

Filosofisk tidskrift

ÅRGÅNG 11

NUMMER 3

1990



Per Lindström

Kroppen och själen

Bo Petersson

*Tolkningen av Hägerströms
huvudargument*

Ingmar Persson

Ansvar och missförstånd

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 3 * 1990 * ÅRG 11

<i>Per Lindström</i>	Kroppen och själen	1
<i>Bo Petersson</i>	Tolkningen av Hägerströms huvudargument	16
<i>Ingmar Persson</i>	Ansvar och missförstånd	25
<i>Claudio Tamburrini</i>	Rec av Lennart Nordenfelt: <i>Om brott, straff och vård</i>	29
<i>Mats Wingborg</i>	Nya böcker av och med Sven Ove Hansson	37
Notiser		40

Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

Filosofisk tidskrift har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga (Göteborg), Göran Hermerén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm), Dag Prawitz (Stockholm) och Dag Westerståhl (Stockholm)

Produktion, prenumerationer och annonser: Bokförlaget Thales, Box 50034, 10405 Stockholm, redaktionssekreterare Bitte Malrnäs, tel 08 16 33 58 må, on, fr.

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år (normalt i februari, april, september och november), pris SEK 120:-, lösnummer SEK 35:-, pg 507991-8 Filosofisk tidskrift

Annonspriser: 1/1-sida SEK 250:-, 1/2-sida SEK 150:-, 1/4-sida SEK 100:-

Upplaga: 1 000 ex/nummer.

Ombrytning och sättning utförd av Ord och Grafik, Stockholm

Tryckt hos International Tryck AB, Uppsala

Per Lindström

Kroppen och själen: ett resonemangsäktenskap?

Jag vill hellre att man säger:
'Men det här är ju inte så galet
som man skulle tro', än att man
säger: 'Hör ni, det här är ju
riktigt förståndiga saker'.
D Diderot

1. Problemet.

Vi är vana att utan några större problem (meningsfullt) tillskriva vissa fysiska objekt, oss själva, tankar, känslor och upplevelser i allmänhet och har därför en benägenhet att ta för givet att detta kan generaliseras till godtyckliga fysiska objekt, stenar, myrstackar (t ex Aunt Hillary i D Hofstadters *Gödel, Escher, Bach*), fladdermöss (som i Thomas Nagels uppsats "What is it like to be a bat?"), datorer etc. De flesta av oss betraktar det som praktiskt taget säkert att t ex schimpanser och andra högre stående djur har upplevelser i någon form och än mer uppenbart är det att detta inte gäller om stenar och träbitar. Vi betraktar alltså, skulle jag vilja hävda, ganska allmänt påståendet att stenar har upplevelser som ett falskt och därmed meningsfullt påstående. (I det följande säges ett påstående vara meningsfullt om det är antingen sant eller falskt.) Och även om dagens datorer kanske inte kan tänka kan vi, förefaller det, inte utesluta att man någon gång i framtiden kommer att kunna konstruera tänkande maskiner.

Det kan förstas förefalla vilseledande eller kanske t o m direkt felaktigt att säga att man, när man talar om sina egna upplevelser, tillskriver dessa ett visst fysiskt objekt, sin egen kropp. (I det fallet är det nog bättre att fråga sig hur man bland alla fysiska objekt identifierar denna kropp.) Men när det gäller andra befinner vi oss i en helt annan situation. När jag yttrar mig om min vän Pierres upplevelser kan jag inte direkt referera till dessa; det enda objekt jag har direkt tillgång till är hans kropp. (Vi skall i det följande försöka undvika irrelevanta komplikationer och alltså bli hålla oss så nära common sense och den naiva realismen som

är förenligt med den aktuella diskussionen.) Pierres upplevelser kan jag identifiera (referera till) endast som de upplevelser som är relaterade på ett bestämt sätt till denna kropp. Men på vilket sätt? Om Pierre är en människa kan jag kanske utnyttja analogin med mig själv. Men om Pierre är en fladdermus, en myrstack eller en robot?

2. Ett exempel.

Låt oss, för att undersöka saken, börja med att tänka oss att Pierre är t ex en helt vanlig liten sten. Vi skall försöka föreställa oss att Pierre har en okomplicerad upplevelse t ex av smärta (vad annars?). Denna upplevelse, som vi skall kalla Pierres upplevelse, och ingenting annat skall vi (försöka) tänka oss utspelas i Pierres medvetande. Är inte saken därmed klar? Har vi inte, utan att göra oss skyldiga till någon motsägelse eller annan orimlighet, på ett fullt begripligt sätt beskrivit ett möjligt, låt vara löjligt osannolikt, sakförhållande? Det kan kanske förefalla så. Men så enkelt är det nog trots allt inte.

Jag skall i det följande försöka visa att det inte alls är självklart att påståendet att Pierre upplever smärta (och ingenting annat) är ett meningsfullt påstående. Jag kommer att använda mig av (en variant av) en teknik som tillämpats i andra sammanhang t ex i samband med påståenden om absolut rörelse. Om sådana påståenden är meningsfulla måste det vara någon skillnad mellan å ena sidan att ett objekt befinner sig i (absolut) vila dvs i vila relativt det absoluta rummet och å andra sidan att det förflyttar sig med konstant hastighet (längs en rät linje). Men att påvisa en sådan skillnad visar sig omöjligt. Enligt Newtons fysik kan detta inte ske med mekaniska hjälpmedel och enligt relativitetsteorin duger inga andra (fysikaliska) hjälpmedel heller. Detta medför väl inte i och för sig att påståenden om absolut rörelse inte är meningsfulla men leder kanske till misstanken att så är fallet. Och visar det sig sedan att de skäl som anförts för antagandet att det absoluta rummet existerar när allt kommer omkring är dåliga skäl så är det naturligt att dra slutsatsen att det är där felet ligger, att förklaringen till att man inte lyckats påvisa det absoluta rummet är att det inte finns något absolut rum och att påståenden om absolut rörelse alltså inte är meningsfulla.

Antag nu att det är meningsfullt att påstå att Pierre upplever smärta (och ingenting annat). Det är då naturligt att fråga sig var och när detta inträffar. Låt p_1 och p_2 vara två olika rumspositioner

och antag att Pierre befinner sig i p_i vid tidpunkten t_i , $i = 1, 2$. Vi kan då tänka oss två (möjliga) sakförhållanden: Pierre upplever smärta vid t_1 men inte vid t_2 (S1) och Pierre har denna upplevelse vid t_2 men inte vid t_1 (S2). Högst ett av dessa sakförhållanden är förhållanden. Men hur skall vi avgöra vilket? I det första fallet är Pierres upplevelse på ett eller annat sätt knuten till Pierre vid t_1 men inte vid t_2 . Men på vilket sätt? Är det när allt kommer omkring någon skillnad alls mellan S1 och S2?

3. Fysikaliska egenskaper.

Till att börja med skall vi undersöka om det går att skilja mellan S1 och S2 i termer av fysikaliska egenskaper. Antag att alla "empiriska" fenomen t ex upplevelser och alltså speciellt Pierres upplevelse har en position i rummet och/eller tiden. En skillnad mellan S1 och S2 skulle då vara att S1 innebär bl a att Pierres upplevelse befinner sig i p_1 (inträffar vid t_1) med inte i p_2 (vid t_2) och analogt för S2. (Därmed inte sagt att Pierres upplevelse automatiskt skulle tillhöra Pierre även om den nu trots allt skulle befinna sig t ex i p_1 vid t_1 . Detta skulle möjligen följa om varje upplevelse inte bara tillhör utan måste tillhöra något materiellt objekt. Men det finns väl egentligen inget skäl att anta att så är fallet. Det är tvärtom, förefaller det, ganska enkelt att föreställa sig upplevelser som inte på något förnuftigt sätt skulle kunna tillskrivas något materiellt objekt alls. Men vårt problem, att skilja mellan S1 och S2, är så konstruerat att det inte skall spela någon roll om detta är riktigt eller inte.) Och det är visserligen sant att det finns upplevelser t ex varseblivningar som på ett begripligt sätt kan tilldelas en position i rummet och tiden. Men av att detta är möjligt för vissa upplevelser följer inte att det gäller för alla.

Var befinner sig t ex, för att ta ett välbekant exempel, en sk fantomsmärta? Där den amputerade foten skulle befunnit sig om inte...? Någonstans (var?) i vederbörandes nervsystem? Det tycks, till skillnad från vad som gäller om fysikaliska objekt, vara en definitionsfråga. Och om detta är sant om fantomsmärtor gäller det förstås a fortiori om Pierres upplevelse. I det senare fallet har vi dessutom ingen möjlighet att skilja mellan rimliga och orimliga definitioner. Och om en upplevelse befinner sig i rummet, vilken form har den? Punktformig, sfärisk, avlång? Ändrar den form med tiden? Bilden av det fysikaliska rummet som en jättelik allomfattande låda (utan väggar) där allting (alla "empiriska" fenomen) har sin givna plats visar sig, i likhet med t ex föreställningen om

absolut rörelse, vara en alltför enkel extrapolation från vardags-
erfarenheten.

Slutsatsen att upplevelser inte (nödvändigtvis) har någon position i rummet är inte särskilt kontroversiell. Kan den generaliseras till att gälla även tiden? Vanligtvis föreställer vi oss tiden så beskaffad att det för två givna händelser vilka som helst är entydigt bestämt om de är samtidiga eller inte och om inte, vilken av dem som inträffar före den andra. Men det visar sig som bekant att detta är en felaktig föreställning; tiden är långt ifrån så "absolut" eller "substantiell" som vi normalt tänker oss den. Och därifrån till att överväga möjligheten av händelser som inte är tidsligt relaterade är steget inte alltför långt. Vad skulle det t ex innebära att Pierres upplevelse inträffar vid en viss tidpunkt t , dvs har tidskoordinaten t i ett visst rumstidsligt koordinatsystem som naturligtvis måste vara definierat i fysikaliska termer, m a o är samtidigt med en bestämd fysikalisk händelse? Såvitt jag kan förstå innebär detta ingenting alls. Relationen "samtidig med" (i ett givet koordinatsystem), som vi kan anta vara definierad för godtyckliga par av fysikaliska händelser, är inte (därmed unikt) definierad t ex för par av händelser vars ena komponent är fysikalisk medan den andra är mental. (Kom ihåg att vi i det aktuella fallet inte kan säga var den mentala händelsen inträffar.) Pierres upplevelse har alltså inte någon position i (den fysikaliska) tiden och påståenden av typen "Pierres upplevelse inträffar vid t " saknar helt enkelt sanningsvärde.

Det är inte heller alldeles nödvändigt att insistera på att denna senaste slutsats är korrekt. Antag att t ex Pierres upplevelse äger rum vid t_1 . Vi behöver då bara införa en ny sten, Pierres kusin, som vi antar vid t_1 befinner sig i p_2 . Och frågan blir då om det är Pierre eller hans kusin som har Pierres upplevelse (S3).

Men om Pierres upplevelse inträffar vid en bestämd tidpunkt, följer det inte då av (den speciella) relativitetsteorin att den måste ha en bestämd placering i rummet? Tanken är följande: Låt K och K' vara två tröghetssystem sådana att K' färdas med konstant hastighet relativt K . För enkelhets skull antar vi att K och K' har bara en rumsaxel. Att en händelse h inträffar vid en viss tidpunkt t (t') i K (K') innebär då att h ligger på en viss kurva k (k') nämligen den som består av de rum-tidspunkter som är samtidiga med h i K (K'). Men k och k' har bara en gemensam punkt och alltså har h en bestämd rumskoordinat i K (och K').

Av detta resonemang skulle vi förstås också kunna dra slut-

satsen att eftersom Pierres upplevelse inte har någon placering i rummet så har den heller inte någon placering i tiden. Men resonemanget är i själva verket inte så bindande som det kan se ut. Enligt expertisen är definitionen av samtidighet (i ett tröghetssystem) i viss utsträckning konventionell. Kurvorna k och k' är alltså inte entydigt bestämda; man kan t o m tänka sig att k och k' sammanfaller. Av det förhållandet att h ligger på både k och k' kan man alltså inte dra någon slutsats alls om dess position i rummet.

Det är alltså omöjligt att skilja mellan $S1$ och $S2$ (eller eventuellt $S3$) med hänvisning till att Pierres upplevelse har ett bestämt läge i rummet och/eller tiden. Men skulle vi inte i stället kunna tänka oss att Pierre vid $t1$ ($t2$) befinner sig i det fysikaliska tillståndet $F1$ ($F2$) och att, säg, $F1$ men inte $F2$ tillhör den typ av tillstånd som ger upphov till upplevelser av smärta? (Vi antar alltså för enkelhets skull att $F1$ och $F2$ är olika tillstånd. Därmed blir vårt resonemang oberoende av om det är principiellt möjligt att $S1$ eller $S2$ är fallet samtidigt som $F1 = F2$, något som det väl å andra sidan inte finns några särskilt starka skäl att betvivla.) Detta är kanske det mest naturliga förslaget. Men om vi i Humes anda tänker oss att kausala relationer inte är något annat än korrelationer av en viss typ är det svårt att se vad det skulle betyda; det förutsätter ju att relationsleden har en bestämd placering i rummet och tiden och den förutsättningen är, som vi redan konstaterat, inte uppfylld. Och även om vi, trots Hume, väljer att betrakta det vardagliga orsaksbegreppet tillämpat på fysikaliska fenomen som fullt respektabelt så följer det förstas inte utan vidare att vi meningsfullt kan tala om fysiska orsaker till mentala fenomen.

4. Metafysikens irrelevans.

Vi har alltså inte lyckats finna någon skillnad mellan $S1$ och $S2$ i termer av empiriska egenskaper, läge i rummet eller tiden och fysikalisk beskaffenhet. Vi skall därför vända oss till metafysiken. Dess (eventuella) bidrag skulle då vara att förse oss med en relation R sådan att det faktum att ett fysiskt objekt o har en viss upplevelse u består i att o bär relationen R till u , oRu . Om vi skriver p för Pierre och u för Pierres upplevelse skulle alltså $S1$ bestå i att pRu vid $t1$ men inte vid $t2$ och $S2$ i att pRu vid $t2$ men inte vid $t1$. (Det skulle då också vara bestämt när och kanske också var Pierres upplevelse inträffar.) Men, även om detta kan se ganska bra ut, räcker det förstas inte. Vi måste dessutom ha någon garanti för att det finns en sådan relation R . Att t ex definiera R

som "den relation som ...", t ex den relation som betecknas av "har" i "o har u" eller den (?) relation som råder mellan ett fysiskt objekt och dess upplevelser, förutsätter att vi redan vet att det finns en (och endast en) relation som ... och i vårt fall tycks detta villkor inte vara uppfyllt. Och om det inte är tillåtet att betrakta upplevelser som objekt gör det förstås inte saken bättre.

