen utifrån en hierarkisk över- och underordning, och relaterar den till något vi kan känna igen, ett vitt, rikt, vältränat, manligt och kristet patriarkat. Kristet kanske främst utifrån den amerikanska kontext som Weiss befinner sig i. Problemet är att denna förklaring inte förändrar något. Den ”sjuka”, utföraren, blir placerad i en offerposition men förses inte med nycklar för att ta sig ur denna. Den etik Weiss presenterar måste i stället utgå från den som observerar utföraren. Förändringspotentialen hade varit betydligt större, speciellt om vi tar hierarkin och dess konsekvenser på allvar, om utföraren tilldelats någon form av roll i sammanhanget som kan relatera till en förändring. Som det ser ut nu förklaras bara världen och att det som sker i den är fel. Vi får ingen förklaring hur vi skall göra för att förändra detta. Subversiva tankar och avslöjande av maktstrukturer måste dock alltid åtföljas av en handlingsplan för förändring.

En lyhörd naturrätt

Vi utgår från att den grupp av människor som vi tillhör sitter i ett träd under natten, då rovdjur rör sig på marken, och vi har skapat ett skyddssystem som bygger på att vi låter de svaga individerna sitta på de grenar som är minst utsatta för rovdjursattacker – eftersom dessa svaga har svårast att försvara sig. Nu kan vi dra ett antal slutsatser från denna organisering. För det första att alla i flocken har ett värde – för det andra att vi bör identifiera dem som är svaga i syfte att dessa skall få den hjälp som de behöver. Dessa kommer i vilket fall dra sig till oss, i sökandet efter det som Vergine benämner primär kärlek. Detta är grundpelarna i den naturrättsliga position som kommer att understödjas i denna avslutande del av avhandlingen. Att vi kan identifiera de svaga är viktigt, det är nämligen här som öppningen finns för att vara lyhörda, för att verkligen försöka se om svagheten är en svaghet, om den kan och bör få mer uppmärksamhet på ett eller annat sätt, om den kan ha någon moralisk betydelse, exempelvis genom att vara självdestruktiv. Här utgår vi från att ett beteende vi kan observera i naturen bland djur och människor, ett socialt och altruistiskt beteende, är rätt och gott. Det goda livet utgår således ifrån att leva naturenligt, men det rör sig inte om en allomfattande naturenlighet, där naturen kan svara på alla våra frågor. I detta fall försöker den faktiskt bara postulera två svar: att människan lever i grupp och att människor i dessa grupper tar hand om varandra.

Lyhördheten kan förklaras genom skillnaden mellan den position som Nozick och Szasz företräder och den position som företräds av Prokes. Nozick och Szasz menar att samhället, även om de till största del koncentrerar detta samhällstänkande till en stat, som finns omkring individen, i ett grundläge utan avtal inte bör ha någon åsikt, eller försöka efterforska, individens intentioner med sina handlingar. På detta sätt blir det omkringliggande samhället dövstumt – det kan/vill/skall inte lyssna och inte heller utifrån att ha lyssnat komma med några former av rekommendationer. Nozick och Szasz skapar även en utgångspunkt där vi tar för givet att samhället vill oss illa. Prokes däremot företräder en position där lyssnandet på omgivningens individer är aktivt – letande – och fördömande, men inte rimlig i sitt tolkande av omvärlden. Prokes kroppsteologi misstänkliggör individer och place-rar dem i en Dödens kultur. Vilket kan märkas i hur hon inte lyckas se likheterna mellan Orlan och Katarina av Siena och i problemet med att särskilja dödens och livets kultur. Samma sak gäller därigenom för

Prokes som för Nozick och Szasz. Bägge dessa positioner misstänkliggör aktörerna i kommunikationen. Nozick och Szasz misstänkliggör betraktaren medan Prokes misstänkliggör utföraren. Den lyhördhet som här i stället argumenteras för bygger på att betraktarna försöker förstå, försöker aktivt tolka, vad som är kärnan i en individs beteende, om det exempelvis är självdestruktivt, när det sänder ut självdestruktiva signaler. Den ställer även krav på utföraren, dels att till så stor del som möjligt försöka förklara sitt beteende för betraktarna, dels att försöka förstå sig själv. Kravet kommer dock att bli hårdare på betraktarna eftersom vi sett att det i ett självdestruktivt beteende kan finnas drag av förnekelse eller att det självdestruktiva i sig självt är ett uttryck för att en kommunikation misslyckats från första början. Kärnan i denna typ av lyhördhet är att inte misstänkliggöra någon av agenterna samtidigt som det finns klara moraliska krav på hur de skall bete sig i det stora hela. Utföraren skall försöka sluta med sitt beteende. Betraktaren skall identifiera utföraren och försöka hjälpa denna. Lyhördhet kan underlättas av att en viss typ av grundattityd uppmuntras i samhället. Det är en attityd som uppmuntrar till nyfikenhet och som samtidigt underlåter att misstänkliggöra aktörerna. Utifrån detta kan lyhördhet, liksom vi kan uppmuntra socialitet och hjälpsamhet, bli en samvetsfråga, något som vårt samvete uppmuntrar oss till att uttrycka.

Några grundantaganden krävs dock för att vi skall kunna enas om detta. För det första uttrycker den syn på människan och samhället som presenteras här någon form av essentiell människosyn och även vissa universella antaganden om vad som är rätt och fel. Detta kommer inte att förnekas, enbart att förklaras. Det essentiella i mänsklighetens väsen, som vi måste utgå från, menar att människans natur uttrycks på ett socialt och medkännande sätt. Det essentiella behöver inte vara i form av en "kärna" inom människan. Det kan vara ett uttryck för hur människan är situerad och hur människan har blivit påverkad att vara av denna situation under mycket lång tid. Den är inte enbart en påmålad mask som enkelt kan spolas bort. Vi måste när vi resonerar kring detta släppa dikotomin mellan konstruerad och naturlig. Vi måste snarare tänka i riktning mot det evolutionära. Människan är naturligt social och naturligt medkännande. Detta kan uttryckas på olika sätt i olika kulturer och vid olika paradigmen men är likväl en grund som vi kan utgå ifrån när vi diskuterar människan som varelse. Utifrån detta kan vi argumentera för en rudimentär universalistisk hållning, att människor där de finns skall verka för ett socialt och

medkännande samhällsklimat. Detta kan uttryckas på olika sätt utifrån var detta samhälle är situerat. Med universalitet menas här att det är allmänt för människan som art att vara på ett visst sätt. Andra arter kan vara solitära, kolonidjur och så vidare, men för människan är inte detta fallet generellt sett. Det universella är att det finns en ram för hur vi kan uttrycka vår mänsklighet utan att den blir absurd. Det är denna mänsklighet vi måste utgå ifrån när vi resonerar om moral. Eremiten är ett exempel på en sådan absurd mänsklighet och därför inte en lämplig utgångspunkt.

