

verkligande eller lycka). Dixon gör inte något egentligt försök att förklara den saken.

### *Individualism*

Dixon företräder en långtgående individualism av ett slag som är mera typiskt för en liberal idétradition. Han hävdar att "varje individ är bäst lämpad att avgöra sina egna intressen och behov". Drivs denna ståndpunkt helt kompromisslöst leder den till slutsatser som få är beredda att acceptera, t ex till "knarkliberalism". Tyvärr går Dixon inte in på de mer problematiska konsekvenserna av sin kompromisslöst icke-paternalistiska hållning.

Socialister brukar hävda att i det framtida samhället bör egenintresset och plikt känslan göra plats åt ett mer otvunget samarbete, grundat på samhörighetskänsla och på äkta omsorger om medmänniskorna. Detta ideal uttrycks med ord som "solidaritet" och "broderskap". Det sistnämnda ordet anger att man ska hjälpa varandra av samma skäl som man gör det i en familj, i stället för av plikt eller beräkning. Det är samma tanke som Per-Albin Hansson gav uttryck för då han talade om det framtida samhället som ett "folkhem" där den mänskliga samvaron vilade på samma grund som i ett gott hem.

Som konsekvent individualist och icke-paternalist avvisar Dixon broderskapsidealet. "Broderskap, samarbete och altruism" är inte nödvändiga för socialismen. En socialistisk politik "syftar inte till att göra människor bättre utan till att befria dem från bördor".

Även om Dixon inte säger det med någon tydlighet är hans bok en argumentation för socialismen utifrån det rationella egenintressets utgångspunkt. Det är en ovanlig och spännande ansats.

Härledningar från det rationella egenintresset brukar som bekant leda fram till liberala samhällsmodeller. Den socialism som Dixon försöker nå fram till är i vart fall en osedvanligt liberal socialism. □

*Sven Ove Hansson*

Hans Rosing: *Den personliga identiteten och livets mening*, Schidlits, 1900

Hans Rosings förra bok, *Medvetandets filosofi*, presenterade på ett förtjänstfullt sätt den moderna filosofiska diskussionen kring förhållandet mellan medvetande och kropp. Denna frågeställning tangeras i hans nya bok, *Den personliga identiteten och livets mening*. Här ställer sig Rosing uppgiften att redogöra för uppkomsten och utvecklingen av vad han kallar den traditionella människosynen samt att konfrontera den med den moderna vetenskapens rön. Med vissa reservationer är min bedömning att Rosing lyckats ge en informativ och välstrukturerad översikt över människans bemödanden att förstå sig själv.

Kärnan i den traditionella människosynen är att en människa till sin innersta natur är en översinnlig entitet "som egentligen inte hör hemma i denna materiella värld" och för vilken jordelivet bara är "en övergångsperiod, en förberedelse för det egentliga livet som är evigt" (s 6). Hos Platon får denna idé utformningen att människan vid sidan av sin kropp består av en immateriell substans, en själ.

Själen upplöses inte vid dödens inträde, när den är odelbar. Denna konception av själen har blivit seglivad i den västerländska tankevärlden, främst på grund av att den kunnat anpassas till kristna föreställningar (trots att den egentligen är främmande för det testamentliga tänkesättet). 2000 år efter Platon återfinns den exempelvis hos Descartes i hans distinktion mellan den materiella eller rumsligt utsträckta substansen och den tänkande och icke-rumsliga.

Bredvid denna de lärda samhällskretsarnas själsuppfattning har det existerat en mer folklig, vilken i likhet med den platonisk-cartesianska doktrinen tänker sig att själen överlever kroppens död. Jag åsyftar den "andetro" som kännetecknar spiritismen. En iögonfallande skillnad mellan spiritistens andar och den platonisk-cartesianska själssubstansen är att de förra tänkes stå i regelbunden kontakt med människor av kött och blod, men vid en närmre besiktning framträder ännu mera djupgående differenser.

Rosing skriver om den spiritistiska människosynen: "Förutom den materiella kroppen har vi en annan kropp, ofta kallad *astralkroppen*, som består av ett bättre och hållbarare material än vanlig materia. Astralkroppen är osynlig och kan inte påvisas med nu existerande metoder, men möjligen med framtida mer förfinade metoder" (s 32).