En annan möjlighet är följande. Vi skall (försöka) tänka oss att fysiska objekt kan befinna sig i mentala tillstånd. S1 skulle då bestå i att Pierre vid t1 men inte vid t2 befinner sig i ett bestämt mentalt tillstånd M. Men detta förslag är bara en variant av det närmast föregående. Nu tycks vi visserligen ha funnit ytterligare ett språkligt uttryck för R nämligen "befinner sig i" men vi har därmed inte någon garanti för att detta uttryck kan meningsfullt tillämpas i det aktuella fallet. Och är det inte egentligen minst sagt svårt att förstå vad det skulle betyda att ett fysiskt objekt, en sten t ex, en myrstack eller en människohjärna, befinner sig i ett mentalt tillstånd? Att fysiska objekt befinner sig i fysiska tillstånd är ju klart och mentala objekt (medvetanden) i mentala tillstånd. Men fysiska objekt i mentala tillstånd!? Är det möjligt att Pierre befinner sig i M oberoende av hans fysiska tillstånd; och om inte, vilken status har påståendet att detta är omöjligt: empirisk generalisering, metafysisk (a priori) princip etc? Och är det hela Pierre som befinner sig i M eller bara en del av honom och i så fall vilken? Och när inträffar detta? Ett sätt att besvara dessa frågor skulle möjligen vara att utnyttja (det kausala) sambandet mellan Pierres upplevelser och det fysikaliska tillståndet hos hans olika delar. Men som vi redan sett är denna metod inte tillämpbar i det aktuella fallet.

Men om vi tillämpar den sk identitetsteorin och sålunda identifierar mentala tillstånd med vissa fysiska tillstånd skulle inte saken då vara klar? Om M och F1 är samma tillstånd, $M = F1$, så följer ju av att Pierre befinner sig i F1 att han befinner sig i M dvs har Pierres upplevelse. Men alldeles bortsett från att en sådan identifikation kan förefalla egendomlig i överkant, de analoga identifikationer som anförs som stöd för att den skulle vara rimlig förefaller klart otillräckliga (se Nagels "What is it like to be a bat?"), för detta oss inte en millimeter närmare problemets lösning. Det är ju inte förrän vi vet om och när Pierre befinner sig i M som vi har någon som helst rätt att anta att $M = F1$. Varför inte lika gärna $M = F2$? Och vi har alltså än en gång hamnat i en återvändsgränd.

Och kanske är det vid det här laget, även om vi förstås inte gått igenom alla möjligheter, det skulle bli för långrandigt, dags att dra slutsatsen att det helt enkelt inte går att upptäcka någon skillnad mellan S1 och S2. Och detta betyder i sin tur att vi inte lyckats ge någon innebörd åt påståendet att Pierre upplever smärta.

5. Ett annat exempel.

Det är förstås för att renodla problemet som jag valt att tänka mig Pierre som just en sten. Det är förhållandevis lätt att acceptera att det kanske inte ens är meningsfullt att tillskriva ett så okomplicerat objekt upplevelser. Låt oss alltså nu ersätta Pierre med en "maskin", Pascal, som med avseende på komplexitet i hög grad påminner om oss människor. Vi antar (för enkelhets skull) att detta är förenligt med att det är lätt att se skillnad på Pascal och en människa (människohjärna). Är det då inte fullt rimligt att hävda att Pascal kan tänka? (För att göra exemplet mer naturligt ersätter vi Pierres upplevelse med tanken "två plus två är fyra". Denna tanke är alltså det enda som utspelas i Pascals medvetande: han "vaknar", tänker att två plus två är fyra och "somnar" omedelbart igen. Och frågan är alltså bl a om detta inträffar vid t1 eller t2.) Är det inte helt enkelt en antropocentrisk fördom att denna förmåga är något som är förbehållet oss människor och som inte tillkommer "maskiner"? Det kan kanske tyckas så. Men, som väl framgått av det tidigare resonemanget, om man ställer sig tvivlande är det inte nödvändigtvis Pascals förmåga man ifrågasätter. Problemet är inte om påståendet att Pascal kan tänka (tänker) är sant utan om det alls är meningsfullt. Vi kunde kanske säga att de likheter vi antagit finns mellan Pascal och oss själva gör det rimligt att anta att Pascal kan tänka, men bara under förutsättningen att detta är ett meningsfullt påstående, men vi kan knappast säga att det är rimligt att anta att påståendet är meningsfullt. Och i ljuset av vad vi tidigare sagt om Pierre verkar detta minst sagt tvivelaktigt; vi har ju aldrig på något väsentligt sätt utnyttjat att han är ett relativt okomplicerat objekt.

6. Wittgenstein.

Wittgenstein kommer i *Philosophical Investigations* till en liknande men mycket starkare slutsats nämligen att endast om varelser som är tillräckligt lika människor och alltså beter sig ungefär som vi säger man (kan man säga) att de tänker, upplever smärta etc. Men riktigt vad han menar med detta och hur han resonerat skall

jag inte försöka mig på att reda ut. Under alla omständigheter verkar slutsatsen vara i starkaste laget: varför skulle det inte vara meningsfullt (korrekt) att tillskriva varelser som, vad beträffar yttre beteende, i hög grad skiljer sig från oss tankar och upplevelser? - om det nu är det som Wittgenstein avser att förneka. Och vad betyder "tillräckligt lik"? Meningsfullhet, så som uttrycket används här, är ju inte ett graderbart begrepp och det måste alltså gå en skarp gräns mellan de varelser som är tillräckligt lika oss och dem som inte är det. Men att det skulle finnas en sådan skarp gräns är väl inte särskilt sannolikt. Det är visserligen sant att vi, som Wittgenstein påpekar, har ett intryck av att t ex smärta inte får något riktigt "fäste" på stenar och andra "döda" objekt, att dessa i någon mening är alltför "släta". Men att vi har detta intryck innebär förstås inte automatiskt att det är berättigat dvs svarar mot någon verklig skillnad. Kanske är människor (människohjärnor) när allt kommer omkring lika "släta" som stenar eller myrstackar.

7. Filosofiska teorier.

Låt T vara en (filosofisk) teori om förhållandet mellan "kropp och själ". Om T är någon form av materialism (fysikalism) säger alltså T att det inte finns några mentala substanser, att fysiska objekt kan befinna sig i mentala tillstånd och alltså att det faktum att ett fysiskt objekt "har" en viss upplevelse innebär att det befinner sig i ett viss mentalt tillstånd - eller något i den stilen. Om T är den sk identitetsteorin säger T dessutom att dessa mentala tillstånd är identiska med vissa bestämda fysiska tillstånd. (Inte särskilt upplysande kan man tycka, särskilt om man väntat sig någon icke-trivial information om medvetandets "natur". Och hur man fått reda på att det förhåller sig på det viset förblir en gåta.) T gör alltså anspråk på att uttala sig om den allmänna strukturen hos de fakta som svarar mot (sanna) påståenden på formen "(objektet) o har (upplevelsen) u", t ex "Pierre upplever smärta" eller "Pascal tänker att två plus två är fyra". Som ett specialfall av detta kan T mycket väl ge resultatet att vissa påståenden på denna form inte är meningsfulla dvs saknar sanningsvärde och T bör då förklara, eller åtminstone ge någon hum om, av vilken anledning. Men varken materialismen eller den starkare identitetsteorin tycks alltså uppfylla detta minimivillkor. Och detsamma förefaller, egendomligt nog, att gälla för de flesta (alla?) kända "teorier" inom området, epi-fenomenalism, psyko-fysisk parallellism etc. I alla dessa antas det givet redan från början vilka upplevelser som

tillhör vilka objekt och när, först därefter kan "teorin" träda i funktion, och ingen av dem tycks alltså lämna något bidrag till lösningen av vårt problem om t ex påståendet att Pierre upplever smärta är ett meningsfullt påstående och därmed inte heller till förståelsen av förhållandet mellan fysiska och mentala fenomen.

Vad beträffar materialismen kan man också fråga sig hur mycket man egentligen vinner på att "reducera" mentala fenomen till kvanttillstånd hos en alltmör skugglik och "förändligad" materia. Och skulle det dessutom visa sig att begreppet mätning (observation), så som det uppträder i kvantfysiken, inte går att karakterisera i rent fysikaliska termer (jfr t ex E P Wigner, "Remarks on the Mind-Body Question") så följer att denna "reduktion" blir omöjlig eller åtminstone alldeles poänglös.

8. Vi människor.

Därmed är den destruktiva delen av den här uppsatsen i huvudsak slutförd, den där jag alltså försöker visa att det är långt ifrån självklart vad det innebär att tillskriva ett fysiskt objekt upplevelser, att ett sådant objekt "har" upplevelser, och att existerande "teorier" inte kastar något som helst ljus över denna frågeställning. Det återstår då att i något mer konstruktiv anda ge en, låt vara ytlig och ofullständig, bild av hur vi kan tillskriva andra människor upplevelser och att lägga märke till de svårigheter som uppstår bl a då man försöker generalisera detta förfaringssätt till varelser som inte är tillräckligt lika oss själva.

Låt oss alltså nu acceptera att vi inte utan vidare kan förutsätta att det är meningsfullt att säga om Pierre att han upplever smärta eller om Pascal att han tänker att två plus två är fyra. Vad är det då som skiljer Pierre och Pascal från oss vanliga människor? Jag skulle vilja föreslå att den (kanske) viktigaste olikheten är att vi, till skillnad från dem, varseblir vår omgivning och våra egna kroppar. Visuella varseblivningar eller mera exakt visuella varseblivningsartade upplevelser kan, som vi redan påpekat, på grund av sin beskaffenhet i de flesta fall direkt eller indirekt tilldelas en någorlunda välbestämd plats i rummet och tiden. (I alla de fall där det förefaller fullkomligt otvivelaktigt att en given upplevelse inträffar vid en viss tidpunkt beror detta, skulle jag vilja påstå, på att upplevelsen är (fenomenellt) samtidigt med en varseblivning.) Och den som vid rätt tidpunkt har "ögonen" i rätt position honom (om någon) tillhör (den visuella) varseblivningen. (Detta är förstas långt ifrån hela sanningen men det får duga som en första

approximation.)

Det kan råda delade meningar om exakt vilken position i rummet och tiden vi skall tilldela t ex en visuell varseblivning v . I en sådan uppfattas omgivningen från en viss punkt p vid en viss tidpunkt t och det kan då förefalla naturligt att säga att v äger rum i p vid t . Men om man vill att v skall ingå i ett naturligt kausalsammanhang blir man nog tvungen att välja en något senare tidpunkt och därmed också möjligen en annan position eftersom det tar tid för signalen i synnerven att nå fram till syncentrum och andra relevanta delar av hjärnan. Men vi kan inte genom att undersöka verkligheten fastställa var v befinner sig och när v äger rum. Vi kan inte heller förutsätta att v ingår i vad vi betraktar som ett naturligt kausalsammanhang. Tilldelningen av rums- och tidskoordinater till varseblivningar är i själva verket konventionell. ("Vi har vant oss vid att lokalisera den medvetna personligheten inne i personens huvud - en tum eller två bakom en punkt mitt emellan ögonen. Därifrån betraktar den oss med förstående eller kärleksfulla eller ömma' eller misstänksamma eller argsinta blickar", E Schrödinger, *Mind and Matter*.)

Men även om vi accepterar ovanstående resonemang, tvingas vi förstås inte dra (den absurda) slutsatsen att vi inte ens under de mest förmånliga omständigheter kan tala om andra människors upplevelser utom (möjligen) varseblivningar. Antag t ex att läsaren samtidigt som han tar del av den här texten för sig själv tänker: "Herregud, det här var det värsta jag hört!" Detta är, förefaller det, ett meningsfullt antagande och det är lätt att förstå varför. Tanken förekommer ju "i samma medvetande som" och t o m fenomenellt samtidigt med en uppsättning varseblivningar som vi kan anta vara tillräckligt specifika för att entydigt kunna tillskrivas läsaren(s kropp). Och vad det betyder att två upplevelser är fenomenellt samtidiga och alltså förekommer "i samma medvetande" är väl ganska klart.

Detta ger dessutom en ganska adekvat bild av hur vi intuitivt tänker oss saken. När jag talar till en person som står framför mig, vilket medvetande är det då jag vänder mig till? Jo, om ingenting tyder på motsatsen, det i vilket det ingår synupplevelser som i hög grad liknar dem jag skulle haft om jag sett omgivningen från den punkt där hans huvud befinner sig och i vilket det dessutom förekommer hörselupplevelser bl a av det jag säger som i hög grad påminner om mina egna. Finns det inget sådant medvetande får jag nog medge att jag visserligen hade intrycket av att tala till en

bestämd person men att detta helt enkelt var ett misstag.

Hur man skall hantera upplevelser som inte är (fenomenellt) samtidiga med någon varseblivning är en svårare fråga. Standard-exemplet är förstås drömmar. Det är visserligen sant att om man väcker en person vars EEG har ett karakteristiskt utseende kommer han i så gott som alla fall att tycka sig minnas att han just drömt. Men problemet är att vi inte ens i detta fall utan vidare kan dra slutsatsen att (det är rimligt att anta att) han faktiskt drömt. Det är ju trots allt (begreppsligt) möjligt att minnesupplevelsen uppstod i samma ögonblick han vaknade. Vi blir alltså tvungna att oberoende redogöra för vari det består att han drömmer (vid en viss tidpunkt). Men hur skall det gå till? Är det alls möjligt? Och än mer kännbart blir problemet om man tänker på drömmar som den drömmande aldrig minns. (För övrigt är ju den föreställningen långt ifrån universell att det är just kroppen som drömmer och inte t ex själen som dessutom under drömmen kanske t o m har lämnat kroppen.)

9. Invändningar.

En tänkbar invändning mot de tidigare resonemangen rörande Pierre och Pascal skulle kunna vara att dessa är ointressanta därför att det, av ett eller annat skäl som vi inte behöver gå in på, är omöjligt att tänka sig ett medvetande som bara innehåller en smärtupplevelse eller tanken att två plus två är fyra. Men alldeles samma resonemang kan, förefaller det, tillämpas på alla "isolerade" följer av upplevelser som inte innehåller någon varseblivning. Den tänkta invändningen måste alltså innebära att t ex drömmar (under vilka man inte vaknar) inte bara inte förekommer, ett påstående som kanske inte är alldeles orimligt, utan dessutom att man på rent begreppsliga grunder skulle kunna visa att de inte kan förekomma och det verkar inte särskilt sannolikt.