Vi rör oss således i ett etiskt område som brukar benämnas naturligt lag. Till skillnad från den deontologiska naturliga lag som vi kan finna hos Mary Timothy Prokes, så är denna av ett målinriktat teleologiskt slag. Målinriktat i och med att socialitet och medkänsla kan uttryckas på många sätt. Uttryckas på olika sätt men ändå fylla samma funktion och uppfylla samma mål. Fler sätt än vi i nuet kan formulera regler för. Vi blir därför snarare tvungna att utgå från ett beteendes konsekvenser än från huruvida beteendet rör sig inom vissa regler. Lyhördhetskriteriet används här för att inte idén om hur en socialitet och en medkänsla skall uttryckas ges en möjlighet att stagnera. Den finns där för att förhindra essensen från att bli konservativ och förtryckande. Essentiella uttryck och universella påbud har en historia av att uttryckas på ett förtryckande sätt, något som en öppning för utveckling, som en lyhördhet är, kan förhindra. Likväl är det viktigt att påpeka att denna socialitet och medkänsla är en del av de "ramar" som anger gränserna för hur vi skall handla som människor. De är just ramar, inom vilket många olika konstruktioner kan byggas. Att de blivit till naturliga ramar bygger på att människan är ett djur som lever i flock, något som ställer krav på både individen och flocken. Oavsett om vi skulle motbevisa dessa delar av människans natur, att hon är social och medkännande, som varande en fantasifull chimär, så finns det en hake. Denna hake gäller även om vi skulle mena att det i denna avhandling, eller hos de teoretiker som refererats till, har misslyckats att bevisa att människan är beskaffad på detta sätt. Vi kan svårligen motsäga oss att detta skulle vara eftersträvansvärda grundpelare i ett samhällsbygge. Det är möjligt att argumentera för att andra egenskaper som vi kan anse är vanliga hos människor, som självupptagenhet och egoism, är naturliga. Men det är svårt att argumentera för att de är eftersträvansvärda egenskaper i ett samhällsbygge. Att vi låter oss luras att tro att vi av naturen är godare än vi egentligen är, är en risk vi

får ta. Så länge det handlar om att vi *uttrycker* denna godhet, inte enbart lever i ett självbedrägeri. Utifrån detta så tvingas vi även att skapa en etik som hela tiden kräver att vi handlar, inte lutar oss tillbaka och sväller i vår egen naturliga godhet. Om detta händer har vi slutat följa våra goda inneboende flockegenskaper.

Autonomi och ägande

Hur skall vi se på utföraren av den självdestruktiva handlingen utifrån detta naturrättsliga perspektiv? För det första kräver den människosyn som presenterats tidigare att även dessa människor bär på en möjlighet att uttrycka och förstå socialitet och medkänsla. Utifrån detta perspektiv finns det en möjlighet för dem att förändras, och låta sin självdestruktivitet ta andra uttryck, kommunicera det de vill säga på ett annat sätt till sin omgivning. Hur detta skall ske måste formuleras i en dialog med och med hjälp av dem som betraktar problemet, med hjälp av samhället runt omkring. På vilket sätt är individen autonom i detta sammanhang? Vad vi har sett tidigare är att både autonomi och rationalitet, i det självdestruktivas sammanhang, innebär svårigheter om vi uppfattar dem som binära egenskaper, vilka vi besitter eller icke besitter. En total autonomi kräver dessutom en obunden, kanske till och med sociopatisk individ. Om vi i stället ser autonomi och rationalitet som begrepp vilka vi placerar på en abstrakt skala, där vi inte kräver att de skall vara absoluta och dessutom jämför dem med andra egenskaper som individen bär på bör vi komma närmare hur verkligheten egentligen är beskaffad. Vi kan dessutom med Murray Bookchins ord mena att autonomi är helt meningslös utan någon form av karaktärsfasthet.³⁸⁰ Att frihet utan att kunna begränsa sig och utan att veta vad som skall göras inte har någon mening över huvud taget. Den blir således meningslös om det inte i tanken om den även ingår någon form av utveckling, till en individuell eller kollektiv progression. Autonomi skulle utifrån ett sådant perspektiv och även med referenser till det tänkande vi funnit hos Gail Weiss snarare kunna vara något som vi erövrar bit för bit och inom vissa gränser. Den är då kopplad till en självkänedom och att vi känner oss själva och vår omgivning. Gränser som dessutom inte behöver vara av ondo då de kan bestå av sociala nätverk som kräver oss och som definierar oss. Denna form av tan-

³⁸⁰ Bookchin 1980, s. 87

ke kring autonomin bör även kunna uppmana till en ökad självkänedom, i och med att individen i sin resa mot att definiera sig själv och sina gränser även måste undersöka vem denna är och var den står. Autonomi existerar utifrån detta i ett kontinuum utan klar början eller slut. Autonomi är dimensionell inte kategorisk.

Vilka krav ställer denna tanke om autonomi som ett kontinuum med utrymme för individuell progression på en utförare? Den ställer för det första ett krav på utföraren att möta den hjälp som denna får från omgivningen. För det andra ställer den ett krav på att försöka förändra sig själv i riktning bort från den självdestruktiva kommunikationen. Denna förändring behöver inte ha hela sin grund i ett självförverkligande, eller enbart i självförändring, något som är viktigt att påpeka. Den kan lika mycket ha sin grund i att förändra omgivningen runt omkring. Att bryta strukturer som skapar självdestruktiva människor. Att förhindra självdestruktiva uttryck på olika sätt.

När det gäller kroppar och ägande, något som berörts flera gånger i denna undersökning, är det viktigt att vi är medvetna om att ägandet inte är någon naturlig kategori, enbart en juridisk och ekonomisk sådan. Vi behöver inte, om vi inte vill, placera våra kroppar i denna typ av kategoriskt system. Tanken om ägandet är även binärt, antingen äger vi något eller så gör vi det inte. Men oavsett om vi äger oss själva eller ej, kan vi bli kränkta utan att denna kränkning är en kränkning av vårt ägande av oss själva. Det är möjligt att kränka en slav utan att kränka dess ägare. Att vi däremot har makten över våra kroppar men att denna makt inte bör vara fullständig, är lättare att argumentera för. Vi kan mena att vi bör ha makt över vissa kroppsliga uttryck, men enbart ha rätt till ett nyttjande av andra delar av vår kroppslighet. I detta sammanhang bör vi placera skillnaden mellan ett ägande och vårt nyttjande i hur stor rätt vi har att förändra det som vi nyttjar gentemot det som vi äger. Att vi nyttjar kroppen gör att vi till viss, eller all del, är våra kroppar. Makt och nyttjande relaterar inte på samma raka sätt som ett ägande till en tanke om ekonomiska transaktioner. Ett nyttjande blir inte på samma sätt ett objekt i ett ekonomiskt utbyte, är inte på samma sätt en del av ett ekonomiskt språk som vi kan blanda ihop oss själva med. Vad makt däremot kan göra är att skydda människor från att oegentligheter begås mot dem. Att ha makt och nyttjanderätt relaterar till ett ägande, men inte ett ägande som automatiskt ger oss rätt att göra vad vi vill med det ägda. Inte något som per automatik ger oss rättigheter att avverka, bygga om eller överlåta. Det är någon-

stans här vi måste placera oss och därigenom även medge att de exakta gränserna är svåra att definiera. Ägandet, som från början troligtvis var tänkt som ett skydd för den enskilde individen, har ju visat sig vara precis det motsatta.

Det finns dock fler möjligheter. Vi kan mena att vi är våra kroppar. Att dessa är noder, fasta punkter i verkligheten, som inte kan behandlas som objekt. Problemet är dock att den diskussion som berör kropps dualism, som detta måste relatera till, inte är avslutad. Det kan även vara så att tanken om de fasta punkterna kräver en form av metafysik som vi tyvärr inte har utrymme för att diskutera här, i detta sammanhang. Detta i och med att det är en alldeles för omfattande diskussion.

Nära ägandet ligger tanken om kontraktet, att vi som individer kan sluta avtal om hur vi skall bete oss mot varandra, och vad vi får göra mot oss själva. Det finns ett allvarligt problem med samhällskontraktet utifrån det självdestruktiva. Problemet grundar sig i att vi inte utgår från en rättvis neutral situation när vi skriver ett kontrakt med en självdestruktiv person. Hur kan vi teckna ett avtal med någon som hatar sig själv? Kommer denna att vilja teckna ett för sig fördelaktigt avtal? Här finns problem som rör det samhälle vi befinner oss i och hur detta skall organisera sig för att möta det självdestruktiva.