Medvetandets relation till astralkroppen är tvetydig: Rosing gör gällande att somliga spiritister *identifierar* medvetandet eller själen med astralkroppen ("Själen har samma form som kroppen", s 32), medan andra snarare ser den som en *bärare* eller ett *säte* för medvetandet ("I den materiella kroppen finns en astralkropp och i astralkroppen en icke-materiell själ", s 33). Oavsett vilken av dessa versioner som förespråkas är det av central betydelse att astralkroppens exakta ontologiska status preciseras. Begreppet astralkropp är så till den milda grad diffust att man t o m tvekar om en sådan kropp är materiell eller ej. Ett citat ovan ger närmast vid handen att den är av materiell art: den sägs ju bestå "av ett bättre och hållbarare *material* än *vanlig* materia" (min kursivering). Tanken tycks vara att det utöver de materiella framträdelseformer och krafter som fysiken hittills har konstaterat, föreligger okända, vilka mer förfinade fysikaliska mätmetoder i princip kan registrera.

Om detta äger riktighet, är den första varianten av spiritism (likmätigt vilken själen identifieras med astralkroppen) synbarligen *helt materialistisk*. Den andra versionen är visserligen dualistisk — i det att den av allt att döma antar att själsliga egenskaper är av en annan art än de fysikaliska (det talas om "en icke-materiell själ") — men den förefaller inte att vara en *substansdualistisk* doktrin. Rosing fattar nämligen en substans på det hävdvunna sättet som "någonting som kan existera i och för sig och som därför inte är beroende av något annat för sin existens" (s 21). Det finns således en själslig substans endast om det existerar något som har *enbart* själsliga egenskaper (givet att sådana uppfattas som artskilda från materiella). Om man därför hävdar att en mänsklig person vid sidan av fysiska egenskaper har mentala, men förnekar att de senare kan tillkomma något som inte också är utrustat med fysiska kvaliteter, så har man inte bekänt sig till någon *substansdualism*, utan bara till en *egenskapsdualism*. Ifall ens åsikt är att våra medvetanden efter döden lever "iklädda astralkroppen" (s 33), och denna är materiell, är man inte anhängare av någon *substansdualism*. Rosings påstående om spiritismen att den naturligtvis är "substansdualistisk till sin na-

tur” (s 25) är därför felaktigt.

Varför gör sig Rosing skyldig till denna klassifikationsmiss? Jag tror den har sin grund i att Rosing vill framhäva en väsentlig likhet mellan spiritismen och den platonisk-cartesianska substansdualismen: båda antar att en människa till sin innersta natur eller sitt jag är en *översinnlig* entitet — d v s en entitet som inte kan observeras med erkända vetenskapliga metoder — och att hon följaktligen kan fortbestå efter upplösningen av det som är empiriskt observerbart av henne, d v s efter den biologiska döden. Detta gemensamma drag implicerar emellertid inte att båda doktrinerna är substansdualistiska, ty det är möjligt att det som undgår dödens upplösning inte är någon själslig substans utan en anmärkningsvärt elusiv materiell konstellation (som kanske också har mentala egenskaper).

En viktig anledning till att hålla i sär den platonisk-cartesianska substansdualismen och den spiritistiska andetron är att invändningarna mot dem delvis är av olika karaktär. Som Rosing helt riktigt framhåller (s 138—40, 151) brottas den förra med logiska svårigheter som inte drabbar den senare. Även av moderna substansdualister, som t ex Richard Swinburne (av Rosing försåtligt om-döpt till Swineburne och placerad i USA i stället för England), karakteriseras ofta den själsliga substansen med hjälp av termer hämtade ifrån den fysikaliska världen, och det är i högsta grad tvivelaktigt om dylika transpositioner resulterar i meningsfulla bestämningar. F ö beskrivs själen i negativa termer som något som saknar rumslig utsträckning och delbarhet, men också dylika beskrivningar skapar bryderi. Är de förenliga med att många av de mentala entiteter som är empiriskt givna — t ex den efterbild jag nu ser — tycks ha någon sorts rumslig utsträckning? Och hur skiljer man en individs själ från en samtidigt existerande tvillingsjäl om detta inte kan göras med hänvisning till vistelseort?