Det kan också kanske förefalla egendomligt att göra gällande att strukturen hos påståenden om andras upplevelser t ex "Pierre upplever smärta" eller "Kalle är glad" kan återges av "det fysiska objektet o har upplevelsen u". Att Kalle är glad skulle då (egentligen) betyda att Kalles kropp är glad och det är väl inte riktigt vad vi avsåg att säga. Påståendet i fråga handlar ju, som vi normalt uppfattar det, inte om Kalles kropp utan om personen Kalle, som vi kanske kan tänka oss som en psyko-fysisk storhet, eller kanske t o m om hans medvetande. Mot detta kan man möjligen invända att vad som intresserar oss här inte är vilken mening vi normalt

inlägger i påståenden av en viss typ utan hur den underliggande verkligheten är beskaffad. Och även om man bortser från denna invändning, kvarstår förstås frågan vad det är som håller denna psyko-fysiska storhet samman, vari det består att Kalles medvetande är just Kalles och inte Olles, och hur en utomstående, som bara har tillgång till Kalles fysiska sida, kan referera till hans upplevelser.

Slutligen: jag har tidigare påstått att i alla de fall där det förefaller fullkomligt otvivelaktigt att en upplevelse inträffar vid en viss tidpunkt beror detta på att upplevelsen är (fenomenellt) samtidig med en varseblivning. Och jag skall nu beskriva ett exempel som kan förefalla vara ett motexempel till detta påstående. Låt oss anta att man genom omfattande undersökningar tror sig ha visat att en person upplever smärta (vad annars?) närhelst hans "C-fibrer" är stimulerade. Ett stort antal personer har undersökts under i övrigt mycket olika omständigheter och dessa har i samtliga fall upplevt smärta samtidigt som deras "C-fibrer" varit stimulerade. Saken kan därmed tyckas avgjord och på grundval av dessa iakttagelser lanserar man alltså den s k "C-fiber-teorin": "Stimulering av en persons "C-fibrer" resulterar i en upplevelse av smärta." En kritiker påpekar emellertid att materialet är otillräckligt. Det visar sig nämligen att försöksobjekten, vid tidpunkten ifråga varit medvetna om (varseblivit) sig själva och sin omgivning vilket (som alla vet) innebär att också deras "D-fibrer" varit stimulerade. För att tysta kritiken genomför man då en ny noggrant planerad undersökning. Efter alla konstens regler väljer man först ut en representativ och tillräckligt omfattande grupp personer. Dessa försätts sedan mellan två slumpvis valda tidpunkter t_1 och t_2 i ett tillstånd i vilket varken deras "C-", "D-", "E-" eller "F-fibrer" är stimulerade. (I detta tillstånd kan en person inte meddela sig med omvärlden men minnet fungerar perfekt.) Man låter sedan slumpen avgöra om en försökspersons "C-fibrer" skall stimuleras eller inte, och i det förra fallet väljer man slumpvis en tidpunkt t mellan t_1 och t_2 och stimulerar sedan objektets "C-fibrer" vid t . Och se! - det visar sig att precis de vars "C-fibrer" blivit stimulerade upplever någon gång under den aktuella perioden den karakteristiska smärtan. Saken är klar, kritiken tystnar och "C-fiber-teorin" har avgått med segern.

Men även om det vore ett utslag av vetenskapligt alldeles ofruktbar omedgörlighet att fortfarande betvivla "C-fiber-teorin" så är det förstås trots allt logiskt möjligt att den är falsk och t o m

att inte ens de försökspersoner vars "C-fibrer" stimulerades samtidigt upplevde smärta även om de gjorde detta någon gång "under" den aktuella perioden. Och om det är logiskt möjligt måste det vara meningsfullt att påstå att det är sant dvs att upplevelsen inträffade vid en annan tidpunkt än stimuleringen av "C-fibrerna". "C-fiber-teorin" förutsätter i själva verket, qua empirisk teori, att denna tidpunkt kan anges (är välbestämd) oberoende av om teorin är riktig. Men hur skall det gå till? (Vad man skall säga, om vi varierar exemplet så att försökspersonen kan meddela sig med omvärlden t ex genom att säga "aj" samtidigt med smärtupplevelsen, överlåter vi åt läsaren att reda ut.) Det är en helt annan sak att om vi vill införa en konvention med vars hjälp smärtupplevelser kan tilldelas en position i tiden så förser oss "C-fiber-teorin" med den enda rimliga konventionen. Skillnaden mellan å ena sidan att upplevelsen faktiskt inträffar samtidigt med stimuleringen av "C-fibrerna" och å andra sidan att detta är den enda rimliga konventionen är förstås hårfin och för den mer praktiskt sinnade saknar denna skillnad all betydelse. Men filosofi är ju när allt kommer omkring någonting annat än politik.

10. Varseblivningar.

Men med detta är det ingalunda slut på svårigheterna. Utan varseblivningar skulle vi av allt att döma inte komma någon vart alls; de är nödvändiga för att etablera kontakt mellan "varseblivaren" och inte bara det han varseblir utan också hans upplevelser. Men vad är då en varseblivning? Vi begränsar oss för enkelhets skull till visuella upplevelser. Vad innebär det alltså att en visuell upplevelse är en varseblivning? En karakterisering i kausala termer är, som vi sett, inte tillgänglig, det är ju inte förrän upplevelsen i fråga upphöjts till rangen av varseblivning och därmed tilldelats en position i rum-tiden som den kan ingå i ett kausalt sammanhang, och den s k kausala varseblivningsteorin är alltså inte till någon hjälp. (Att som t ex Bertrand Russell hävda att det, så länge vi inte delar Humes tvivel på induktionen, inte finns någonting att invända mot denna teori är, såvitt jag kan förstå, att inte ta konsekvenserna av Humes synpunkter på orsaksbegreppet.) Men då är, förefaller det, den enda återstående möjligheten att karakterisera varseblivningar till skillnad från andra varseblivningsartade (visuella) upplevelser på ungefär följande sätt: En (visuell) upplevelse är en varseblivning som visar (den materiella) världen (ungefär) sådan som den faktiskt ser ut vi någon tidpunkt och ur en

bestämd synvinkel och som dessutom uppfyller ett antal ytterligare villkor som jag här inte skall gå in på. (Eftersom ljusets hastighet är ändlig innebär att världen "ser ut" på ett visst sätt vid en bestämd tidpunkt inte att den är beskaffad på detta sätt vid tidpunkten ifråga även om det är så vi normalt uppfattar saken.) Här kan man förstås invända att det är möjligt att föreställa sig på konstlad väg orsakade upplevelser som av denna karakterisering felaktigt skulle klassificeras som varseblivningar. Det är denna invändning och liknande som "ett antal ytterligare villkor" är avsett att gardera mot.

Det är väl ganska osannolikt men trots allt inte alldeles uteslutet att det skulle vara möjligt att ange dessa "ytterligare villkor" och därmed åstadkomma en godtagbar karakterisering av begreppet (visuell) varseblivning. (Men kanske förhåller det sig med det begreppet som med ett antal andra filosofiskt intressanta vardagsbegrepp: det fungerar på ett tillfredsställande sätt i praktiken men visar sig vid närmare granskning inte vara alldeles perfekt. En annan möjlighet är förstås att det inte är något fel på begreppet i fråga, att det i stället är vår begränsade förmåga som inte tillåter oss att ge en tillfredsställande analys.) Men detta gäller bara så länge vi håller oss inom ramen för någon form av naiv realism och alltså kan tilldela den materiella världen ett någorlunda välbestämt och välbekant "utseende".

Men antag nu att vi t ex, i Thomas Nagels efterföljd, är intresserade av hur det känns att vara en fladdermus. Vi måste då först förvissa oss om att det är rätt upplevelser vi diskuterar dvs sådana som verkligen "tillhör" fladdermöss och inte varelser av någon annan typ. Och som vi sett tycks detta hänga på om vi har till vårt förfogande ett begrepp varseblivning som är så allmänt att det innefattar bl a fladdermöss' varseblivningar trots att dessa mycket väl kan vara så olika våra egna att vi inte kan bilda oss någon föreställning om dem och vi därför inte längre kan hålla oss inom ramen för den naiva realismen. (Här spelar det mindre roll att det för fladdermöss är hörselsinnet och inte synsinnet som är det dominerande; det finns ju ingenting som säger att deras "visuella" upplevelser alls påminner om våra.) Men ett sådant begrepp varseblivning tror jag inte vi förfogar över - kommer vi någonsin att göra det? - bl a därför att vi inte vet hur vi skall beskriva den sanna och för oss alla gemensamma materiella verkligheten. Och följaktligen är det tvivelaktigt om vi meningsfullt kan diskutera fladdermöss' upplevelser. (Detta är inte avsett som någon kritik

av huvudtesen i Nagels uppsats, som sådan skulle det vara irrelevant, men det visar nog trots allt på en svag punkt i hans resonemang.) Och denna slutsats kan förstås omedelbart generaliseras till att gälla myrstackar, hästar, robotar och överhuvudtaget alla "varelser" som inte uppfattar världen på samma sätt som vi.

11. Konklusion.

Det visar sig alltså, och det borde kanske varit klart redan från början, att det råder ett nära samband mellan problemet beträffande förhållande mellan "kropp och själ" och det som rör kunskapen om andras medvetanden: Det är omöjligt att tänka sig en annan persons upplevelser så beskaffade att villkoren för att man skall kunna identifiera (referera till) dessa upplevelser, att de i någon begriplig mening skall "tillhöra" honom, inte är uppfyllda. (Det var i själva verket när jag en gång för länge sedan försökte komma underfund med vad man som skeptiker eventuellt kan veta om andras medvetanden som det gick upp för mig att man för att alls kunna formulera frågan måste kunna identifiera dessa medvetanden och att det inte alls är självklart hur det skall gå till.) Men problemet förefaller dessutom, och det är mer överraskande, vara oupplösligt sammanvävt med frågan vad en varseblivning är och därmed s a s via en bakdörr med det egendomligt storslagna problemet om den materiella verklighetens yttersta natur.

Men kanske är våra slutsatser alltför fantastiska, kanske är det i svåraste laget att acceptera denna bild av våra upplevelser som ett slags tillfälliga gäster hos materien. ("Det är mycket svårt för oss att rätt värdera det faktum att personlighetens, medvetandets, lokalisering till kroppen är enbart symbolisk, ett praktiskt hjälpmedel." E Schrödinger, *Mind and Matter*.) Och den tycks inte heller stämma med vår egen (begränsade) erfarenhet. Och upplevelser som existerar "utanför" rummet och tiden, är inte det lite väl starkt? Kanske blir vi, när allt kommer omkring och utan att riktigt veta vad det innebär, tvungna att tillerkänna materien en viss förmåga till upplevelser, en inneboende sensibilitet. Men...

"D'Alembert: ... om denna sensibilitet ... är en generell och väsentlig egenskap hos materien, så måste stenen vara förnimmande.

Diderot: Varför inte?

D'Alembert: Det är lite svårt att tro.

Diderot: Ja, för den som hugger, styckar, krossar stenen och som inte hör hur den jämrar sig."

(D Diderot, Samtal mellan D'Alembert och Diderot.)

Bo Petersson

Tolkningen av Hägerströms huvudargument

I uppsatsen "Hägerströms huvudargument" (Filosofisk tidskrift nr 2, 1990) tar Sven Danielsson upp en diskussion om hur Hägerströms argumentation för värdenihilism i "Om moraliska föreställningars sanning" (1911) skall tolkas. Danielsson utgår i sitt resonemang från den tolkning jag gav i min avhandling (1973) och han ifrågasätter om jag lyckats träffa Hägerströms tankegång.

Hägerströms resonemang är svårgenomskådat. En grundstruktur träder dock fram direkt. Värderingar besitter en viss egenskap eller är förbundna med vissa villkor, egenskaper som omdömen inte har eller villkor som omdömen inte är förbundna med. Därför är värderingar något annat än omdömen. Eftersom det enligt Hägerström endast är omdömen som kan vara sanna eller falska, följer då den värdenihilistiska tesen att värderingar varken är sanna eller falska. Grundstrukturen är som sagt lätt att uppfatta. Men svårigheterna dyker upp när vi ska gå djupare än denna grundstruktur. Hägerströms psykologiserande resonemang är svåra att ge exakthet.

Man kan inte i ett sådant här sammanhang vara säker på att en viss tolkning är den riktiga. Jag vill dock försöka försvara min tolkning. Jag ser vissa svårigheter i den, men jag ser också svårigheter i den tolkning Danielsson vill föra fram. Eftersom det aktuella argumentet är det enda och avgörande argumentet för värdenihilismen i Hägerströms tidigare version av sin teori, tror jag att en diskussion kan vara av intresse.

1. Danielssons tolkning.

Det argument som diskussionen gäller återfinns i Hägerströms installationsföreläsning "Om moraliska föreställningars sanning" och har hos honom följande språkliga dräkt:

Kant säger enstädes, att plikten erbjuder sig för oss blott såvitt vi handla eller

stå i begrepp att handla. Det ligger däri den tanken, att plikt finnes för oss, endast såvitt det, vartill vi finna oss förpliktade, är ett verkligt eller möjligt motiv för handlande. Men däri är åter inneslutet, att det måste hos oss väcka intresse. Detta är otvivelaktigt sant.

Stå vi blott kallt iakttagande inför oss själva, d v s i verkligheten intresserade, icke för det iakttagna utan för undersökningen av detsamma, vad kunna vi då upptäcka? Vi konstatera bland en mångfald andra företeelser en plikt-känsla i förbindelse med ett värdeomdöme och ett direkt intresse för ett visst handlande. Men allt detta skänker på intet sätt något annat än ett visst slags psykiskt skeende. Detta att handlandet bör ske hör icke alls till det, som vi kunna upptäcka hos oss. Den skarpaste analys av vad som föreligger bringar icke något sådant i dagen. Eller vi undersöka på liknande sätt en viss handling. Vi kunna konstatera, att den väcker den starkaste lust eller det starkaste begär eller att den för till min egen och andras lycka. Vi kunna, låt oss fingera möjligheten, upptäcka, att den är bjuden av en gud eller vårt osinliga väsen. Men varje försök att ur det givna sakläget få fram, att den verkligen i högsta grad är värd att företaga, är dödsdömt. Något böra eller högsta värde kan icke på sådan väg upptäckas, därför att om vi stå likgiltiga inför oss själva och våra handlingar, blott betraktande, så kunna blott faktiska förhållanden konstateras. Men däri, att något är, kan alls icke ligga, att det bör vara. Att något skulle vara bättre än något annat, blir för den likgiltige åskådaren meningslöst. För honom är ingenting bättre eller sämre.

Men vänd om situationen! Vi stå i begrepp att handla, och olika motiver göra sig gällande. Nu får det strax en mycket bestämd mening för oss detta, att vi böra handla på ett visst sätt. Här stå vi icke längre likgiltiga inför oss själva och våra handlingar, utan taga en viss ställning till det givna. För oss i denna position betyder verkligheten ett högsta värde något.