Ett samhälle som skyddar de svaga

Vad kommer detta att kräva av betraktarna som omger de självdestruktiva? För det första att leva upp till den socialitet och det medlidande som presenterats ovan, för det andra att reagera på de signaler som den självdestruktive sänder ut. Reaktionen är det första viktiga – efter denna kommer att reaktionen måste utgå från en lyhördhet på det sätt som presenterats ovan. Det finns ett problem med att en forskare, sprungen utifrån en humanistisk eller teologisk kontext, uttrycker sig så, något som Gail Weiss tidigare har uppmärksammat oss på. Problemet bygger på att det inte är sociologer, filosofer eller teologer som kommer att ta hand om dessa människor när de väl kommit till skada, utifrån hur situationen ser ut i dag. Vi bör även vara osäkra på om detta är humanisters och samhällsvetares uppgift att inom sina discipliner rent praktiskt ta hand om människor. Förutom då utanför sin yrkesroll som medmänniskor.

Det verkar som om att dagens betraktare finns, förutom i utförarens eget sociala sammanhang, främst inom vården. Där utgör de en grupp som vi tidigare benämnt *professionella betraktare*. Anna Johansson har i den etnologiska studie av självskadande personer som utgör hennes doktorsavhandling undersökt relationen mellan den självskadande och psykiatrin. Här finns flera intressanta iakttagelser. Informanter har reagerat på en psykiatri som skuldbelägger dem och avfärdar dem. De har även upplevt sig som reducerade till att enbart vara sin självskada. Att de skadar sig själva har blivit problemet, det som skall lösas, inte vad skadandet är ett uttryck för. Det finns även en diskussion kring om ett ökande självskadande kan vara en reaktion på en vård som uppfattas som otillgänglig.³⁸¹ Denna kritik är inte begränsad till bemötandet av personer med självskadebeteende, utan liknande kritik finns även rörande vården av unga missbrukare.³⁸²

Paternalism har speciellt hos de nyliberala filosoferna varit en viktig fråga. Den går även igen i den kritik av ett patriarkat vi finner hos Nelson och Weiss samt i den familjekritik som vi har sett formuleras i vissa förklaringar av ett självdestruktivt beteende. Det finns poänger med att vi söker praktiker som undviker att placera den självdestruktiva i en relation som är paternalistisk. Utifrån vissa förklaringar av det självdestruktiva så kan det ju faktiskt orsakas av paternalism – även om detta inte är något vi försökt bevisa här. Tanken om flocken kan faktiskt ha en betydelse i detta sammanhang. I Gilles Deleuze och Félix Guattaris undersökning *A thousand plateaus* så beskrivs olika sätt för människor att organisera sig på. En ordinär struktur har en rot och en topp – är trädliknande. Denna struktur implicerar fasta maktcentra och bör därför bli paternalistisk i sitt uttryck. Flocken är enligt Deleuze och Guattari däremot av rhizom struktur.³⁸³ En rhizom struktur relaterar till sig själv flera gånger likt ett rotsystem och har inte ett klarlagt centrum.³⁸⁴ Genom att centrumet inte är klarlagt minskar möjligheten till paternalistiska uttryck. Vad vi måste se här är att om problemen finns i organiseringen av oss själva så måste vi förändra denna organisering. Den flock vi tänker oss måste också på något sätt vara inkluderande till skydd för eventuella enskilda, kanske ensamma, individer.

³⁸¹ Johansson 2010, s. 197ff

³⁸² Goldberg 2010, s. 135

³⁸³ Deleuze & Guattari 2003, s. 358

³⁸⁴ Deleuze & Guattari 2003, s. 3ff

Om vi ser ett självdestruktivt beteende som ett försök att kommunicera med omvärlden så bör det upplevas som tämligen missriktat att enbart inrikta sig på detta uttryck. Något som även de informanter som Johansson refererar till har upplevt att det är. Att vi på ett eller annat sätt kommer att riskera att skuldbelägga utföraren i och med att vi erkänner dennas moraliska ansvar för sig själv och sitt handlande mot sig själv, är nog ingenting som vi kan komma ifrån. Att helt göra utförarna ansvariga är dock inte möjligt med de problem som vi ser med autonomin och dess gränser som diskuterats ovan. Vad vi däremot måste kunna erbjuda är möjligheter för utföraren att uttrycka sig på ett annat sätt. Detta kan inte bara vara en uppgift för psykiatrin, utan är något som måste underlättas av samhället som helhet. Därför finns behovet av en socialetik, inte bara en etik för de anställda i vården. Barriärer måste därigenom rivas mellan professionella betraktare och betraktaren som samhället i stort. Vi kommer även att behöva ändra på rådande förhållanden i det samhälle vi lever i. Fram till dess så kan det finnas andra möjligheter för självdestruktiva att organisera sig i stödgrupper eller liknande. Hur detta skall ske är dock inte detta arbete ett forum för – den diskussionen måste ske någon annanstans.

En utblick från slutet

Avslutningen av ett större arbete vinner på att inte vara definitiv. Det har visat sig att det definitiva hittills varit falskt och vi kan nog anta att det kommer att vara så även framöver. Detta betyder inte att det som vi analyserat och kommit fram till inte är viktigt. Vi måste således gå vidare, vilket vi alltid måste göra. Det finns alltid, utifrån en icke-definitiv slutposition ett par spår för framtiden. Några av dessa spår kommer att presenteras här och de bör i min mening undersökas vidare.

Hos flera av de tänkare som undersökts har vi sett en kritik av en kropps dualism. Det är möjligt att denna kritik är giltig. Det kan vara så att en kraftig dualistisk relation mellan en kropp och en själ leder till att individen hatar sin kropp. Den kropp som inte vill göra det som individen vill, som inte lever upp till de krav som individen och samhället ställer. Vad som dock inte har bevisats är att ett icke-dualistiskt tänkande löser de problem som berör relationen till våra kroppar och till oss själva. Vad säger att en kropp som vi "är" blir lättare att hante-

ra än en kropp som vi ”har”? Som vi sett i detta avslutande kapitel så finns det fler möjligheter att utveckla tanken om det abstrakta medvetandet utan att hänvisa till detta medvetande som något transcendent, till att vara en själ på det sätt som en själ traditionellt sett har betraktats. Öppningar finns här för att integrera en ny människokunskap rörande medvetande, som den utvecklats inom neuropsykiatri, i diskussionen av etiska frågor. Vi bör integrera detta i vårt förståande av människosyn och i de verktyg vi använder för att undersöka dessa. En tanke om ett själv som inte helt är samma sak som kroppen den tillhör behöver inte betyda att vi måste inkludera en transcendent verklighet. Det är möjligt att inkludera, men det är i sig inte nödvändigt för att resonemanget ändå skall kunna vara förståeligt och användbart. Vi har ju tidigare diskuterat fantomsmärtans betydelse inom kropps-feminismens tänkande om en ”hel” kropp. Ett fortsatt arbete utifrån fantomsmärtan och kroppens helhet kan användas för att diskutera möjligheterna till någon form av neurosjäl som vi måste möta och hantera filosofiskt. Detta är nog faktiskt oundvikligt. Det finns även, för att både komplicera och situera denna diskussion, indikationer på att det binära, rent paradigmiskt, relaterar sig till en modernitet som i dag har börjat förlora sitt grepp om västvärlden.³⁸⁵ På detta sätt kan denna diskussion till syvende og sist vara en del av ett större sammanhang i vilket det finns flera komponenter som påverkar vår syn på hur vi existentiellt är uppbyggda. Men här finns inte plats nog för att bygga en postmodern ontologi.