Den spiritistiska tankegången om en astralkropp kan däremot artikuleras så, att den blir *logiskt* invändelsefri: det ligger ingenting logiskt absurt i hypotesen att det existerar med gängse vetenskapliga metoder ännu oupptäckta materiella fenomen som, i likhet med våra välkända kroppar, kan fungera som bärare av medvetanden. Den springande punkten här blir förstas om det föreligger någon empirisk evidens som stöder denna hypotes. I det här sammanhanget har man ofta hänvisat till s k utomkroppsliga upplevelser; det är inte så ovanligt att människor t ex under sömnen eller i dödens närhet tycker sig se sin egen kropp utifrån. Skall man tolka dessa upplevelser som perceptioner av något som verkligen är fallet — som belägg för tanken att medvetandet verkligen befinner sig utanför kroppen — eller är de snarare hallucinationer? Självt är jag starkt benägen att instämma i Rosings slutsats att det ”med stor sannolikhet” (s 151) rör sig om det senare.

Om nu odödlighetshypotesen vilar på så bräckliga fundament, hur kommer det sig då att den har vunnit så bred uppslutning? En nära till hands liggande förklaring är att den är ett utslag av önsketänkande: människor hyser en instinktiv fruktan för att utplånas som, eftersom de i längden inte kan avvärja döden, driver dem att inbilla sig att den inte innebär deras utplåning. Rosing förkastar emellertid denna förklaring av uppkomsten av tron på det mänskliga jaget som en översinnlig, odödlig entitet. I stället vill han vända på steken: ”Västerlänningen är inte kristen och/eller dualist därför att han fruktar utslocknandet av den personliga identiteten (jaget), utan han fruktar utslocknandet därför att

han är kristen och/eller dualist” (s 128).

Som stöd för teorin att fruktan inför den personliga förintelsen inte är medfödd eller instinktiv, utan resultatet av (snarare än grunden till) en viss människosyn anför Rosing att den varierar från kultur till kultur: t ex påpekar han att ”den japanske soldaten sällan visade några tecken på dödsfruktan” (s 124). Att Rosing avvisar ovannämnda förklaring till odödlighetshypotesen föranleder dock inte honom att leverera en alternativ.

I motsats till Rosing är jag personligen böjd att förmoda att det ligger ett betydande mått av sanning i tesen att fruktan inför det egna jagets förintelse är naturlig eller instinktiv. Av naturen är människan motiverad att söka vissa saker för sin egen del: vad hon behöver för att upphålla sitt liv, och den njutning nyttjandet av dessa medel skänker, samt tillfälle att ägna sig åt aktiviteter som intresserar henne. Hon strävar emellertid också efter dylika saker för andra varelsers del — ibland av ren altruistisk omsorg om dessa varelser, men ofta också för att känna sig betydelsefull för andra. Låt oss döpa dessa två sorters strävanden till individualistiska respektive kooperativa. Det förefaller rimligt att tänka sig att man har en naturlig fruktan för eller motvilja mot det som försvårar eller avbryter en naturlig strävan. I den utsträckning den personliga utplåningen måste betraktas som något vilket avbryter ens naturliga strävanden, vare sig de är individualistiska eller kooperativa, fruktar man den naturligen.

Föreställningen om det personliga utslocknandet antar en speciellt fatal karaktär för den vars individualistiska strävanden är dominerande, ty det innebär ju att objektet för dessa strävanden oåterkalleligen går under. Här kan dödssträcken endast stävjas genom att personen framställs som odödlig. Annat är det med den individ hos vilken de kooperativa strävandena överväger. Förintelsen av jaget betyder förvisso slutet även på ens kooperativa bemödanden, men genom att förintas på rätt sätt kan man kanske lämna ett större bidrag till andra varelsers välbefinnande än man hade kunnat prestera genom ett mycket långt liv. De japanska soldaterna fruktade inte döden i fält, eftersom de var uppfostrade att se på denna som ett signifikant bidrag till den japanska nationens och kejsarens ära. Så tolkad är deras reaktion förenlig med teorin att det finns en naturlig fruktan för döden uppfattad som något som ointetgör strävanden, ty den japanske soldaten uppfattar sin död snarare som ett fullbordande av sina ambitioner. (Påpekans bör dock att fastän jag har opponerat mig mot Rosings förnekande av dödsfruktans naturlighet, så löper mitt resonemang i många hänseenden parallellt med hans.) Därför skönjer jag heller inget hinder för en appell till dödsfruktan som förklaring till odödlighetsföreställningar.