Observera nu, att såvitt vi mena, att något verkligen förhåller sig så eller så, att sanning föreligger, mena vi ock, att det är så alldeles utan hänsyn till vår subjektiva ställning till saken, våra känslor eller intressen vis à vis densamma. Konsekvensen måste då vara, att i den moraliska föreställning såsom sådan mena vi alls icke, att börtat verkligen tillhör handlingen. Däri skulle ligga, att det gäller utan hänsyn till någon som helst subjektiv ställning till saken. Men det vore meningslöst (*Moralfilosofins grundläggning, s 41-42*).

I min avhandling har jag sammanfattat Hägerströms argument på följande sätt (Bo Petersson, *Axel Hägerströms värdeteori, s 112-121*):

- (1) För att en värdering skall föreligga hos en person är det nödvändigt att en viss känsla föreligger hos honom.
- (2) För att en omdöme skall föreligga hos en person är det inte

nödvändigt att en känsla föreligger hos honom.

(3) En värdering är inte något omdöme.

Resonemanget (1), (2) och (3) ger en logiskt hållbar slutledning. Danielsson menar, som jag, att det är uppenbart att det är (3) som Hägerström vill visa. Han säger vidare att det finns "goda skäl att tro" att (1) och (2) är premisser som Hägerström accepterade. Han vill dock ifrågasätta om det är (1) och (2) som är aktuella i det här sammanhanget. Kanhända kan formuleringarna i installationsföreläsningen leda oss i annan riktning?

Danielsson börjar sin diskussion med att syna premiss (1). Han påpekar att Hägerström måste få svårighet att reda ut hur vi ska handskas med negationer av värderingar. Är dessa negationer också värderingar i Hägerströms mening och hur blir det då med den nödvändiga känslan eller ska de uteslutas ur klassen av värderingar? Jag inser att detta är en svårighet för Hägerström och en oklarhet, som jag inte hållit fram. I min avhandling säger jag dock att det medför vissa problem att fastställa vilka värderingar som Hägerströms argument egentligen kan tillämpas på. Danielsson ger ett tydligt exempel på denna oklarhet hos Hägerström. Vad gäller premiss (1) i övrigt så menar Danielsson att den är väl belagd i texten och riktar så här långt inga invändningar mot den premissen.

Premiss (2) däremot bjuder på problem. Det textställe den baseras på är detta:

Observera nu, att såvitt vi mena, att något verkligen förhåller sig så eller så, att sanning föreligger, mena vi ock, att det är så alldeles utan hänsyn till vår subjektiva ställning till saken, våra känslor eller intressen vis a vis densamma.

Danielsson menar att det här är uppenbart att Hägerström uttalar sig om vad som hävdas i själva omdömet, medan min tolkning uttalar sig om förekomsten, inte om innehållet i ett omdöme. Enligt Danielsson tycks Hägerström hävda:

(4) Om man menar att något är verkligt, så menar man att det skulle vara verkligt även om man hade andra inställningar till det än man faktiskt har.

Nu kan emellertid inte (1) och (4) ge den önskade slutsatsen (3). Kan texten ge belägg för en annan tolkning än (1) som ger en logiskt korrekt slutledning? Danielsson prövar vad en premiss måste säga för att tillsammans med (4) ge slutsatsen (3), men finner att en premiss med den innebörden - kallad (5) - inte kan beläggas i texten eller försvaras på annat sätt. Då kan tolkningen (4) inte heller vara den avsedda.

Danielsson börjar nu på ny kula och gör en förnyad prövning av min premiss (1). Kanske säger texten något mer än vad (1) visar? Danielsson tar fasta på att Hägerström säger att det för den likgiltige betraktaren är *meningslöst* att något skulle vara värdefullt eller bättre än något annat. Att något är meningslöst måste här betyda, menar Danielsson, att personen *inte ens kan* föreställa sig det. Resonemanget tycks då säga att vi vid en värdering kan föreställa oss något endast om en viss känsla föreligger, medan vi vid omdömet kan föreställa oss det som omdömet uttalar sig om helt oberoende av vår känslainställning. En sådan tolkning har ett stöd i texten. Jag inser det. - Danielsson ger premisserna följande formulering:

(6) En värdering har inget innehåll som man kan föreställa sig oberoende av vilken subjektiv inställning man har till saken.
och

(7) Ett omdöme har ett innehåll som man kan föreställa sig oberoende av vilken subjektiv inställning man har till saken.

(6) och (7) ger tillsammans den sökta slutsatsen (3). Danielsson har därmed funnit ett intressantare och originellare argument för värdenihilismen i texten än det som jag menar finns där.

Danielsson ger sålunda en alternativ tolkning av Hägerströms huvudresonemang i installationsföreläsningen. Han menar också att min tolkning inte besvarar vissa frågor som man ställer sig inför texten. T ex: Hur kan den blott iakttagande konstatera ett direkt intresse hos sig för en handling? Om han har ett direkt intresse, är han då blott kallt iakttagande?

2. Försvar för min tolkning

Jag ska nu försöka försvara min egen tolkning och också försöka ge svar på Danielssons frågor. Dessutom vill jag visa på svårig-

heter i Danielsson tolkning. Jag börjar med det sistnämnda.

För att vi ska förstå vad Hägerströms argument säger kan vi, menar jag, inte nöja oss med de formuleringar som finns i installationsföreläsningen. De är ju, som väl framgått av de ovanstående, mycket svårtolkade och oklara. Vi måste gå till andra texter av Hägerström. Flera faktorer måste vi ta hänsyn till om vi vill träffa hans intentioner: (a) tolkningen måste enkelt kunna förenas med de formuleringar som finns i den tolkade texten; (b) tolkningen bör jämföras med tolkningar av textpassager där samma eller liknande argument föres fram; (c) i tolkningen bör invägas inte bara ords vanliga betydelser utan vi måste också ta hänsyn till om Hägerström i andra sammanhang visar hur han vill ange betydelsen av ett visst ord; och (d) tolkningens olika antaganden måste vägas mot vad vi vet om Hägerströms uppfattningar, så att den passar in i hans filosofiska tankebyggnad på ett konsistent sätt.

När vi tar ställning till Hägerströms resonemang i installationsföreläsningen, måste vi snegla något åt vad vi vet om hans teori om värderingar vid den här fiden. Redan i "Kritiska punkter i värdepsykologien" (1910) hävdar Hägerström att en värdering är en "egendomlig förbindelse", en simultan association" av en föreställning om ett visst objekt och en känsla eller en subjektiv position" till objektet (s 74). Denna tanke återkommer i föreläsningar och arbeten under hela 10-talet och vi kan utgå från att Hägerström också omfattade denna ståndpunkt 1911, då han författade den aktuella texten.

I Hägerströms aktpsychologiska terminologi kan vi alltså säga att värderingen består av två akter, en känsla och en föreställning. Dessa akter har var sitt innehåll. Men hur är det med innehållet i associationen, den egendomliga förbindelsen? Hägerström tycks mena att det inte finns ett sådant bestämt innehåll.

Däremot är akterna så intimt förbundna att *vi tror oss ha ett*, som han säger "enhetligt medvetande" med ett visst innehåll. Associationen innebär att vi i vårt psyke *glider* (Hägerströms term) mellan dessa akter. 1917 säger han: " det föreligger skilda samtida medvetanden hos ett och samma subjekt. De äro på ett egendomligt sätt förbundna med hvarandra och taga sig därigenom ett samfällt uttryck i en sats" (se min avh s 55). I föreläsningsmanuskript finner man uttalanden som "Hela vår världsbild genomdragen av föreställningar, som ej äro enhetliga utan associationskomplexer, som vi tro vara föreställningar med var sitt bestämt innehåll" (se min avh s 35) och ", så måste det

föreligga en förbindelse av skilda föreställningar, som var för sig har ett visst innehåll, men genom associationen vinna ett enhetligt uttryck, om vilket man tror att det betyder ngt visst bestämt, fast det ej gör" (se min avh s 35).

Associationen har sålunda inte något bestämt innehåll, enligt dessa Hägerströms uttalanden. Däremot tror vi att de finns ett sådant innehåll, bl a för att associationen kan ta sig uttryck i en sats. Så tycks Hägerström mena. Denna ståndpunkt utesluter då att (6) verkligen återger vad Hägerström velat säga. (6) anger betingelser för när vi kan föreställa oss värderingsinnehållet. Men vi kan *aldrig* föreställa oss detta, skulle Hägerström säga. Det finns inget bestämt värderingsinnehåll i denna mening. Däremot kan vi ge betingelser för när vi uppfattar en sak som värdefull. Jag tillägger Hägerströms följande tanke i min avhandling: "Han/Hägerström/ kan inte tänka sig att han skulle uppleva saken som värdefull om inte känslan förelåg" (se min avh s 115). Denna formulering har stora likheter med Danielssons premis (6), men jag undviker att tala om värderingsinnehåll.

Villkoret kan således inte formuleras på det "strängare" sätt som Danielsson vill göra. Att någon upplever något som värdefullt är helt enkelt detsamma som att han har en viss värdering, att en viss värdering föreligger hos honom. Och för att detta ska vara för handen, måste en känsla föreligga. Tolkar vi texten utifrån hans teori om simultana associationer, så hävdar Hägerström här känslomomentets nödvändighet för att en association ska kunna vara för handen.

Av samma skäl vill jag också ifrågasätta andra formuleringar som förutsätter ett bestämt värderingsinnehåll. Så säger Danielsson t ex "Vi kan inte identifiera något som skulle vara *innehållet* i värderingsomdömet, men skilt från känslolinnehållet". Mot detta kan också invändas att Hägerström 1910 i "Kritiska punkter i värdepsykologien" menar sig visa att en känsla är något annat än en värdering. Om värderingen verkligen hade ett bestämt innehåll enligt Hägerström, så borde väl hans uppfattning snarast vara, att detta innehåll i alla fall inte var identiskt med känslolinnehållet, utan åtminstone i något avseende skilt från detta.

Danielssons premisser (6) och (7) bygger på en tolkning av ordet "meningslös" uttryckt i "vad som är möjligt att föreställa sig". Utifrån allmänt språkliga antaganden måste detta vara ett rimligt tolkningsförslag, men var det Hägerströms? I andra

sammanhang har han förklarat att ordsammanställningar som inte är uttryck för (eller framkallar) en viss föreställning, känsla eller association mellan känsla och föreställning, är meningslösa sats. Mot en sats svarar, menar han, vissa "själslägen" som utgör satsens mening eller genom vilka satsens mening kan beskrivas. Enligt Hägerström är det själsläge som bestämmer meningen hos en värdesats just en association mellan en känsla och en föreställning. Föreligger inte en sådan association (eller framkallas den inte) hos den som utsäger eller hör den utsägas, blir satsen med detta meningsbegrepp en meningslös sats. Jag tror att det är så "meningslöst" ska förstås när han säger att det för den likgiltige betraktaren är meningslöst att något vore bättre än något annat. I en - visserligen betydligt senare föreläsning - heter det " om inte föreställningen om börtat verkligheten har den effekten, att man *känner* sig därav påverkad, så att man erfar ett tryck på viljan, så förlorar ordet sin betydelse (*Moralpsykologi*, s 163).

Man kan rikta många invändningar mot meningsbegrepp av denna typ (se min avh s 58 ff). Ur vardagsspråklig synpunkt är det speciellt svårt att acceptera att meningsfullheten hos t ex en värdesats med detta meningsbegrepp tycks innebära att vi måste dela den värdering som satsen ger uttryck åt, dvs vi måste ha den värderingen. Vi uppfattar meningsfullheten som en sak och vårt ställningstagande till vad som sägs som något annat. Jag kan uppfatta satsen "De röda Khmerernas ledare är en verkligt god människa" som meningsfull, utan att jag själv delar den värderingen. Danielssons meningsfullhetsbegrepp passar naturligtvis här mycket bättre in, men jag tror alltså att Hägerström resonerade på annat sätt.

Enligt min mening är premissen (1) väl grundad i texten och i Hägerströms resonemang i övrigt. Även Danielsson menar ju att (1) kan försvaras. (1) är också förenlig med Hägerströms användning av "meningslös". Men hur kan Hägerström påstå att den likgiltige betraktaren kan konstatera förekomsten av en plikt-känsla och ett direkt intresse hos sig? Är betraktaren då likgiltig, frågar Danielsson. Jag tror att Hägerström menar att vi kan göra en åtskillnad mellan det själstillstånd som föreligger när vi *värderar* och det själstillstånd som föreligger när vi med introspektion *undersöker* det förstnämnda själstillståndet. Det är i det senare fallet som vi "stå kallt iakttagande" och iakttar vårt eget psyke. Vi intresserar oss för undersökningen. Och då kan vi konstatera att det vid värderingen föreligger en känsla. Som observatör ser jag

denna känsla föreligger hos mig när jag värderar, men jag upplever den inte, erfar den inte på samma sätt som vid värderingen. Därför ger den introspektiva undersökningen ingen upplevelse av något värde.

I en mening har jag således känslan - som värderande - i en mening saknar jag den - som observatör - dvs jag ser att den föreligger i den (min) upplevelse som jag introspektivt analyserar, men jag erfar den inte. Jag vet inte om en sådan kluvenhet är psykologiskt möjlig, men jag tror att det är en tankegång av detta slag som ligger bakom Hägerströms formulering. En liknande tanke finns i "Kritiska punkter i värdepsykologien" text i uttalanden som "Det blotta medvetandet om en subjektiv värdering ger ingenting annat än ett psykiskt faktum, alls icke objektets värde", s 30-31. Premiss (2) kan beläggas med ett liknande resonemang. Hägerström säger i den text som (2) baseras på, på flera ställen "vi mena". Man tänker naturligtvis att dessa "vi mena" syftar på vad vi utsäger i själva omdömet. Men så måste det inte vara. Hägerström kan också ha avsett vilka uppfattningar vi måste ha om omdömet, när vi reflekterar över vad det innebär att fälla ett omdöme (jfr observatören ovan). Hägerström säger:

Observera nu, att såvitt vi mena, att något verkligen förhåller sig så eller så, att sanning föreligger, mena vi ock, att det är så alldeles utan till vår subjektiva ställning till saken, våra känslor eller intressen vis a vis densamma.

Kan Hägerström mena: När vi fäller ett omdöme (utsäger att något förhåller sig så eller så, har en föreställning om att något är verkligt) och vi reflekterar över omdömet så inser vi - om det verkligen är ett omdöme - att det inte till innehåll eller förekomst är beroende av våra känslor och intressen. Den omdömesfällande kan naturligtvis själv samtidigt med sitt omdöme ha denna reflekterande uppfattning, men den är då ett annat omdöme, ett omdöme om omdömet så att säga. Jag tror inte att Hägerström menat att omdömet skulle innehålla flera påståenden. Inte heller tror jag att han menat att omdömet "verklig" kan analyseras som "oberoende av känslor" eller motsvarande, som annars vore ytterligare en möjlighet att få textstället att gå ihop.