En annan fråga som bör behandlas i denna avslutning är de begrepp från ekonomi och juridik som ofta används utan att ifrågasättas inom etik, teologi och annan humanvetenskap. Vi har här mött ägandet, ett begrepp som vi kan se ger oss problem när det relaterar till oss själva och våra kroppar. En öppning för att kritisera ägandet som ett verktyg i analysen av hur vi hanterar kroppar och andra ting måste erkännas. Utifrån detta kan vi finna öppningar att kritisera andra begrepp som har en tendens att smitta en diskussion om etik. Ett exempel på detta kan vara hur ett ekonomiskt värde, blandas ihop med andra värden, som ett människovärde. När används människovärde på ett sätt som får oss att direkt relatera det till tankar om värde inom ekonomi? Och vad gör detta med oss som varelser? Begrepp och kategorier måste kritiseras och kunna dömas ut som oanvändbara i de sammanhang där

³⁸⁵ Hardt & Negri 2003, s. 125

de är det, och speciellt i de sammanhang där det är tydligt att deras användning på detta sätt direkt skadar oss. Här har vi sett att ett sådant begrepp har skapat problem. Ägandet, som i sin roll inom Lockes filosofi från början använts för att skydda en individ från en hierarkisk och förtryckande omvärld, har i det sammanhang som presenterats här fått en helt annan betydelse.

Rationalitetsbegreppet har även visat sig vara problematiskt, i alla fall i de situationer där rationalitet ses som en binär egenskap, som personen antingen har eller inte har. Detta delar rationaliteten med tanken om autonomi. Den gråzon som bildas och som bebos av gränsvarelser, som vid närmare betraktande blir fler och fler, leder till problem i en moralsyn som utgår från det autonoma och rationella självet. Detta själv är inte så neutralt som det uppfattats. Genom att inte utgå från rationalitet i vår bedömning av det autonoma, utan i stället ersätta detta med en tanke om funktionalitet (i det sociala sammanhanget), socialitet (som flockvarelsens grundläggande egenskap) och lyhördhet (som motvikt till att stagnera), får vi en möjlighet att handla utan att omyndigförklara den person som inte lever upp till rationalitetens kriterium. Utifrån detta bör vi även försöka identifiera fler begrepp inom etiken där det binära eller kategoriska tänkandet utvecklas mot att bli ett problem och där vi kan vinna mycket på att i stället använda oss av ett dimensionellt tänkande och tanken om ett kontinuum som även gynnar dem som lever och verkar i den rostiga rationalitetens gråzoner.

Det kommer, om vi flyttar vår uppmärksamhet mot dessa aspekter av etiken, att finnas en större möjlighet att förstå ungdomar som skär sig själva, som svälter sig samt vuxna och barn som missbrukar alkohol och andra droger. De olika självdestruktiva uttrycken i samhället i dag. Vi måste utveckla våra etiska verktyg för att kunna förstå dessa. Har vi inte verktyg som vi kan nå dem med blir de oförståeliga och lämnade åt sitt öde. Vi har ett ansvar att kunna erbjuda en etisk verktygslåda som kan hantera de problem som vi ser runt omkring oss. Hon som är trasig kräver att vi lyssnar på henne. Kravet är rättmätigt och vi måste uppfylla det.

Summary in English

*To respond seriously to screams of pain
- An analysis of self-destructive behavior from four ethical perspectives*

Introduction

This dissertation makes an effort to change the discussion regarding self-destructive behavior such as alcoholism and drug abuse, anorexia, cutting et cetera towards a moral point of view, regarding both the self-destructive person and the persons surrounding him or her. To accomplish this the study begins with two chapters. Chapter one is concerned with the theoretical meaning of self destructive behavior. The scope of the chapter is to create a theory of the self-destructive. The theory should make it possible to answer moral questions concerning self-destructive behavior. By creating and answering four questions, what is a self-destructive behavior, and is it possible to sort the behavior into different categories? How can a self-destructive behavior be explained? What kind of function or need fills a self-destructive behavior? And; which are the moral questions that arise from a self-destructive behavior? A theory of the self-destructive is created. The self-destructive behavior is said to consist of two agents, the destructor and the watcher. When the destructor acts in a self-destructive way moral questions arise concerning both agents. These are questions that both agents needs to find answers too. A self-destructive behavior is a way of communicating. People surrounding the destructor will react from it. Watchers are everywhere and can be

divided into different categories, for example professional watchers: as nurses, medical doctors, and other medical staff. Moral questions as “is it my right to do anything I want to my body?” and “If I see someone hurting him- or herself, should I try to make it stop?”, are the type of questions that a watcher or a destructor could ask themselves when approached by a self-destructive behavior.

Chapter two is dedicated to the human nature. What kind of questions regarding human nature are of interest when we discuss self-destructive behavior? Which questions should be asked to an ethical perspective when we are interested in finding answers to questions regarding human nature, that will be of interest when we discuss self-destructive behavior? Three questions are presented to the reader. How is the view of the good life presented? If we know how a good life should be lived it will be easier for us to analyze how an ethical perspective would deal with a life of self-destructiveness. Is the human described as a social creature? How is that sociality described? By knowing something about the ethical perspectives view regarding sociality, we will know something about the relation between the destructor and the watcher. Relations that will reveal the possibilities for the watcher to intervene or not. The last question is presented as following: How does the ethical perspective deal with the possibilities to change? Change can here be the change of a couple of different things concerning the agents. The destructors possibility to change him- or herself into a non-destructor. The possibility for the watcher to change the destructor in the same way. Or, for example, the destructor and the watchers possibilities to change the surrounding society so that self-destructive behavior do not occur.

Also, in chapter two, a view of human nature that can be used as a stepping-stone for critique of an ethical perspective is constructed. The perspective here is a mixture of Charles Taylor’s inescapable horizons and different anthropological views of the early human. The human is described as an altruistic pack-animal, caring for the weaker members of its flock.

Analysis

In this part of the thesis four ethical perspectives are discussed from the view of a self-destructive behavior. These four ethical perspectives are a neoliberal perspective founded in the philosopher Robert Nozick and the psychiatrist Thomas Szasz, a christian protestant body theology perspective grounded in the theology of James B Nelson, a body feminist perspective from the view of the philosopher Gail Weiss, and a catholic body theology perspective found in the theology of Mary Timothy Prokes.

According to which of the four ethical perspectives we ask the questions presented earlier, we will get very different answers. These answers can be used to evaluate the ethical perspective from the view of human nature as a pack-animal, described above. The discussion can then be used to create an ethical perspective better suited to deal with self-destructiveness as a problem.

The neoliberal perspective puts its emphasis in the ownership of the body. Both Nozick and Szasz are firmly grounded in John Locke's thought of an ownership of "the self" as the foundation of private ownership and freedom. This leads us into a problem when a person wants to hurt themselves. Ownership can be used as a way of continuing the self-destructive behavior. But what if the behavior actually isn't a expression of the will and instead a mislead way of communicating? Then, the neoliberal view can not really give us any good way of solving the problem.

James B Nelsons body theology focuses on the problem of two different kinds of dualism. The dualism between body and soul (or self), and the dualism between the sexes. These came to the human because of the fall in to sin, and can cause a human to become self-destructive. The problem of falling into sin can not be solved thoroughly, but we can make our situation better by trying to turn ourselves into a bodyself, a non-dual construction of body and self. Unfortunately, Nelsons body theology carries a conservative load concerning literature and change, which can make us question the broad-mindedness of its solution to the self-destructive problem. Another problem concerning Nelsons theology relates to its inability to answer questions concerning what should be done to change society in a way that prevents self-destructive behavior. This creates a need to look further on for answers.

Gail Weiss body feminism uses the theory of the abject to understand our view of our bodies and our action towards them. From this perspective, and with the help of Simone de Beauvoir, she creates a critique of the autonomous self, the basis of ethics for protoliberal and liberal philosophers as Immanuel Kant and John Rawls. The autonomous self is a white, rich, Christian male, a fact that according to Weiss puts most people in the category of being immoral. Weiss critique of the autonomous self is considered by the author to be very well formulated, but its not possible to find a clear proposal of how a self-destructive person should deal with themselves and their own behavior, and whether there is a such phenomena as a human worth.