Hittills har den traditionella människosynen framställts som en tro på ett jag som är kapabelt att överleva den biologiska döden, men under bokens gång tillfogar Rosing nya drag. Denna syn sägs också omfatta bl a följande teser. (1) ”Jaget är helt ’genomskinligt’ för sig självt” (s 170), totalt exponerat för introspektionen, så att man äger fullständig kunskap om sitt jag. (2) ”Jaget är en konsistent enhet. Jag kan inte vara både ond och god, både vilja och inte vilja en sak. Jag kan alltså inte råka i konflikt med mig själv” (s 170). Enligt Rosing innebär ”den moderna, vetenskapliga uppfattningen” negationen av dessa två teser.

Personligen har jag dock svårt att urskilja såväl logiska som historiska sam-

band mellan odödlighetstanken, å ena sidan, och (1) och (2) å den andra. Tas (1) på allvar, leder den lätt fram till ett förnekande av jaget som en permanent substans, vilket skedde i Humes fall. Kant kontrade genom att postulera ett bestående jag som en transcendental enhet vilken ligger under och sammanhåller introspektionens data. Ett sådant jag är förstås skraddarsytt för att uppfylla odödlighetsönsksningar, men det tillmötesgår uppenbarligen inte (1). I stället framstår Kants jaguppfattning som ett frö, vilket efter bla Schopenhauers och Nietzsches kultivering, blommade ut i den "moderna", freudianska föreställningen om ett undermedvetet vilje- och driftsliv. Vad (2) anbelangar, så förnekades den av substansdualisten framför andra, Platon: som bekant särskilde han tre delar av själen. Beskrivningarna av jaget som ett slagfält där förnuft och begär kämpar har därefter varit legio, och bilden av jaget som enhetligt kan därför knappast karakteriseras som traditionell.

Slutsatsen blir att Rosing hade kommit sanningen närmare om han i stället för att tala om "den traditionella människosynen" i bestämd form singularis hade refererat till traditionella idéer om människan (som att hennes jag är odödligt och att det är transparent). Han hemfaller också åt en överdriven polarisering mellan "det traditionella" och "det moderna", i det han undertrycker beröringspunkter mellan de två lägren. Därtill kommer att han alltför lättvindigt slår fast vad som är "den moderna, vetenskapliga uppfattningen". Det är ingen etablerad sanning att jaget "är ett system som är uppbyggt av en mängd subsystem" (s 170) redan av den anledningen att det inte råder någon begreppslig klarhet om vad ett "system" här står för. Lika lite råder det konsensus om följande påstående: "Det existerar ingen skarp gräns mellan psykiskt och fysiskt. Kropp-själ-problemet är ett skenproblem" (s 171). Vad som kanske mer än något annat utmärker det moderna, vetenskapliga forskningsläget är en medvetenhet om hur fragmentarisk vår kunskap om människan är och hur fritt fältet är för radikalt divergerande teorier.