Jag är medveten om att jag här tänjer på texten för att få min formulering (2) belagd. Mitt problem kan jämföras med Danielssons diskussion av (4) och (5). Jag har goda skäl att tro att (1) är en riktig tolkning av Hägerströms intention. Vidare vill jag

ha slutsatsen (3). Detta leder mig till en bestämd interpretation av texten om omdömet. Tolkas denna text som (2), som ju inte är orimligt, hänger resonemanget ihop. Jag antar därför att det är (2) som Hägerström åsyftar. Hans resonemang blir ett logiskt hållbart argument. Däremot håller jag med om att om man endast ser till detta textställe, skulle kanske en premiss typ (4) ligga närmare till hands. Men hur fortsätter vi då? Vi får då tillbaka Danielssons problem med premiss (5).

3. Slutsatser.

Så här långt har jag alltså försvarat min tolkning av Hägerströms argument. Jag har inte försvarat premissernas sakliga riktighet eller påstått att Hägerströms argument skulle räcka till att visa de antaganden om värderingens natur som Hägerström gör gällande. I min avhandling är jag tvärtom kritisk mot Hägerström på de här punkterna.

Jag håller med om att Hägerströms argument i Danielssons tolkning blir intressantare och originellare - och kanske också ett bättre argument. Danielsson är ju ute efter en tolkning av "just den här texten", dvs installationsföreläsningen. Håller vi oss endast till den texten, som den är given, kommer kanske Danielssons tolkning närmare själva formuleringarna än vad min tolkning gör. Däremot tror jag inte att hans tolkning överensstämmer med Hägerströms intentioner. För att komma nära Hägerströms tankar måste vi också gå till andra av hans texter, helst texter som är från ungefär samma tid som installationsföreläsningen. Gör man det, menar jag att min tolkning är att föredraga - även om Hägerströms sätt att argumentera därmed blir mindre originellt och kanske mer likt en traditionell emotivists. □

Litteratur

Danielsson, Sven, "Hägerströms huvudargument", *Filosofisk tidskrift nr 4/89*.

Hägerström, Axel, "Kritiska punkter i värdepsykologien" *Festskrift tillägnad E O Burman*, Uppsala 1910.

Hägerström, *Moralpsykologi*, Utg Martin Fries. Stockholm 1952.

Hägerström, *Moralfilosofins grundläggning*. Utg Thomas Mautner. Uppsala 1987.

Petersson, Bo, *Axel Hägerströms värdeteori*, Uppsala 1973.

Ingmar Persson

Ansvar och missförstånd

Christian Munthe börjar så smått göra sig känd som en talträngd person som höjer rösten till opposition innan han har gett sig tid till att försäkra sig om att han har läst rätt innantill. Inför hans artikel "Handlingsfrihet och straff", FT 1989:4 får man onda aningar beträffande hans läskunskaper redan av det faktum att han missuppfattar mitt förnamn, och dessa onda aningar bestyrks när man tar del av hans redogörelse för några av mina åsikter rörande ansvar som presenteras i "Viljefrihet à la Lindström", FT 1989:2.

I denna uppsats lägger jag fram fem villkor som enligt min mening, vart och ett är förenliga med determinism och som tillsammans är tillräckliga för ansvar. Det framgår otvetydigt av min framställning att jag är på jakt efter betingelser som är *tillräckliga* för ansvar. Omedelbart före min presentation av de fem villkoren skriver jag: "Min slutsats kommer att bli, att det finns *en* tillräcklig uppsättning betingelser, vilken är förenlig med determinismen..." (s 35). Och direkt efter denna presentation konstaterar jag: "Det förefaller mig som om dessa fem villkor skulle vara tillräckliga för att förse begreppet *ansvar* - och därmed begreppet *frihet* med en tjänlig innebörd" (s 37).

Icke desto mindre resonerar Munthe i sin replik som om jag hade hävdats att vart och ett av de fem villkoren är *nödvändiga* för ansvar. Han förebrår mig för att inte ha presterat mycket till stöd för deras nödvändighet och konkluderar att på sin höjd ett av dem verkligen besitter denna nödvändighet. Men att dessa fem betingelser tillsammans är tillräckliga för ansvar är fullt förenligt med att *ingen* disjunktion av dem är *nödvändig* för ansvar. Kanske några är helt överflödiga och andra måste väsentligen försvagas innan de kan godtagas som nödvändiga. Min strategi var att ur den voluminösa litteraturen extrahera några vanligt förekommande villkor för ansvar och göra gällande att det är plausibelt att tänka sig att de tillsammans är tillräckliga för ansvar. Mitt syfte - att visa att det finns ansvar och frihet i någon bemärkelse även om deter-

minismen är sann - kräver bara dessa betingelsers kollektiva tillräcklighet, inte deras individuella nödvändighet.

I själva verket känner jag mig övertygad om att åtminstone ett par av de fem villkoren - i sin givna kortfattade form - inte är nödvändiga för ansvar. Detta gäller det första villkoret som kommer närmast att vinna Munthes gillande. Uppfattat som ett nödvändighetsvillkor skulle det få följande lydelse: (N1) personen P är ansvarig för att ha utfört handlingen H endast om P utförde H *avsiktligt*. Munthes resonemang kring detta villkor framstår för mig som förvirrat, eftersom han tycks försumma en distinktion som jag antyder, nämligen den mellan att utföra H avsiktligt och att utföra H *därför* att man har avsikten att utföra H. Som bl a den av Munthe nämnde Donald Davidson har påpekat implicerar inte det senare det förra, eftersom den orsakskedja som leder från en avsikt till en handling kan vara "deviant" eller av avvikande slag (se alpinistexemplet i Davidson's *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980, s 79). När Munthe på s 21 citerar min skissartade uttydning av begreppet *avsiktlig handling*, klipper han likväl bort den klausul som är ägnad att utesluta avvikande klausulkedjor.

Hur som helst finns det åtminstone två skäl för att förneka att (N1) håller:

(1) Antag att jag är medveten om att det är mycket sannolikt att jag kommer att begå bärsärkargång och slå sönder inredningen på hotellet om jag super mig stupfull. Ändå super jag mig stupfull och slår mycket riktigt i mitt besinningslösa tillstånd sönder inredningen. Det förefaller då rimligt att ställa mig till svars för gärningen att ha slagit sönder möblerna, även om *denna gärning* inte skedde avsiktligt. Det verkar räcka att jag avsiktligt begick handlingen *att försätta mig i ett tillstånd där denna gärning är mycket sannolik*.

(2) Om man (avsiktligt) accepterar en viss social roll väl vetande att med den följer vissa skyldigheter, då kan man ställas till ansvar för att inte ha uppfyllt dessa skyldigheter även om detta ägde rum utan avsikt. En kirurg som misslyckas med en enklare operation och därigenom förorsakar lidande eller död för en patient kan vara ansvarig för misslyckandet och dess påföljder, fastän de var helt oavsiktliga. Anledningen är att han eller hon (avsiktligt) har åtagit sig att bemästra dylika situationer. Och, herr Munthe, om man tar till orda i en debatt, kan man hållas ansvarig för missförstånd hur oavsiktliga och omedvetna de än må

vara, eftersom man har tagit på sig att oklanderligt utföra de därmed förknippade uppgifterna.

Formulerat som ett nödvändighetsvillkor får mitt andra villkor denna skepnad: (N2) P är ansvarig för H endast om P kunde ha undvikit att utföra H, d v s hade undvikit H om P hade haft detta för avsikt. Riktigheten av (N2) togs länge för given, men för drygt tjugo år sedan publicerade Harry Frankfurt en uppsats "Alternate Possibilities and Moral Responsibility" (*The Journal of Philosophy*, 66, dec 1969) där han förfäktade att (N2) måste avvisas just p g a möjligheten av den typ av överdeterminering som jag antydde (s 35). Frankfurt's inlägg har startat en stor kontrovers, men min personliga uppfattning är att han i grunden har rätt. Eftersom denna slutsats är kontroversiell och jag bara var ute efter tillräckliga betingelser, kunde jag dock kosta på mig att inte förutsätta den. Munthes kritik slår därför på denna punkt in en öppen dörr.

Efter omformulering lyder min tredje betingelse: (N3) P är ansvarig för utförandet av H endast om P's avsikt att utföra H inte var *tvångsmässig*. Här invänder Munthe att "det kan vara rätt att låsa in" (s 22) en person som handlar p g a en tvångsmässig intention om handlandet har starkt negativa konsekvenser. Återigen svingar Munthe trubbiga tillhyggen. Att det kan vara rätt att förhindra en individ från att hänge sig åt skadligt beteende implicerar ingalunda att individen är ansvarig för beteendet: det är rätt att skjuta en rabid hund för att förhindra dess aggressiva utfall oaktat att den inte är ansvarig för dessa. Hunden kan inte ställas till ansvar för dessa utfall, vill jag mena, eftersom den saknar begrepp om dem som skadliga för andra varelser och om en eventuell bestraffning som något negativt som drabbar den till följd av denna skadliga effekt.

Det var för att skilja den belöning och bestraffning som även icke-mänskliga djur, minderåriga, mentalt handikappade etc kan utsättas från den som endast tillkommer ansvariga personer som jag introducerade mitt femte villkor, vilket just rör innehavet av en föreställning om positivt och negativt värde. Munthe klagar över att denna betingelse tangerar den övre gränsen för hans fattningsförmåga, vilket dock inte förhindrar honom från att avvisa den med en kryptisk undran om den "verkligt får den fullödiga värdeanknytning som Persson vill ha" (s 23).

Det fjärde villkoret kan formuleras: (N4) P är ansvarig för H endast om P's avsikt att utföra H inte var *följden av yttre tvång*. Här måste man vara noggrann med specificeringen av den hand-

ling som P pådyvlas ansvar för. En kassör som överlämnar kassan till en rånare under pistolhot kan, som jag ser det, ställas till ansvar för att ha begått handlingen *överlämna kassan under pistolhot*, men inte för handlingen att ha överlämnat kassan punkt och slut (ty det senare utesluter inte att överlämnandet skedde godvilligt). Avsikten att överlämna kassan uppstår under tvång, men detsamma gäller inte för intentionen att överlämna kassan för att undvika att bli skjuten. Endast om man beaktar denna nyansering, anser jag (N4) för hållbar. Jag kan inte avgöra om Munthe fortfarande skulle förkasta (N4) om man blev medveten om denna nyans och om den distinktion som just gjordes under utredningen av (N3).

I vilket fall som helst tror jag att min diskussion av (N1)-(N4) har gett vid handen att det krävs komplicerade och omfattande undersökningar för att avgöra vilka kompatibilistiska villkor som är nödvändiga för ansvar. Så mycket större anledning att hålla detta ämne utanför en diskussion för vars syfte det är överflödigt. Tydligt hoppades jag i åtminstone ett fall för mycket när jag hoppades att denna bakgrund skulle kunna skönjas av alla läsare av den av Munthe kritiserade uppsatsen. □

Recensioner

Lennart Nordenfelt, *Om brott, straff och vård - En studie i rättspsykiatriens filosofiska grundvalar*, University of Linköping, Department of Health and Society, 1988, 83 sid.

Lennart Nordenfelts studie *Om brott, straff och vård* ingår i ett forskningsprojekt som med stöd av Delegationen för Social Forskning avser att granska begreppet "jämfästlld med sinnessjuk" i svensk rättspsykiatri och dess tillämpning i rättspraxis. Utgångspunkterna för Nordenfelts diskussion är följande:

- Den svenska strafflagen från 1864 (inspirerad av vedergällningsteorin) innehöll en sk tillräknelighetslära. Enligt denna är grundvillkoren för ansvar eller tillräknelighet att: a) gärningsmannen visste vad han gjorde när han utförde den kriminella handlingen; b) gärningsmannen visste (eller borde ha vetat) att det han gjorde var förbjudet i lagen; och c) gärningsmannen stod inför ett fritt val (vanligtvis uttryckt med satsen "han kunde ha handlat annorlunda än vad han gjorde"). Om något av dessa villkor inte är uppfyllda, så anses gärningsmannen inte tillräknelig med avseende på sina handlingar och bör följaktligen inte dömas till någon påföljd; han blir med andra ord straffriklarad.

- Kritik riktades mot tillräknelighetsläran p g a att den endast omfattade förståndsdefekta och yttre tvång: affektstörningar såsom neuroser och psykopati fanns inte med som ansvarsfriande grunder. Som följd härav kom flera kategorier än de rent förståndsdefekta i svensk rättspraxis att inbegripas inom strafflagens tillräknelighetslära. Kategorien "jämfästllda med sinnessjuka" blev 1945 ett konkret uttryck för denna utvidgade tillämpning. Utvecklingen gick därhän att även lagöverträdare som hade sitt fulla förstånd i behåll men som handlade av sk inre tvång (viljedefekta) ansågs som sinnessjuka ur straffrättslig synpunkt.

- Den nya Brottsbalken (hädanefter BrB) från 1965 (påverkad av den sk positiva straffrättskolan) avskaffade tillräknelighetsläran: I BrB är alla människor - oavsett psykisk hälsa och sinnestillstånd - lika ansvariga för sina handlingar och därmed kvalificerade för straffrättslig påföljd (dock nu inte vilken påföljd som helst: denna blir överlämnande till särskild vård, med syfte att återanpassa gärningsmannen till samhällslivet, i stället för att vedergälla).

Nordenfelt argumenterar i sin studie för en återgång till tillräknelighetsläran, så att psykiskt störda lagöverträdare åter skall bli icke-straffrättsligt ansvariga. Jag tänker för framställningens skull skilja i hans resonemang två sorters argument, det ena handlingsteoretiskt, det andra straffrättsfilosofiskt, och behandla dem i den ordningen.

Det handlingsteoretiska argumentet

Trots att Nordenfelt pläderar för återinförandet av tillräknelighetsläran, är det enligt honom inte fråga om att psykiskt störda lagöverträdare skall straffrifyrklarade på en kognitiv oförmåga som medförde att de inte visste vad de gjorde. Nordenfelt försöker i stället ge en ny, konkret innebörd åt det klassiska tillräknelighetsbegreppet. För att göra det startar han från en analys av de ansvarsfrihetsgrunder som själva BrB erkänner (BrB är, enligt Nordenfelt, inte representativt för en renodlat reformistisk straffrättsteori, eftersom den i praktiken inte helt avskaffat tillräknelighetsläran). I BrB portalparagraf i kap 1 1 fastslås att "brott är gärning, för vilken i denna balk eller i annan lag eller författning är stadgat straff som nedan sägs". Emellertid är det inte vilken lagstridig handling som helst som anses som brott: vissa sk objektiva och subjektiva brottsrekvisit skall vara uppfyllda för att en gärning som bryter mot lagen skall vara ett brott. De objektiva brottsrekvisiten har framför allt med brottsituationen att göra: de påstås vara uppfyllda när en kroppsrörelse, som producerar ett visst resultat, äger rum i en viss situation (där, t ex, inte yttre tvång, nödvärn, förmans befallning, etc, föreligger). Objektiva brottsrekvisit är därför direkt relaterade till tillräknelighetslärans tredje klausul.