Mary Timothy Prokes body theology is a critique of the modern view of the human body, with focus on cosmetic surgery and the body as object. The theology is a commentary work closely connected to John Paul II:s famous catechetical work *Theology of the body*, and the encyclical work that has been presented by the catholic church since the second Vatican council. The chapter focuses on the problem of comparing saint Catherine of Siena with the contemporary carnal artist Orlan, and how to evaluate the self-harming saints with self-destructive or body-altering persons of today. Because of its legalistic nature Prokes body theology becomes problematic if we want to support a broad-minded view concerning a self-destructive behavior.

Conclusions

The dissertation closes with a proposal for a new ethical perspective to deal with problem of self-destructive behavior. The proposal is grounded in an idea of a natural law that forces us to consider that humans are pack-creatures and should act according to an altruistic instinct. From the works of Gail Weiss it picks the view of the autonomous self as problematic. Putting a persons ability to have a total view of themselves as non-existing, and hence rationality in a continuum rather than as a binary capacity. As a natural law ethic it is of course close to catholics as Prokes, but with a teleological instead of a legalistic or deontological view of how an ethic should be managed. The proposal views the body as an object of which we cannot rule as any other own object, although we in some way own, or have the right to our own bodies. The proposal refuses to answer if a body

dualism really is dangerous for the self and comes instead with a contra-question. Would a “bodyself” be easier to manage and put self-worth into? And why? That is a question that’s not really easy to answer. And a question the analyzed writers fail to discuss.

Bibliografi

- Adams, Carol J
2006 The sexual politics of meat – A feminist-vegetarian critical theory. Continuum. New York.
- Allgulander, Christer
2008 Introduktion till klinisk psykiatri. Studentlitteratur. Lund.
- Althaus-Reid, Marcella & Isherwood, Lisa
2008 Introduction, slicing women's bodies: Christianity and the cut, mutilated and cosmetically altered believers. Ur Althaus-Reid & Isherwood (ed), *Controversies in body theology*. SCM Press. London.
- Anderberg, Thomas
1989 Suicide – Definitions, causes and values. Lund university press. Lund.
- Asad, Talal
2003 Formations of the secular – Christianity, islam, modernity. Stanford University Press. Stanford.
- American Psychiatric Association
2005 Diagnostic and statistical manual of mental disorders. Washington.
- Bataille, George
1985 Literature and evil. Marion Boyars. London.
- Baxter, Elizabeth
2008 Cutting edge, ur Althaus-Reid, Marcella & Isherwood, Lisa (ed) *Controversies in body theology*. SCM Press. London.
- Beckman, Vanna
2000 En väg till fängelset? Om hyperaktivitet och aggressivitet. Cura. Stockholm.

- Bell, Rudolph
1987 Holy anorexia. The University of Chicago Press. Chicago.
- Beskow, Jan, Eriksson, Bengt Erik & Nikku, Nina
1999 Självmondsbeteende som språk. Forskningsrådsnämnden. Stockholm.
- Beskow, Jan & Jarrick, Arne
2000 Humanistisk suicidprevention – En framtida möjlighet. Forskningsrådsnämnden. Stockholm.
- Blomgren, Anna-Maria
1997 Nyliberal politisk filosofi – En kritisk analys av Milton Friedman, Robert Nozick och F A Hayek. Nya Doxa. Nora.
- Bóasdóttir, Sólveig Anna
1998 Violence, power, and justice. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala.
- Bock, Philip K
1969 Modern cultural anthropology – An introduction. Alfred A Knopf. New York.
- Bookchin, Murray
1980 Anarki och ekologi. Arken. Stockholm.
- Bordo, Susan
2003 Unbearable weight – Feminism, western culture, and the body. University of California Press. Los Angeles.
- Bourguignon, Erika
1979 Psychological anthropology – An introduction to human nature and cultural differences. Holt, Rinehart & Winston. U.o.
- Brante, Thomas
2006 Den nya psykiatrin: Exemplet ADHD. Ur Hallerstedt, Gunilla (red) *Diagnosens makt – Om kunskap pengar och lidande*. Daidalos. Göteborg.
- Brown, Peter
1989 The Body and society – Men, women and sexual renunciation in early Christianity. Faber. London.
- Burns, Tom
2006 Psychiatry – a very short introduction. Oxford University Press. Oxford.

- Burroughs, William S
1973 Junkie. Ace Books. New York.
- Calloway, Donald H
2005 Theology of the body and Marian dogmas, ur Calloway (ed), *The virgin Mary and theology of the body*. Marian Press. Stockbridge.
- Carlsson, Amanda
2011 "Sjuk i huvet eller kanske inte ändå" ur Nielsen, Mika, Ahlsdotter, Maria & Hård, Hanna Hannes (red), *Ätstört – En antologi om ätstörningar, fett och makt*. ETC Förlag. Stockholm.
- Connell, R W
2008 Maskuliniteter. Daidalos. Göteborg.
- Curran, Charles E
2005 The moral theology of Pope John Paul II. Georgetown University Press. Washington.
- Damasio, Antonio R
1999 Descartes misstag – Känsla, förnuft och den mänskliga hjärnan. Natur och Kultur. Stockholm.
- Dean, Tim
2009 Unlimited intimacy – Reflections on the subculture of barebacking. The University of Chicago Press. Chicago.
- de Beauvoir, Simone
2000 Avled stilla. Albert Bonniers Förlag. Stockholm.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix
2003 A thousand plateaus – Capitalism and schizophrenia. Continuum. London.
- Demarco, Donald
2005 The virgin Mary and the culture of life. ur Calloway (ed), *The virgin Mary and theology of the body*. Marian Press. Stockbridge.
- Dostojevskij, Fjodor
1986 Anteckningar från källarhållet. Legenda. Stockholm.
- Durkheim, Emile
1983 Självmordet. Argos förlag. Lund.

- Dunn, John
2003 Locke – A very short introduction. Oxford University Press.
Oxford.
- Ellmann, Maud
1993 The hunger artist – Starving, writing and imprisonment. Vi-
rago. London.
- Edelman, Lee
2004 No future – Queer theory and the death drive. Duke University
Press. Durham.
- Ekman, Kajsa Ekis
2010 Varat och varan – Prostitution, surrogatmödraskap och den
delade människan. Leopard Förlag. Stockholm.
- Eriksson, Katie
1994 Den lidande människan. Liber utbildning. Arlöv.
- Favazza, Armando R
1996 Bodies under siege – Self-mutilation and body modification in
culture and psychiatry. John Hopkins University Press, Balti-
more.
- Fingarette, Herbert
1989 Heavy drinking – The myth of alcoholism as a disease. Univer-
sity of California Press. Berkeley.
- Fogelklou, Emilia
1973 Birgitta. Aldus. Stockholm.
- Foucault, Michel
2001 Vansinnets historia under den klassiska epoken. Arkiv Förlag.
Lund.
- Frankfurt, Harry G
2005 The importance of what we care about – Philosophical essays.
Cambridge University Press. Cambridge.
- Fromm, Erich
1976 Den destruktiva människan – En psykologisk analys av liv på
avvägar. Natur & Kultur. Stockholm.
- Goethe, J W
1977 Den unge Werthers lidanden. Tidens förlag. Stockholm.