Ett annat problem som Rosing tar upp gäller människans identitet genom tiden — alltså vad som gör t ex den person som just nu skriver detta till samme individ som den vilken för några år sedan författade en artikel om Rosings förra bok i *Filosofisk tidskrift*. Rosing distingerar här mellan (a) kroppslig identitet, vilken grovt taget består i att en kropp existerar kontinuerligt genom tiden, (b) psykisk identitet om vilken Rosing säger att den bara har "ett rimligt kännetecken" (s 198), nämligen minnet, och (c) personlig identitet, vilken är "kulturellt betingad" och "bestäms av samhället" (s 200). Den sistnämnda manifesterar sig i utsagor om vilket ens personnummer är, om vilka sociala förmåner (som lön och pension) man är berättigad till, om vilka lagöverträdelser man är skyldig till etc. Rosing låter optimistiskt undslippa sig att dessa distinktioner är "i högsta grad klagörande", men enligt mitt förmenande har Rosings presentation av dem en tendens att vilseleda en att tro att personlig identitet är något *vid sidan av* den kroppsliga och psykiska, medan den i själva verket måste vara resultatet av en avvägning dem emellan

Hur denna avvägning skall ske tydliggörs således inte i Rosings redogörelse. Å ena sidan understryks vikten av den kroppsliga identiteten för den personliga: "Hela det komplicerade sociala systemet av formella och mindre formella rättigheter och skyldigheter är baserat på den kroppsliga identiteten" (s 189). Å den

andra framställs den kroppsliga identiteten varken som tillräcklig eller nödvändig för den personliga. Om Dr Jekyll och Mr Hyde heter det exempelvis att de enligt "våra vanliga identitetskriterier" är "två olika personer" (s 154), trots att de samsas om en och samma kropp. Psykisk identitet tycks således nödvändig för personlig. När Rosing vidare kontemplerar möjligheten av en transplantation av en hjärna från en kropp till en annan, verkar han luta åt åsikten att den person vars hjärna transplanteras lever vidare i den nya kroppen (s 203—4). Följaktligen synes på sin höjd fortbeståndet av en viss del av kroppen — nämligen hjärnan — vara nödvändig för personlig identitet. (Denna tes implicerar inte nödvändigtvis, vilket Rosing tycks förmoda (s 204—5), att en person med *logisk* nödvändighet har en hjärna; man behöver inte anta mer än att en person definitionsmässigt är en serie mentala dispositioner som har *någon* materiell bas, vilken *faktiskt* visar sig vara hjärnan.) Jag anser mig därför vara nödsakad att konkludera att Rosing inte entydigt fixerar den personliga identitetens förhållande till den kroppsliga och den psykiska. Den läggs fastmer till de senare två som vore den en separat identitetsdimension, och därmed undviker Rosing ett hett debattområde.

Att Rosing då och då råkar ur kurs är emellertid förståeligt, för det hav på vilket han navigerar är både vidsträckt och upprört. Det är därför på plats att framhålla det angelägna i den Rosingska expeditionens syfte, vilket består i att lokalisera ingrodda (van)föreställningar om människans natur samt i att skärskåda dem i den samtida vetenskapens ljus. Jag hyser stark sympati för den grundsyn för vilken boken pläderar: om jaget enligt den förhärskande konceptionen porträtteras närmast som en konstant, skarpt avgränsad enhet, är det hög tid att denna avlöses av en som ser jaget snarast som en ständigt föränderlig virvel uppkommen när energi- och informationsströmmar från universums alla hörn sammanträffar. Ett sådant "paradigmskifte" är önskvärt inte bara därför att det för oss närmare sanningen, utan också emedan det kan inspirera till en uppluckring av egofixeringen i våra vilje- och känsloliv. Därför hoppas jag att de skavanker som jag i min egenskap av recensent sett mig föranlåten att blottlägga inte avskräcker presumtiva läsare, utan att mina synpunkter i stället får funktionen att (om än i ringa grad) berika läsningen av boken. För Rosing har författat en bok som med fördel kan stickas i händerna på läsare i behov av en första orientering i människokunskap — men som också bör begrundas av yrkesfilosofer som lätt glömmer bort att sätta in sin verksamhet i större perspektiv. □

Ingmar Persson

Svante Nordin: *Romantikens filosofi. Svensk idealism från Höijer till hegelianerna*, Doxa, 1987.

Svante Nordin, som tidigare utgivit de båda arbetena *Den Boströmska skolan och den svenska idealismens fall* (1981) och *Från Hägerström till Hedenius* (1984), fullföljer nu sviten med en diger volym, kallad *Romantikens filosofi, Svensk idealism från Höijer till hegelianerna*. Riktigt adekvat är dock inte titeln;