De subjektiva brottsrekvisiten har i stället med avsiktsaspekten att göra. BrB skiljer i detta sammanhang mellan olika typer av uppsåt (direkt, indirekt och eventuellt) samt vårdslöshet eller culpa (där någon avsikt från gärningsmannens sida inte förelåg men det anses att han borde ha tagit i beaktande att resultatet kunde inträffa).

Om en lagstridig handling inte uppfyller de subjektiva brottsrekvisiten, då bedöms den vara ett ursäktligt brott. Detta kan föranleda att brottsrubriceringen blir en annan (t ex, vållande till annans död eller dråp, i stället för mord), med medföljande straffminskning eller t o m villkorlig dom. Psyisk störning är i den nuvarande lagstiftningen en sådan ursäktande omständighet. Om en lagstridig handling i stället inte uppfyller de objektiva brottsrekvisiten, då anses det att brott inte föreläggas. Om någon bryter mot lagen, i t ex en nödvärnssituation, så är hans gärning (förutsatt att han inte begår sk "nödvärnsexcess") inte ett ursäktligt brott, utan en rättfärdigad och tillåten handling (det är i detta sammanhang olyckligt att Nordenfelt inte tillräckligt klart skiljer mellan ursäktande och rättfärdigande omständigheter när han i avsnitt 2 redogör för de i BrB upptagna objektiva och subjektiva brottsrekvisiten; där placerar han felaktigt "nödvärn" bland de ursäktande omständigheterna, vilket vållar oklarhet när han längre fram underbygger sitt förslag om ett utvidgat straffrihetsområde på objektiva ansvarsfrihetsgrunder).

Dessa objektiva och subjektiva brottsrekvisit som BrB godtar avgränsar, enligt Nordenfelt, ett minimalt tillräknelighetsbegrepp. Hans argumentation kretsar huvudsakligen kring tillräknelighetslärans tredje klausul, att gärningsmannen skall ha möjlighet till fritt handlande. Men detta tolkas inte av honom i termer av viljans frihet (Nordenfelt riktar kritik mot den positiva straffrättsskolan just därför att den tolkat denna klausul kausalt). Det exem-

pel han ger är en man som under pistolhot tvingas råna en bank: det är uppenbart, enligt Nordenfelt, att av enbart pistolhotet inte med kausal nödvändighet följer att agenten utför rånet (han kunde t ex ha valt att trotsa befallningen och offra livet). Ändå säger den nuvarande strafflagen i ett sådant fall att gärningsmannen inte är straffrättsligt ansvarig, eftersom han inte anses ha handlat fritt. Nordenfelt: frågar sig då vad BrB kan tänkas mena med en sådan ansvarsfrihetsgrund. Svaret finner han i vissa avsikter som uppstår en särställning i individernas tillvaro, och som samhället godtar och understödjer. Bland dessa räknas avsikten att behålla sitt liv (som ger upphov till ansvarsfrihetsgrundens "yttre tvång"), att undvika skada ("nödvärn") och att utföra sin tjänsteplikt ("förmans befallning").

Under sådana omständigheter kan lagen orimligen begära av individerna att de skall lyda lagen, vad det än kostar dem: givet avsikten att överleva (som samhället godtar) är det därför befogat att säga att gärningsmannen inte kunde ha handlat annorlunda. I schematisk form:

- i) P har avsikten T
- ii) Givet S, var det enligt P nödvändigt att göra H för att uppnå T (där H är en lagstridig handling)
- iii) P var inte beredd att överge T (och T godtas som ett icke-förhandlingsbart mål av samhällets moral- och rättsuppfattning)

Nästa steg i Nordenfelts argumentation är att likställa yttre och inre tvång. Tanken bakom detta är att handlingslogiken "i många (kanske alla) fall" av inre tvång är densamma som i fall av yttre tvång betingat av yttre omständigheter. Lättast att se likheten är det i fallet med paranoikern som tror att han är livshotad. Det klassiska exemplet är det som gav upphov till de s k "M'Naghten Rules" i England 1843. M'Naghten dödade premiärministerns sekreterare (det visade sig sedan att han dödat fel person: hans avsikt hade varit att mörda premiärministern själv, eftersom han ansåg sig hotad till livet av medlemmar ur regerande torypartiet). Nordenfelts slutsats är att en sådan paranoiker bör anses icke-straffrättsligt ansvarig, precis som vilken annan livshotad person som helst som agerar under livshot. Det faktum att paranoikers hot är inbillat och inte objektivt välgrundat är irrelevant: subjektivt handlar han lika mycket under tvång som en normal människa som utsätts för yttre tvång. Om vi inte accepterar detta, argumenterar Nordenfelt, ställs vi inför den bisarra situationen att endast de vilkas handlingsskäl är rationella och objektivt välgrundade kan gynnas av ansvarsfrihetsgrundernas verkan.

Svårare att dra parallellen mellan yttre och inre tvång är med neuroser av kompulsiv karaktär som kleptomani och pyromani. Tillfredsställelsen av de lustupplevelser förknippade med tvångsneurotiskt beteende kan inte utan vidare accepteras av lagen som en legitim avsikt. Ändå tycker Nordenfelt att om psykiatrin säger att den spänning som kleptomanen eller pyromanen söker befria sig ifrån genom sin handling är mycket stark eller olidlig, så är det rimligt att se dessa sensationer som tvingande och därmed som moraliskt rättfärdigande skäl för handlingen. Trots att tvångsneurotiker (till skillnad

från psykopater) är moraliskt påverkbara, bör de därför undantagas från straffrättsligt ansvar (slutsatsen blir för övrigt densamma angående psykopater, men då därför att de saknar förmågan att ens överväga andra handlingsalternativ).

Det straffrättsliga argumentet

Om tillräknelighetsbegreppet nu skall återinföras inom straffrätten, hur kan detta motiveras? Efter sin genomgång i avsnitt 3 av de viktigaste straffrätts-teorierna, försöker Nordenfelt argumentera för sitt förslag a) på kontraktsteoretiska grunder; och b) med hänvisning till behandlingstankens misslyckande med att förändra medborgarnas attityd gentemot brott.

Ett utvidgat straffrihetsområde för sinnessjuka lagöverträdare kunde, enligt Nordenfelt, bli det sannolika utfallet av en kontraktsteoretisk situation: vi skulle inte anse det rimligt att bli straffade för en handling som vi var, i den ovan analyserade meningen, tvingade att utföra (åtminstone om vi inte i den absoluta laglydnadens namn gick med på att underkasta oss allvarlig skada eller t o m död). Sådana undantag kan inte heller ses som ett hot mot samhällets och kontraktets fortbestånd, eftersom de innefattar en reducerad klass av gärningar. Vidare, och i och med att psykiskt störda lagöverträdare enligt BrB anses ha begått ett brott, blir de föremål för samhällets negativt diskriminerande behandling. Eftersom både straff och terapeutiska åtgärder klumpas ihop under den gemensamma benämningen "påföljd", blir psykiskt störda lagöverträdare utsatta för en dubbel "stämpling", dels som medicinsk-psykiatriskt, och dels som social-moraliskt avvikande.

Detta tycks mig vara grundstrukturen i Nordenfelts resonemang. Det som gör det till ett intressant bidrag i den aktuella kriminologiska debatten är inte så mycket det faktum att ytterligare en rättsteoretiker vill gå tillbaka till begrepp som, liksom tillräknelighetsläran, är förankrade i den retributiva straffrättsliga traditionen (det är snarare en motvikt till den trenden som nu för tiden behövs!). Det intressanta i denna studie ligger i stället i Nordenfelts försök att bygga upp ett tillräknelighetsbegrepp på empirisk basis (med utgångspunkt från jämförelsen med yttre tvång), för att sedan argumentera för det med hjälp av straffrättsteoretiska argument. I det avseendet skiljer han sig från traditionella vedergällningsanhängare som oftast baserar otillräknelighet på kognitiv eller (svårt avgörbara) viljedefekter, och föreslår dess (åter)införande oavsett hur en sådan praxis kan falla ut i praktiken.

Emellertid är jag inte helt övertygad om att hans försök har lyckats, vare sig det gäller jämförelsen mellan yttre och inre tvång eller den straffrättsliga motiveringen. Nordenfelts handlingsteoretiska argument innebär kort sagt att paranoikerns inbillningar skall anses verkliga, och därefter utgöra en grund för ansvarsfrihet (i denna bemärkelse skiljer sig inte hans tolkning från den klassiska som fastslogs efter M'Naghten-fallet: det var på sådana grunder han frikändes). Emellertid är det enligt denna tolkning så att paranoia inbillningar och psykotiska hallucinationer skall anses var ursäktande endast om de fiktiva omständigheterna också (om de vore verkliga) skulle ursäktat

handlingen. Med andra ord; om jag som följd av sinnessjukdom tror att min granne är ute efter att döda mig och därför dödar honom i "självförsvar", så är min handling rättfärdigad och jag bör straffriförklarad. Men om jag, på lika sjukliga grunder är övertygad om att han vill stjäla min TV-apparat, och mördar honom därför, så är min handling lika litet rättfärdigad eller ursäktad som om de av mig inbillade omständigheterna verkligen hade förelegat (s k "nödvärnsexcess": egendomsskyddet varken rättfärdigar eller ursäktar mord). Nordenfelt tar emellertid inte upp sådana fall. I stället begränsar han sig till att analysera ett exempel där nödvärnshandlingen motsvarar allvaret av det inbillade hotet, och nöjer sig med att stödja sitt förslag genom att säga att även orimliga handlingsskäl bör godtas som rättfärdigande. Det må vara, om han med orimliga handlingsskäl menar att också överkliga, sjukliga hallucinationer kan moraliskt urskulda och juridiskt rättfärdiga en handling. Men ett sådant förslag kan knappast godtas om här med "orimliga handlingsskäl" skall förstås att även lagstridiga reaktioner som inte står i proportion till hotets allvar bör accepteras av lagsystemet. Denna oklarhet är särskilt otillfredsställande när det gäller tvångsneuroser, eftersom i dessa fall disproportionen mellan handlingens skadlighet och den spänning gärningsmannen försöker reducera genom sin handling, kan bli moraliskt och juridiskt relevant.

Nordenfelt gör det lite för lätt för sig när han begränsar sig till att diskutera pyromani och kleptomani: den första behöver inte nödvändigtvis utmynna i personskador; den andra kan t o m anses som socialt sett tolerabel. Men hur blir det med andra sorters tvångsneuroser som medför att en oskyldig person utsätts för lidande (t ex våldtäkter?) Eller om pyromanen lyckas anlägga en mordbrand? Vad är det som gör att dessa handlingar skall anses vara rättfärdigade? Det kan inte vara fråga om kognitiv oförmåga: tvångsneurotikern (till skillnad från paranoikern) är vid sina sinnens fulla bruk. Inte heller kan det vara fråga om att han inte kan kontrollera sina neurotiska impulser: det finns ingen anledning att a priori anta (ännu mindre kan man bevisa) att sinnessjuka gärningsmäns drifter skulle vara svårare att tygla än den "normala" människans frestelser, överilning, begär, mm (Nordenfelt själv påpekar t ex att pyromanen och kleptomannen låter bli att "slå till" när de känner sig övervakade). Det som gör att den typen av handlingar skall anses som rättfärdigade är, enligt Nordenfelt, den starka, olidliga spänning som tvångsneurotikern söker befria sig från genom sin lagstridiga handling. -Det verkar konstigt att föreslå att spänningsreduktionen skall godtas som rättfärdigande faktor, utan att ta någon hänsyn alls till hur mycket lidande gärningsmannen åsamkar en annan person. Framför allt med tanke på att tvångsneurotikern kan uppnå spänningsreduktion genom alternativa handlingar som inte innebär att oskyldiga offer drabbas: eftersom han kognitivt sett är en normal människa, kan han (om än i sina "lugna" stunder) söka vård i stället! Det är egendomligt att säga, som Nordenfelt tycks mena, att olidligt stark spänning är ett "tvingande skäl" för en handling H1, när det också står en handling H2 till agentens förfogande som har samma spänningsreducerande effekt.

Sinnessjukdom kan självfallet vara evidens för att en av de traditionella ansvarsfrihetsgrunderna - tvång och rätts- eller faktuell villfarelse - eventuellt kan föreligga. Men den har ingen juridisk betydelse i sig som ansvarsfriande grund. Dels kan tvång i och för sig inte rättfärdiga en lagstridig handling: nödvärnsexcess kan ändå föreligga. Och dels kan inte tvångsneurotiker automatiskt undgå straffrättsligt ansvar genom att åberopa okunskap om lagen eller misstag om omständigheterna kring brottet: som agenter som är i sina sinnens fulla bruk hade de kunnat undvika rätts- och faktuell villfarelse.

De straffrättsliga argument Nordenfelt ger för sitt förslag tycks mig inte heller vara tillfredsställande. För det första är det långtifrån säkert att straffrättslig ansvarsfrihet för sinnessjuka lagöverträdare överhuvudtaget kan underbyggas kontraktsteoretiskt. I det avseendet stämmer det inte riktigt att säga att vi inte skulle vilja att handlingar, som utövades under tvång eller där uppsåtsrekvisitet saknades, inte skall straffas. Dels, och som nödvärnsexcessexemplet visar, är vi inte beredda att acceptera att vilken tvångssituation som helst skall kunna rättfärdiga vilken lagstridig handling som helst. Och dels, som strikt ansvar-brott visar, vill vi ibland att gärningsmannen inte skall undgå straffrättsligt ansvar, trots att varken uppsåt eller vårdslöshet föreligger.

Vad dessa exempel visar tycks mig vara att skyddsaspekten är en viktig del i våra lagsystem. Jag är inte så säker på att den skulle kunna tillfredsställas, om Nordenfelt fick som han vill. Hur skall vi t ex skilja mellan en kleptomant och en recidiv snattare? Hur kan vi medicinskt bevisa att vi har att göra med en sexuellt störd våldtäktsman och inte med en kvinnokarl som använder våld som förföringsteknik, efter att ha läst Nordenfelts förslag om utvidgad ansvarsfrihet? Och även beträffande en och samma gärningsman: av det faktum att A är kompulsivt driven att begå brott följer det väl inte att *närhelst* A bryter mot lagen, agerar han kompulsivt: han kan (åtminstone ibland) också begå brott av fri vilja. (Jämför med de bevistekniska svårigheter som ligger bakom strikt ansvar-brott och som medför att eftersom samhället vill skydda sig från sådana gärningar, det räcker med att de objektiva brottsrekvisiten är uppfyllda för att straffrättsligt ansvar skall föreligga.)