- Gold, E Richard
1996 Body parts: Property rights and the ownership of human biological materials. Georgetown University Press. Washington DC.
- Goldberg, Ted
1993 Narkotikan avmystifierad – Ett psykosocialt perspektiv. Academic publishing of Sweden. Solna.
- Goldberg, Ted
2005 Samhället i narkotikan. Academic publishing of Sweden. Solna.
- Goldberg, Ted
2010 Hur blir man narkoman? – och hur hindrar vi det? Academic publishing of Sweden. Solna.
- Gotby, Catharina
2004 Med kroppen som slagfält. Amfora förlag. Stockholm.
- Grogan, Sarah
1999 Body image – Understanding body dissatisfaction in men, women and children. Routledge. London.
- Grosz, Elisabeth
1994 Volantile bodies – toward a corporeal feminsm. Indiana University Press. Indianapolis.
- Grosz, Elisabeth
1995 Space, time and perversion. Routledge. London.
- Gålmark, Lisa
2005 Skönheter och odjur. Makadam förlag. Stockholm.
- Haberman, David L & Stevenson, Leslie
2009 Ten theories of human nature. Oxford University Press. Oxford.
- Haraway, Donna
2008 Apor, cyborger och kvinnor – Att återuppfinna naturen. Symposion. Stockholm.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio
2003 Imperiet. Vertigo förlag. Stockholm.

- Hart, Donna & Sussman, Robert W
2005 Man the hunted – Primates, predators and human evolution. Westview. Cambridge.
- Heath, Nancy L & Nixon, Mary K
2009 Self-injury in youth – The essential guide to assessment and intervention. Routledge. London.
- Hogan, Linda
2004 Conscience in the documents of Vatican II. Ur Curran, Charles E (ed), *Conscience – Readings in moral theology no. 14*. Paulist Press. New Jersey.
- Ince, Kate
2000 Orlan – Millennial female. Berg. New York.
- Irigaray, Luce
1996 An ethics of sexual difference. The Athlone Press. London.
- Jarrick, Arne
2000 Hamlets fråga – En svensk självmordshistoria. Norstedts. Stockholm.
- Jeffner, Anders
1970 Några problem vid livsåskådningsanalys. Särtryck ur Svensk Teologisk kvartalsskrift. Årgång 46. Uppsala.
- Jeffner, Anders
1989 Att studera människosyn – En översiktlig problemanalys. Tema Teknik och social förändring. Linköping.
- Jeffner, Anders
1994 Att studera livsåskådningar, ur *Aktuella Livsåskådningar del 1*. Nya Doxa. Nora.
- Jelinek, Elfriede
2004 die Klavierspielerin. Rotwohlt Verlag. Hamburg.
- Joannou, Maroula & Purivs, June
1998 The women's suffrage movement – New feminist perspectives. Manchester University Press. Manchester.
- Johannes Paulus II
1993 *Veritatis Splendor*.
http://www.vatican.va/edocs/ENG0222/_INDEX.HTM
Tillgänglig online 2011-04-05.

- Johannes Paulus II
1995 *Evangelium Vitae*.
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html Tillgänglig online 2011-04-05.
- Johannes Paulus II
2003 Eukaristin och kyrkan. Catholica. Vejbystrand.
- Johannes Paulus II
2006 Man and woman he created them – A theology of the body. Pauline books and media. Boston.
- Johansson, Anna
2010 Självskada – En etnologisk studie av mening och identitet i berättelser om skärande. Bokförlaget H:ström. Umeå.
- Kallenberg, Kjell
1992 Lidandets mening – Individuella och samhällliga strategier. Natur och kultur. Stockholm.
- Kant, Immanuel
1987 Grundläggning av sedernas metafysik. Daidalos. Göteborg.
- Koehn, Daryl
1998 Rethinking feminist ethics – Care, trust and empathy. Routledge. London.
- Kropotkin, Peter
1978 Inbördes hjälp. Federativs klassiker. Stockholm.
- Kristeva, Julia
1992 Fasans makt – En essä om abjektionen. Daidalos. Göteborg.
- Lacan, Jacques
1981 The four fundamental concepts of psycho-analysis. W.W Norton & Company. New York.
- Laing R D
1974 Introduction. Ur Cooper, David E (red) *The Manson murders – a philosophical inquiry*. Schenkman. Cambridge.
- Lantz, Göran
1992 Vårdetik – Berättelsen om Arthur. Almqvist & Wiksell. Stockholm.

- Loomba, Ania
2008 Kolonialism/postkolonialism – En introduktion till ett forsknings-fält. Tankekraft förlag. Stockholm.
- Lorenz, Konrad
1972 On aggression. Methuen & Co. London.
- Löfstedt, Malin
2005 Modell, människa eller människosyn – En analys av kritiska perspektiv på bilden av människan i neoklassisk ekonomisk teori. Uppsala Studies in Social Ethics 31. Uppsala.
- Macswen, Morag
1995 Anorexic bodies – A feminist and sociological perspective on anorexia nervosa. Routledge. London.
- Montagu, Ashley
1978 The nature of human aggression. Oxford University Press. Oxford.
- Möller, Lotte
1983 Självsvält – Om anorexia nervosa och behovet att förneka kroppen. Wahlström & Widstrand. Stockholm.
- Nelson, James B
1979 Embodiment – An approach to sexuality and Christian theology. Augsburg publishing house. Minneapolis.
- Nelson, James B
1990 Between two gardens – Reflections on sexuality and religious experience. Pilgrim Press. New York.
- Nelson, James B
1992 Body theology. Westminster John Knox Press. Louisville.
- Nelson, James B
1992b The intimate connection – Male sexuality, masculine spirituality. SPCK. London.
- Nelson, James B
2004 Thirst – God and the alcoholic Experience. Westminster John Knox Press. Louisville/London.
- Nordegren, Thomas & Tunving, Kerstin
1998 Droger A-Ö – En uppslagsbok om historia, effekter, behandling, preparatnamn, fackuttryck och droglang. Natur & Kultur. Borås.

- Nozick, Robert
1991 Anarchy, state, and utopia. Blackwell. Oxford.
- Näsström, Britt Marie
2002 Blot : tro och offer i det förkristna Norden. Norstedts. Stockholm.
- Näsström, Britt Marie
2003 Forntida religioner. Studentlitteratur. Lund.
- O’Hearn, Dennis
2006 Nothing but an unfinished song – Bobby Sands, the Irish hunger striker who ignited a generation. Nation books. New York.
- Orbach, Susie
1993 Hunger strike – The Anorectic’s struggle as a metaphor for our age. Penguin books. London.
- Orbach, Susie
2009 Bodies. Picador. New York.
- Paulus VI
1965 *Gaudium et spes*
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html
Tillgänglig online 2011-04-05.
- Prokes, Mary Timothy
1996 Toward a theology of the body. T&T Clark. Edinburgh.
- Radin, Margaret Jane
1993 Reinterpreting property. University of Chicago Press. Chicago.
- Radin, Margaret Jane
1996 Contested commodities – The trouble with trade in sex, children, body parts and other things. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
- Reid, Roddey
1996 “Death of the family” – or keeping human beings human. Ur Halberstam Judith & Livinston, Ira *Posthuman bodies*. Indiana University Press. Indiana.
- Richardson, Michael
1997 George Bataille. Vertigo förlag. Stockholm.

- Salecl, Renata
2004 On anxiety. Routledge. New York.
- Satz, Debra
2010 Why some things should not be for sale – The moral limits of markets. Oxford University Press. Oxford.
- Scarry, Elaine
1987 The body in pain – The making and the unmaking of the world. Oxford University Press. Oxford.
- Sigurdson, Ola
2006 Himmelska kroppar – Inkarnation, blick, kroppslighet. Glänta Produktion. Göteborg.
- Sjögren, Reet
2008 Rättspsykiatriskt vårdande – Vårdande av lagöverträdare med psykisk ohälsa. Studentlitteratur. Lund.
- Sherwin, Byron L
2000 Jewish ethics for the twenty-first century – Living in the image of God. Syracuse University Press. New York.
- Sontag, Susan
2004 Att se andras lidande. Brombergs. Falun.
- Stolpe, Sven
1973 Birgitta i Sverige. Askild & Kärnekull. Stockholm.
- Strong, Marilee
2005 A bright red scream – self mutilation and the language of pain. Virago. London.
- Suthrell, Charlotte
2004 Unzipping gender: Sex, cross-dressing, culture. Bergs. Oxford.
- Szasz, Thomas
1979 Psykiatrins slavar – När inspärning och tvång kallas vård. AWE/Gebers. Malmö.
- Szasz, Thomas
1988 The theology of medicine – The political-philosophical foundations of medical ethics. Syracuse University Press. Syracuse.
- Szasz, Thomas
1992 Our right to drugs – The case for a free market. Praeger publishers. Westport. CT.