För det andra verkar det också orimligt ur brottspreventiv synpunkt att säga till en sinnessjuk lagöverträdare att det han gjort inte ses som ett brott av samhället, utan enbart som en skadlig men ursäktlig handling. Genom att kalla vissa handlingar för brott, uttrycker samhället, förutom straffhotet, ett fördömande av denna typ av gärningar. Mycket tycks därför tala för att vi i en kontraktsteoretisk situation inte heller skulle vilja avstå från möjligheten att moraliskt påverka lagöverträdare som, liksom tvångsneurotiker, är i stånd att förstå att vad de gjort bemöts med avsmak och fördömande av samhället (de kanske skulle bli mer motiverade att söka vård som följd av en sådan kritik).

Av ovannämnda skäl tvivlar jag på att utvidgad ansvarsfrihet för sinnessjuka lagöverträdare skulle bli utfallet av en kontraktsteoretisk situation. Dels skulle vi också vilja tillfredsställa skyddsaspekten, och dels skulle vi också vara benägna att ge benämningen brottslig till handlingar utförda av

gärningsmän som är vid sina sinnens fulla bruk och därför i stånd att påverkas av ett sådant budskap.

Ytterligare en problematisk aspekt i Nordenfelts straffteoretiska argumentation är "stämplingsargumentet". Det är inte överdrivet att säga att detta faktiskt är en eftergift till den allmänna moralen och dess fördomar (t ex att man döms för något, så "stämplas" gärningsmannen negativt, även om det han ådöms är särskild psykiatrisk vård). Som sådant är argumentet öppet för alla de svårigheter som vanligen förknippas med ett sådant normativt ställningstagande: å ena sidan talar "är-bör" klyftan för att härda ut i försöket att ändra den allmänna moralens fördomar; å andra sidan inar "bör-kan" principen oss att göra vissa eftergifter, om allt tyder på att det inte är möjligt att ändra på dem (1965s BrB avsåg ju att både sinnesfriska och sinnessjuka lagöverträdarens gärningar skulle ses som tecken på dysfunktioner och bemötas av motåtgärder som underlättade gärningsmannens samhällsanpassning i stället för att fördöma eller straffa dem). Dessa är komplicerade frågor som naturligtvis inte går att lösa i en studie av den omfattning som Nordenfelts har. Men det är ändå förvånande att en filosof (till skillnad från jurister och kriminologer) inte ens ser något problem i att okritiskt gå med på de allmänna fördomarna.

Dessutom, och nu följer jag Nordenfelts tankelinjer, kan man inte undgå att fråga sig vad den allmänna opinionen kommer att säga när sinnessjuka lagöverträdare (tänk t ex på våldtäktsmän eller mordpyromaner) inte längre ses som straffrättsligt ansvariga (i synnerhet när de kan söka vård och reducera spänningsobehaget på andra sätt än genom att tillfoga andra lidande). Varför skulle vi inte här göra en liknande eftergift till allmänhetens fördomar, och straffa dem hårt och grymt, i stället för att behandla dem terapeutiskt?

Avslutningsvis vill jag rikta ett varningsord mot en alltför överdriven fixering vid ansvarsfördelningsfrågan: den kan avleda uppmärksamheten från den mest angelägna diskussionen om vilka syften för straffsystemet det är rimligt att eftersträva. Under hela sin straffrättsliga diskussion kontrasterar Nordenfelt vedergällnings- och utilitaristiskt grundade straffsystem. Medan i de första "ingen samhällsåtgärd (får) riktas mot en person och kallas straff eller brottspåföljd om det inte är ställt utom allt tvivel att straffobjektet är skyldig till ett brott" (sid 21), så finns det enligt en renodlad utilitaristisk straffteori "inga skäl att skilja på brottspreventiva åtgärder som riktas å ena sidan mot personer som faktiskt begått ett brott och å andra sidan mot personer som endast kan misstänkas för brott (...) så länge som nyttoresultatet är stort" (sid 21). Även om man skulle bortse ifrån att det finns mycket som talar för att det är utilitaristiskt motiverat att ha ett straffsystem där skuld förutsätter att både de objektiva och subjektiva brottsrekvisiten är uppfyllda, är Nordenfelts återgivning av vedergällningsläran problematisk. Här väljer han att följa Anthony Quintons version av retributivism enligt vilken denna reduceras till en semantisk tes: straffbegreppet innebär definitionsmässigt att det är den skyldige som straffas; så fort det gäller att straffa en oskyldig, då

kan vi inte längre kalla det för straff, eftersom satsen "den oskyldige har straffats" enligt Quinton är logiskt falsk. Quintons tes är emellertid långtifrån invändningsfri. Dels finns det i vårt språkbruk sådana uttryck som "han har straffats trots att han var oskyldig", och det verkar inte vara något större fel med det. Dels har H L A Hart också påpekat det vetenskapligt suspekta i vad han kallar "the definitional point", d v s, försöket att bli av med svårigheterna kring en fråga genom att definiera bort dess problematiska aspekter. Frågan om huruvida justitiemord är straff eller inte kan inte lösas genom ett semantiskt drag (dessutom är det inte heller fråga om att den åtalades skuld är fastställd "utom allt tvivel", utan snarare "på rimliga grunder" eller ibland t o m "på indicier"; skall inte detta kallas för straff?). Quintons inflytande på denna punkt kan göra mer skada än nytta, och Nordenfelt skulle göra klokt i att ta avstånd från det.

Dessutom: även i retributiva straffsystem förekommer att brottspreventiva åtgärder riktas mot personer som endast kan misstänkas för brott, med syfte att undvika nyttounderskott: ännu icke-dömda personer (alltså, oskyldiga), av vilka somliga dessutom senare kommer att frikännas, hålls häktade i förvar före rättegången för att förhindra fortsatt brottslighet och/eller en eventuell avvikelse från rättegångsförhandlingarna. Vattenledaren är följaktligen inte så tydlig som Nordenfelt tycks mena mellan, å ena sidan, utilitaristiska straffsystem (där oskyldiga aldrig skulle gå säkra) och, å andra sidan, retributiva system (där oskyldiga aldrig skulle vara hotade av straffrättsliga påföljder). Det som skiljer teorierna åt är vilka mål de ställer för straffsystemet, och man skulle vinna på att koncentrera sig på det i stället.

Den svenska Brottsbalken fastslog som mål för samhällets kriminalpolitik att inom ramen för det som kan godtas ur brottspreventiv och rättssäkerhetsynpunkt främja brottslingarnas återanpassning i samhället. Ett steg i denna riktning är utan tvekan att avdramatisera brottsbegreppet och se brottsliga gärningar som skadliga handlingar som bör avvärjas utan att reducera deras negativa konsekvenser till onda egenskaper hos de handlande. En sådan utveckling tycks mig knappast kunna gynnas av en överdriven betoning av diskussionen om huruvida en viss typ av beteende skall ses som brott eller som skadliga men ursäktliga handlingar. □

Claudio Tamburrini

Nya böcker av och med Sven Ove Hansson

Sven Ove Hansson är en av Sveriges mest produktiva filosofer. 1989 publicerade han på Tidens förlag boken *Om Frihet, jämlikhet, broderskap! - Tre nyckelord till den politiska filosofin*. Dessutom medverkar han i en annan bok utgiven på Tidens förlag. *Idéer om rättvisa - Amartya Sen, Michael Walzer, John Rawls*.

Det skulle inte förvåna om Sven Ove Hansson skrev eller medverkade i ytterligare några böcker under 1989. I denna recension nöjer jag mig dock med att behandla de ovan nämnda skrifterna.

Om Frihet, jämlikhet, broderskap! - Tre nyckelord till den politiska filosofin är precis som titeln anger en analys av de politiska idealen frihet, jämlikhet och broderskap. Men boken är också något helt annat, nämligen en historisk beskrivning av när och varför dessa ideal har formulerats. Boken börjar sålunda med att folkmassorna demonstrerar på Paris gator söndagen den 12 juli 1779, två dagar senare stormas Bastiljen. Sven Ove Hansson hinner också med att återge Napoleons makt tillträde, mordet på Gustaf III och arbetarrörelsen uppkomst och förnyelse.

För egen del tycker jag att dessa historiska avsnitt borde ha bantats till ett minimum. Inte alls för att de är ointressant eller dåligt skrivna, utan för att boken skulle ha blivit mer pedagogisk om den filosofiska analysen klarare hade betonats. Det vore nämligen synd om den politiskt intresserade läsaren snavade över Bastiljen och lät boken bli liggande på nattduksbordet. De politiskt-filosofiska avsnitten i boken som börjar på sidan 56, är nämligen en populärvetenskaplig guldgruva.

I de tre kapitlen om frihet, jämlikhet respektive broderskap ges en lättläst och ofta djup översikt av den filosofiska diskussionen om dessa ideal. Sven Ove Hansson deklarerar också omedelbart att han har en egen tes. Han menar att dessa tre ideal inte bara har historiskt intresse, utan att de verkligen är politiska ideal som vi bör verka för.

Jag kommer fortsättningsvis att närmare behandla några av de frågor som tas upp i kapitlet om frihet, det är utförligast men också mest problematiskt.

Ett välkänt problem med frihet är att om "frihet består i att få göra vad man önskar så finns det friheter som inte är önskvärda, exempelvis friheten att döda vem man vill. Sven Ove Hansson diskuterar tre olika strategier som filosofer har använt för att lösa detta problem.

Den första strategin kallar han den "upphävande". Den består i att frihet definieras så att frihet inte nödvändigtvis förutsätter valmöjligheter. En vanlig sådan strategi är att frihet består i att "göra det goda". En bland många förespråkare för denna idé var Augustinus.

Den andra strategin kallar Sven Ove Hansson för den "oinskränkta". En oinskränkt definition av frihet är en definition som inte gör några normativa inskränkningar. Friheten att göra något orätt är lika mycket en frihet som att göra något rätt. Bentham försvarade detta sätt att definiera frihet.

Det tredje stragin får benämningen den "inskränkta". Om denna typ av definitioner skriver Sven Ove Hansson: "Förespråkarna för sådana definitioner godtar principen att frihet innebär förekomsten av handlingsalternativ, men de hävdar att inte alla handlingsalternativ ger frihet." Företrädare för denna riktning är bland andra Fredrich Hayek (frihet="det tillstånd i vilket en människa inte är föremål för tvång genom någon eller några andras godtyckliga vilja") och Sven Fagerberg ("En människa är fri om hon får utveckla sina inneboende anlag ... Men jag vill gå vidare ytterligare ett steg. Det räcker inte att vi har möjlighet att utveckla oss, vi måste också göra det.")

I valet mellan dessa tre strategier föredrar Sven Ove Hansson den oinskränkta, den upphävande eliminerar de "centrala" valmöjligheterna och den inskränkta är dålig därför att analysen av frihet försvåras av ett i onödan "sammansatt begrepp".

Ett problem med denna lösning är förstas att all frihet inte är bra, utan bara en viss frihet. Sven Ove Hansson diskuterar därför två förslag till hur den "goda friheten" skall kunna avgränsas.

Den första idén är att människan har en privatsfär över vilken hon själv ska bestämma. Men Sven Ove Hansson menar att denna idé inte är till mycket hjälp för den som vill försvara friheten; dels är det svårt att avgränsa privatsfären, dels räcker idén endast till att "motivera ... en mycket begränsad mängd friheter".

Frågan är emellertid om idén ens kan användas för att försvara några friheter. I synnerhet blir problemet akut om även underlåtelser räknas som en handling. Finns det någon handling som människan alltid bör ha frihet att utföra, oavsett vilka handlingsalternativ människan har? Sven Ove Hansson nämner inte heller vilka begränsade friheter som han menar skulle kunna försvaras.

Den andra idén är att människan bör ha "maximal lika frihet". Enligt Sven Ove Hansson har denna besynnerliga uppfattning bland annat framförts av Kant. Ett problem är hur graden av frihet ska mätas. Om det ska ske genom antalet möjliga handlingsalternativ som människor kan utföra, så blir det svårt att ge några skäl för att friheten skulle vara större i Sverige än exempelvis i Nordkorea. Ett annat problem är att kriteriet "maximal lika frihet" är uppfyllt både i ett samhälle med stor frihet och i ett samhälle med total avsaknad av frihet. Idén är därför knappast något som gör frihetsälskaren glad, däremot möjligen jämlikhetsälskaren.

Sven Ove Hansson är kallsinnig både till idén om en privatsfär och idén om maximal lika frihet. Vad åtestår då av Sven Ove Hanssons vurmande för frihet? Jo, han menar ändå att det finns vissa specifika friheter som bör försvaras, exempelvis yttrandefriheten och religionsfriheten. Sven-Ove Hansson ger också ett argument för detta: De bör försvaras "därför att dessa friheter behövs för att trygga andra friheter". Argumentets svaghet består i att Sven Ove Hansson inte visat att det finns några "andra friheter" som bör försvaras.

Sven Ove Hansson fortsätter: "Vi bör med andra ord prioritera de friheter som upprättar eller upprätthåller vårt allmänna självbestämmande". Detta kommer som en total överraskning. Att döma av hans tidigare resonemang

borde "självbestämmande" vara något annat än värnandet av "privatsfären", men vad Sven Ove Hansson menar blir aldrig förklarad. Det enda vi får veta är att "vi utövar vårt självbestämmande delvis i individuella, delvis i kollektiva former", vilket inte precis gör saken klarare.

Det är något futtigt över Sven Ove Hanssons försvar av frihet. Det är inte frihet i allmänhet som han försvarar, utan några synnerligen specifika friheter. En tes som ligger nära till hands är att frihet saknar intrinsiskt värde, men ibland kan ha instrumentellt värde. Men just denna uppfattning vill Sven Ove Hansson inte ens diskutera, den omnämns endast i förbigående i not 54 till kapitel 2.

På sätt och vis är ändå alla dessa kritiska synpunkter orättvisa. Sven Ove Hanssons huvudsyfte är nämligen knappast att argumentera för egna ståndpunkter, även om han genomgående gör det. Det viktiga med boken är i stället att den ger en översikt av den filosofiska debatten om frihet, jämlikhet och broderskap. I exempelvis kapitlet om frihet behandlas åtskilliga teorier, argument och distinktioner som jag här inte diskuterat. Boken kan med fördel användas som bredvidläsningslitteratur för den som börjar läsa praktisk filosofi, den ger massor med uppslag för fördjupade studier. Men framförallt är boken utmärkt för alla politiskt intresserade människor som funderar över politikens yttersta mål. Själv tycker jag att Sven Ove Hansson borde fortsätta i samma anda och även ge introduktioner till politiska ideal som demokrati, välfärd och jämställdhet mellan könen.