- Szaz, Thomas
2000 Mental disorders are not diseases. USA Today.
<http://www.szasz.com/usatoday.html>
Tillgänglig online 2011-05-10
- Taylor, Charles
1989 The Sources of the self – The making of the modern identity.
Cambridge University Press. Cambridge.
- Taylor, Charles
1991 Hegel och det moderna samhället. Röda bokförlaget. Göteborg.
- Taylor, Charles
1999 The ethics of authenticity. Harvard University Press. Cambridge.
- Tillich, Paul
1953 The courage to be. Yale University Press. Binghamton.
- Tillich, Paul
1957 Systematic theology – Volume II: Existence and the Christ.
University of Chicago Press. Chicago.
- Tännsjö, Torbjörn
2008 Vårdetik. Thales. Stockholm.
- Vater, Tom
2005 The vegetarian festival, Phuket. Fortean Times. u.o.
- Vergine, Lea
2000 Body art and performance – The body as language. Skira editore. Milano.
- Weil, Simone
2009 Gravity and grace. Routledge. New York.
- Weiss, Gail
1999 Body images – Embodiment as intercorporeality. Routledge. New York.
- Westerlund, Michael
2010 Självmod och internet – Kommunikation om ett livsfarligt ämne. Doktorsavhandlingar från JMK 36. Stockholms Universitet. Stockholm.

- Windahl, Sven-Inge
1988 Självdestruktivt beteende i ett tidsperspektiv (1975-1985).
Kronicitet, Prevalensstabilitet och Mortalitet under en 10-
årsperiod hos vuxna utvecklingsstörda vårdtagare med anknyt-
ning till Salberga specialistsjukhus. Projekt Mental Retardation.
Uppsala.
- Žižek, Slavoj
2008 The sublime object of ideology. Verso. London.
- Žižek, Slavoj
2009 Violence. Profile books. London.

Personregister

- Adams, 135
Allgulander, 13
Althaus-Reid, 192
Anderberg, 27, 61
Asad, 142
Augustinus, 122
Bataille, 76, 137ff
Baxter, 181, 197
Beckman 190
Bell, 43ff, 158, 162
Beskow, 27
Blomgren, 92
Bóasdóttir, 119
Bock, 83
Bookchin, 201
Bordo, 134, 139
Bourguignon 83
Brante, 56
Brown, 40, 60
Burns, 100
Burroughs, 124
Butler, 133, 143
Calloway, 167
Carlsson, 16
Connell, 47, 115f
Curran, 164, 170, 173
Damasio, 195f
de Beauvoir, 133f, 141, 144f, 152
Dean, 16
Deleuze, 204
Demarco, 160
Dostojevskij, 35, 57, 81, 193
Dunn, 94
Durkheim, 27
Edelman, 170f
Ekman, 191
Ellman, 15, 140
Eriksson, Katie, 29
Eriksson, Bengt-Erik, 27
Favazza, 23f
Fingarette, 53f, 56, 63, 66
Fogelklou, 44

Foucault, 85f, 100
Frankfurt, 39f
Friedman, 92
Freud, 24, 45, 72
Fromm, 25f, 36, 45ff, 56, 76, 80
Genet, 138
Gilligan, 142
Goethe, 43
Gold, 28
Goldberg, 24f, 36, 47ff, 50, 56ff,
60, 64f, 128, 139, 193
Gotby, 15, 58, 60
Grogan, 50, 134
Grosz, 26, 47, 133ff, 148, 192
Guattari, 204
Gålmark, 137
Haberman, 72f, 77, 88, 181, 187
Halberstam, 50f
Haraway, 26
Hardt, 85, 206
Hart, 83
Hayek, 92
Heath, 28, 43
Hogan, 169f, 173
Ince, 15, 59
Irigaray, 148
Isherwood, 192
Jarrick, 41f, 52, 57, 63, 196
Jeffner, 73, 75, 87
Jelinek, 13
Johannes Paulus II, 22, 157f,
161ff, 171
Johansson, 29, 204f
Joyce, 138
Kallenberg, 30
Kant, 22, 133, 141ff, 147, 149,
151ff, 156, 192
Katarina av Siena, 43f, 162ff,
172, 176, 198
Koehn, 149, 154
Kristeva, 133, 137f
Kropotkin, 70, 83
Lacan, 47, 57, 140
Laing, 47, 100
Lantz, 65
Livingston, 50f
Locke, 21, 93ff, 98, 101f, 106,
207
Loomba, 36
Lorenz, 25, 45f
Löfstedt, 73
MacSween, 134, 136, 139
Malcolm X, 104
Marcel, 59
Joannou, 51
Menninger, 24
Merlau-Ponty, 136
Montagu, 80f
Möller, 50
Negri, 85, 206

Nietzsche, 142
 Nikku, 27
 Nozick, 16f, 18, 21, 30, 92ff,
 104ff, 175, 183ff, 187, 189,
 198f
 Nelson, 17f, 22, 30, 69, 111ff,
 153ff, 157f, 173ff, 184, 186f,
 192, 204
 Nixon, 28, 43
 Nordegren, 100
 Näsström, 40
 O'Hearn, 51
 Orbach, 26f
 Orlan, 15, 59, 158, 161, 163f,
 176, 198
 Pane, 15, 59
 Paulus VI, 168f
 Prokes, 17f, 22f, 30, 69, 157ff,
 182, 184ff, 188, 191, 198ff
 Proust, 138
 Radin, 128
 Rawls, 22, 133, 141ff, 149
 Reid, 51
 Richardson, 76
 Salecl, 15, 59
 Sands, 16, 51, 84, 140
 Sartre, 72, 137f
 Satz, 28
 Scarry, 29
 Sigurdsson, 30
 Sjögren, 29
 Sherwin, 116
 Sontag, 59
 Stelarc, 59
 Stevenson, 72f, 77, 88, 181, 187
 Stolpe, 44
 Strong, 24
 Suthrell, 41
 Sussman, 83
 Szasz, 17f, 21, 30, 69, 92ff, 97ff,
 119, 129, 175, 183ff, 198f,
 Taylor, 17, 30, 71, 78f
 Tillich, 42, 115ff
 Tunving, 100
 Twain, 101
 Tännsjö, 64, 66
 Vater, 44
 Vergine, 15, 58f, 81, 198
 Weil, 43
 Weiss, 17f, 22, 26f, 30, 69, 133ff,
 173ff, 184ff, 191f, 194, 197,
 201, 203f
 Westerlund, 27, 189
 Windahl, 14, 52f
 Žižek, 41, 52, 67, 86

Acta Universitatis Upsaliensis
UPPSALA STUDIES IN SOCIAL ETHICS
Editor: Carl-Henric Grenholm

- 1 *Carl-Henric Grenholm*, Christian Social Ethics in a Revolutionary Age: An Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull. 1973.
- 2 *Ellen Larson*, Etiska argument i den svenska freds- och försvarsdebatten under åren 1957–1970. (Ethical Arguments in the Swedish Debate concerning Peace and Defence during the Years 1957–1970.) 1973.
- 3 *Robert Heeger*, Ideologie und Macht. Eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni. 1975.
- 4 *Göran Lantz*, Eigentumsrecht – ein Recht oder ein Unrecht? Eine Kritische Beurteilung der ethischen Argumente für das Privateigentum bei Aristoteles, Thomas von Aquino, Grotius, Locke, Hegel, Marx und in den modernen katholischen Sozialenzykliken. 1977.
- 5 *Ragnar Holte*, Etik och jämställdhet. (Equal Rights for Women and Men—An Ethical Study.) 1978.
- 6 *Kristina Nilsson*, Etik och verklighetstolkning. En jämförande analys av Knud E. Løgstrups, Reinhold Niebuhrs och Keith Wards etiska åskådningar. (Ethics and World-View: A Comparative Analysis of the Ethics of Knud E. Løgstrup, Reinhold Niebuhr and Keith Ward.) 1980.
- 7 *Göran Collste*, Makten, moralen och människan. En analys av värdekonflikter i debatten om medbestämmande och löntagarstyre. (Management, Morality and Man: An Analysis of Value-Conflicts in the Debate on Participation and Workers Self-Management.) 1984.
- 8 *Göran Möller*, Risker och människolivets värde: En etisk analys. (Risks and the Value of Human Life: An Ethical Analysis.) 1986.
- 9 *Carl-Henric Grenholm*, Arbetets mål och värde. En analys av ideologiska uppfattningar hos LO, TCO och SAF i 1970-talets debatt om arbetsorganisation och datorisering. (The Purpose and Value of Work: An Analysis of Ideological Conceptions held by LO, TCO and SAF in the Debate during the 1970s on Organization of Work and Computerization.) 1987.
- 10 *Gunilla Hvarfner*, Dygd idag? Erik H. Eriksons teori om att mogna som människa. (The Return to Virtue? Erik H. Erikson's Theory on Human Maturation.) 1988.
- 11 *Carl-Henric Grenholm*, Arbetets mening. En analys av sex teorier om arbetets syfte och värde. (The Meaning of Work: An Analysis of Six Theories on the Purpose and Value of Work.) 1988. Andra tryckningen 1994.
- 12 *Mats G. Hansson*, Human Dignity and Animal Well-Being: A Kantian Contribution to Biomedical Ethics. 1991.
- 13 *Barbro K. Gustafsson*, Stenåker och ängsmark. Erotiska motiv och homosexuella skildringar i Tove Janssons senare litteratur. (Stone Field and Meadow-Land: Erotic Motifs and Homosexual Depictions in Tove Jansson's Later Literature.) 1992.
- 14 *Per-Olof Lundberg*, Människan i själavården. En teologisk analys av människosynen i själavårdslitteratur från 1945 till 1984. (Man in Pastoral Care: A Theological

- Analysis of the View of Humanity in the Literature concerning Pastoral Care Published between 1945 to 1984.) 1992.
- 15 *Carl-Henric Grenholm*, Protestant Work Ethics: A Study of Work Ethical Theories in Contemporary Protestant Theology. 1993.
 - 16 *Algot Gölstam*, Frihet, jämlikhet, demokrati. Etik och människosyn inom liberal och socialistisk tradition. (Freedom, Equality and Democracy: Ethics and Views of Man in the Liberal and Socialist Traditions.) 1995.
 - 17 *Alf Tergel*, Church and Society in the Modern Age. 1995.
 - 18 *Per Sundman*, Human Rights, Justification, and Christian Ethics. 1996.
 - 19 *Lars Vikinge*, Etik och biståndspolitik. En konstruktion av etisk bedömningsgrund för inrikningen av svensk biståndspolitik. (Ethics and Foreign Aid Policy: A Construction of an Ethical Basis for Judgement for the Orientation of Swedish Governmental Foreign Aid Policy.) 1997.
 - 20 *Sólveig Anna Bóasdóttir*, Violence, Power, and Justice: A Feminist Contribution to Christian Sexual Ethics. 1998.
 - 21 *Soon-Gu Kwon*, Christ as Example: The Imitatio Christi Motive in Biblical and Christian Ethics. 1998.
 - 22 *Staffan Kvassman*, Samtal med den värdefulla naturen. Ett studium av miljöetiken hos Knud Løgstrup, Holmes Rolston III och Hans Jonas. (Dialogue with Valuable Nature: A Study of the Environmental Ethics of Knud Løgstrup, Holmes Rolston III and Hans Jonas.) 1999.
 - 23 *Hans-Erik Nordin*, Bibeln i kristen etik. En analys av olika uppfattningar om relationen mellan Bibeln och kristen etik. (The Bible in Christian Ethics: An Analysis of Different Views on the Relation between the Bible and Christian Ethics.) 1999.
 - 24 *Kersti Malmsten*, Reflective Assent in Basic Care: A Study in Nursing Ethics. 1999.
 - 25 *Ann-Cathrin Jarl*, Women and Economic Justice: Ethics in Feminist Liberation Theology and Feminist Economics. 2000.
 - 26 *Anna T. Höglund*, Krig och kön. Feministisk etik och den moraliska bedömningen av militärt våld. (War and Gender: Feminist Ethics and the Moral Judgement of Military Violence.) 2001.
 - 27 *Normunds Kamergrauzis*, The Persistence of Christian Realism: A Study of the Social Ethics of Ronald H. Preston. 2001.
 - 28 *David Kronlid*, Ecofeminism and Environmental Ethics: An Analysis of Ecofeminist Ethical Theory. 2003.
 - 29 *Carl-Henric Grenholm & Normunds Kamergrauzis* (eds.), Feminist Ethics: Perspectives, Problems and Possibilities. 2003.
 - 30 *Staffan Nilsson*, Den potentiella människan. En undersökning av teorier om självförverkligande. (The Potential Human: A Study of Theories of Self-Realization.) 2005.
 - 31 *Malin Löfstedt*, Modell, människa eller människosyn? En analys av kritiska perspektiv på bilden av människan i neoklassisk ekonomisk teori. (Model, Human Being or View of Humans? An Analysis of Critical Perspectives on the Picture of Human Being in Neoclassical Economics.) 2005.
 - 32 *Susanne Wigorts Yngvesson*, Den moraliska journalisten. En analys av yrkesetik, ideal och dygder. (The Moral Journalist: An Analysis of Professional Ethics, Ideals and Virtues.) 2006.

- 33 *Carl-Henric Grenholm & Normunds Kamergrauzis* (eds.), *Sustainable Development and Global Ethics*. 2007.
- 34 *Chikezie Onuoha*, *Bioethics Across Borders: An African Perspective*. 2007.
- 35 *Kerstin Andersson*, *Människan, naturen och Gud. En studie av miljöetiken i nutida Kristen teologi. (Human Beings, Nature and God: A Study of Environmental Ethics in Contemporary Christian Theology.)* 2007.
- 36 *Lars Löfquist*, *Ethics Beyond Finitude: Responsibility towards Future Generations and Nuclear Waste Management*. 2008.
- 37 *Isaias Ezequiel Chachine*, *Community, Justice, and Freedom: Liberalism, Communitarianism, and African Contributions to Political Ethics*. 2008.
- 38 *Fredrik Karlsson*, *Weighing Animal Lives: A Critical Assessment of Justification and Prioritization in Animal-Rights Theories*. 2009.
- 39 *Sofia Mogård*, *Att leva tillsammans. En studie i kristen och feministisk sexualitet*. 2010.
- 40 *Elena Namli, Per Sundman, Susanne Wigorts Yngvesson* (red.), *Etiska undersökningar: Om samhällsmoral, etisk teori och teologi*. 2010.
- 41 *Rikard Friberg von Sydow*, *Att ta skriken på allvar. Etiska perspektiv på självdestruktivt beteende*. 2011.