I boken *Idéer om rättvisa* - Amartya Sen, Michael Walzer, John Rawls har Sven Ove Hansson skrivit två introduktioner, en om John Rawls teorier och en om Amartya Sens. Boken innehåller vidare en introduktion om Michael Walzer skriven av Jörgen Hermansson. Men viktigast är förstas de översatta originaltexterna. Av Rawls har artiklarna "Rättvisa som rent spel" och "Rättvis fördelning" översatts, av Amartya Sen "Marknadens moraliska status och "Rättigheter och förmågor" och av Michael Walzer "Sammansatt jämlikhet", "Trygghet och välfärd" och "Tyranni och rättvisa samhällen". Tyvärr saknas ibland uppgifter om vilket är originalartiklarna publiceats. Att boken tagits fram snabbt framgår också av not 12 på sidan 252.

Det är ändå berömvärt och ett steg framåt för den politiska filosofin i Sverige att centrala texter översatts. Särskilt vill jag rekommendera Sens artikel "Marknadens moraliska status". Där slaktas två vanliga argument för marknadsekonomin välsignelse. Det första argumentet är att det från grundteoremet att alla tillstånd av konkurrensjämvikt är Pareto-optimala följer att marknadsekonomin är det bästa ekonomiska systemet. Det andra argumentet är att det från att varje Pareto-optimum är en konkurrensjämvikt följer att marknadsekonomin är det bästa ekonomiska systemet. Kanske är dessa argument inte så svåra att avfärda, men det är ändå av godo att någon faktiskt gör det.

En av Sens slutsatser är att "ljudnivån" hos en del av marknadens försvarare inte motsvaras av deras "förmåga att motstå kritik". Av detta följer förstas inte att Sen förkastar marknadsekonomi. □

Mats Wingborg

Notiser

Några frågor till Dick Haglund

VARFÖR?

Varför ondgör sig prof Dick Haglund över att jag betraktar honom som en moderniserad fenomenolog, när han oförnekligt beskriver sig själv på detta sätt i bl a sin artikel om det fenomenologiska konstitutionsbegreppet (FT 87 2)? Varför kallar han "den medvetandetrascendenta världen" för "myten om det givna" (7) och säger "Vad den fenomenologiska analysen av varseblivningssituationen har lärt oss är att denna förutsättning är grundfalsk. Medvetandet kan inte ... transcendera sin egna gränser" (12)? Medvetandet har här uppfattats som till sitt begrepp ett självmedvetande, vilket implicerar motsägelsen subjekt-objektivitet (Phalén). Jämför Hägerströms kunskapsprincip: "Medvetandet måste alltid vara medvetet om något annat än sig själv". Så länge Haglund inte avvisat den oklara common sense idén om självmedvetandet, riskerar han att bli fenomenolog.

Varför påstår Haglund att min (och Phaléns) kritik av fenomenologin "inte innehåller ett uns av argumentation i sak" (FT 89 3 43)? Kritiken visar ju att det fenomenologiska tänkesättet är beroende av common sense idén om självmedvetandet. Är analysen felaktig, så bevisa det!

Varför anser Haglund, att fenomenologin har "öppna horisonter" och ett "öppet tidsperspektiv" mot verkligheten, och att det också gäller "många, kanske de flesta, religioner"? Jag observerar tvärtom en hotande solipsism och en onödigt komplicerad instängdhet. Utan objektiv sanning.

Tror Haglund att det är något objektivt givet, att han bor i Lund, men att han filosofiskt tänker på ett subjektivistiskt sätt? Måste frågan ställas "i världen", dvs i Haglunds egen inre värld (FT 87 2 12), inte i den rumligt-tidligt givna verkligheten?

Och så till slut: Vad har bedömningen av min doktorsavhandling att göra med Haglunds och min epistemologiska diskussion? Haglund tror att det finns något slags samband! Jag hänvisar intresserade till Hägerströms utförliga sakkunnigutlåtande i tidskriften Fönstret 1934, vilket skedde med stöd av "tre av vårt lands främsta litteraturhistoriker". □

Svante Bohman

Svar på Svante Bohmans frågor

Svante Bohman har ställt en rad frågor, vilka alla bygger på att han inte har beaktat vad jag faktiskt har skrivit i den uppsats i Filosofisk tidskrift han utger sig för att vilja diskutera eller i den avhandling han i sitt tidigare inlägg åberopar. Att försöka diskutera med en person som inte gör sig mödan av att

läsa de texter han angriper kan naturligtvis te sig poänglöst, men kanske kan någon annan läsare ha nytta av ett försök till svar. Låt mig därför ändå söka besvara de av SB ställda frågorna.

1. SB frågar först varför jag protesterar mot att bli betecknad som fenomenolog. Frågan har redan besvarats i mitt tidigare inlägg: Jag accepterar alls inte en stor del av de tankar som av fenomenologer i allmänhet, och speciellt Husserl, betraktas som de mest centrala i den fenomenologiska lärobyggnaden.

Det förhållandet att jag i en avhandling och i flera andra skrifter presenterat forskning rörande den fenomenologiska filosofin gör mig självfallet inte till fenomenolog, lika litet som det faktum att jag i andra skrifter behandlat problem bl a i kinesisk resp medeltida västerländsk filosofi gör mig till kines eller till medeltida munk. Att jag känner påtagliga sympatier i båda riktningarna är en annan sak, liksom att jag lärt mig mycket av både Brentano och Husserl - men även av bl a Hume, Kant och Bertrand Russell. Den enskilde filosof med vilken jag - efter många års studier och forskning - dock känner mig personligen närmast befryddad är emellertid Aristoteles, även om jag - som framgår av mycket av vad jag skrivit - är av annan uppfattning än han i åtskilliga, kanske de flesta, konkreta vetenskapliga frågor.

Man kan ju fö undra vad SB skulle dra för egendomliga slutsatser av att jag i ett tidigare skede bedrivit forskning kring så olika ting som effektiviteten av olika rostskyddsmedel resp bakteriers resistens mot antibiotika.

2. SB frågar vidare varför jag kallar "den medvetandetranscendenta världen" för "myten om det givna"...?

Svaret är att jag självfallet aldrig har gjort något sådant, och det inte bara av uppenbara språkliga skäl. Den som gör sig besvär att läsa det avsnitt på s 6 - 7 i min uppsats, som SB hänvisar till, skall lätt finna att den uppfattning jag kritiserat under rubriken "myten om det givna" i första hand är en helt annan än den naiva realism som SB tycks företräda. Kritiken gäller närmast de moderna sinnesdatateorierna. även om jag av delvis andra skäl tar avstånd också från den naiva realismen som metafysisk teori. (Som förslag till beskrivning av vår världsuppfattning inom vad Husserl kallar "den naturliga inställningens generaltes" finner jag den emellertid ganska träffande.)

På annat ställe har jag karaktäriserat min avsikt på följande sätt: "Vad jag gjort i min anspråklösa uppsats --- är att antyda att den av mig kritiserade tanken (myten om det givna, om förekomsten av en i medvetandet given men därav oberoende och därför obetvivlelig grund för apodiktisk empirisk kunskap) av rent begreppsanalytiska grunder måste förkastas. Jag befinner mig alltså på denna punkt i ett läge som i mycket påminner om Phaléns och Hägerströms i deras kamp mot de s k "motsägelsefulla begreppen". (Däremot delar jag alls inte deras hegeliantskt influerade tanke att vardagsbegreppet i gemen är motsägelsefulla.)

I fortsättningen av frågan citerar SB mitt uttalande "Vad den fenomenologiska analysen av varseblivningssituationen har lärt oss är att denna förutsättning att giltighetsanspråken hos den religiösa respektive den icke-

religiösa uppfattningen kan avgöras just genom en jämförelse med ett för medvetandet givet absolut säkert material, är grundfalsk. Medvetandet kan inte ... transcendera sina egna gränser".

Som läsaren ser har SB ur detta citat utelämnat ett par ord - "på detta sätt" - som klart anger vilken begränsning jag vill lägga på tolkningen av denna sista utsaga. Att man i en annan, mindre bokstavlig, mening kan transcendera (gå utöver) det egna medvetandet vill jag självfallet inte förneka (jfr nedan).

Innebörden av den nyss citerade satsen har jag - genom citat från min första uppsats - klarlagt i mitt förra svar på SB:s "kritik". Jag sade där att: "om Bohman inte kan se att det är ett orimligt antagande att en person kan "transcendera medvetandet på ett sådant sätt, att han kan jämföra det som s a s ligger i medvetandet, det han är medveten om, med det om vilket intet direkt medvetande kan föreligga" (mitt svar s 43-4) kan jag bara beklaga. Närmare än så till en direkt självmotsägelse kan man enligt min uppfattning knappast komma inom vardagsspråkets ramar".

Tanken är - som jag antydde - så enkel, att det är närmast genant att ytterligare förklara den. Om vi nämligen - per impossibile - antar, att vi är direkt medvetna om något, om vilket intet direkt medvetande kan föreligga, så är vi ju medvetna om just detta, och då är det ju inte något, om vilket vi inte kan vara medvetna - eller hur?

Detta hindrar naturligtvis inte på något sätt att vi t ex kan tänka på någon - t ex SB - som vi för ögonblicket inte ser osv. Som de flesta läsare vet väl kan vi ju t o m vara medvetna om (i betydelsen tänka på) saker som inte alls finns, t ex det gyllene berget, den skallige kungen av Frankrike eller den välvillige läsaren SB. I sin vidare kommentar påstår nu SB att "Medvetandet har här uppfattats som till sitt begrepp ett självmedvetande, vilket implicerar självmotsägelsen subjekt-objektivitet (Phalén)".

Detta påstående är direkt och otvetydigt falskt. Jag anser alls inte att "medvetandet" alltid måste vara ett självmedvetande utan har tvärt om uttryckligen kritiserat denna tanke, bl a i en uppsats om Ivar Segelberg och problemet om medvetandets enhet, och som läsaren omedelbart inser finns det ingenting i det enkla resonemanget ovan som förutsätter, att så skulle vara fallet.

SB har emellertid sannolikt blandat ihop denna tanke med en helt annan, ty i fortsättningen säger han "Jämför Hägerströms kunskapsprincip: "Medvetandet måste alltid vara medvetet om något annat än sig själv". Så länge Haglund inte avvisat den oklara common sense idéen om självmedvetandet, riskerar han att bli fenomenolog". Härtill är följande att säga: För det första är det uppenbarligen högst oklart vad termen "medvetande" alls tänks stå för i detta resonemang; någon utförlig diskussion av denna fråga är emellertid utesluten i detta sammanhang. Låt mig bara notera att det snarast förefaller som om SB brukar termen i flera olika betydelser i sitt inlägg.

För det andra är tanken att "Medvetandet /är/ till sitt begrepp ett självmedvetande" enligt min mening ingalunda en "common sense idé". Så långt min erfarenhet sträcker sig omfattas denna tanke bara av ett litet antal filosofer, bland dem Brentano (nämligen i form av hans teori att varje medvetandeakt inte bara är medveten om sitt direkta (primära) objekt utan alltid samtidigt

också är medveten om sig själv som sekundärt objekt). Som jag emellertid understrukt i mitt förra inlägg avvisas denna tes såväl av Husserl som av mig.

Det ser alltså ut som varken jag eller Husserl enligt Bohmans uppfattning "riskerar att bli fenomenolog".

3. I nästa fråga ligger (minst) "en hund begraven". SB skriver "Varför påstår Haglund att min /=SBs/ (och Phaléns) kritik av fenomenologin "inte innehåller ett uns av argumentation i sak"?" Citatet är endast skenbart korrekt, ty orden inom SBs citationstecken återfinnes visserligen i min text, men de hänför sig, som envar kan se av texten, inte alls till Phalén. De avser utelutande SBs kritik av min uppsats. Det är den som - tyvärr - inte innehåller ett uns av argumentation i sak, och det beror, som läsaren säkert förstår, på att SB blankt struntar i vad jag faktiskt har skrivit och bara intresserar sig för olika mer eller mindre absurda teser som han utan grund tillskriver mig - eller fenomenologin.

Detta framgår även av fortsättningen av frågan, där SB skriver "Kritiken visar ju att det fenomenologiska tänkesättet är beroende av common sense idén om självmedvetandet", varpå han utropar "Är analysen felaktig, så bevisa det!

Hur en grundlös och lögnaktig beskyllning kan kallas analys undandrar sig min förståelse. Att påståendet är falskt kan naturligtvis inte heller "bevisas" för den som inte bryr sig om vad andra människor faktiskt gör och säger.

Låt mig emellertid nu för tredje gången klargöra att jag för egen del inte accepterar Brentanos tes om de dubbla objektet eller - m a o - tanken att varje medvetandefenomen alltid samtidigt innebär ett medvetande om sig själv. Vågar man hoppas att det kan påverka Bohman? Låt mig också påpeka, att jag varken här eller tidigare över huvud taget har uttalat mig om Phaléns diskussion av fenomenologin. Eftersom SB ändå drar upp denna och den däri figurerande tanken på "själv motsägelsen subjekt-objektivitet" må det dock tillåtas mig följande kortfattade reflektion:

Som framgår just av det egenartade uttrycket "subjekt-objektivitet" hänger Phaléns kritik synbarligen samman med den inom den moderna filosofin för länge sedan övergivna tanken att alla omdömen är av strukturen "S är P", och att relationsuttryck, särskilt reflexiva sådana, inte kan tillmätas någon grundläggande eller egentlig betydelse.

Mera specifikt tycks kritiken gå ut på att omdömen, satser etc inte kan vara självrefererande, och det oavsett om "omdöme" tas i betydelsen "psykiskt fenomen, tankeakt" eller i betydelsen "meningsfull (tolkad) sats".

Men denna tanke är ingalunda oomtvistlig. Vad är det för fel på satsen "Denna sats innehåller fem ord"? Och varför skulle jag inte just i det ögonblick jag skriver detta kunna vara medveten om mitt eget medvetande eller tänka på mitt eget tänkande?

Det är möjligt att SB aldrig är medveten om att han tänker eller är medveten, men jag är det ofta för egen del.

4. SB skriver "Varför anser Haglund att fenomenologin har "öppna horisonter" och ett öppet tidsperspektiv" mot verkligheten, och att det också gäller "många, kanske de flesta, religioner"?

Svar: Det är väl knappast någon som blir förvånad över att jag också här måste påpeka, att jag alls inte har påstått något sådant i den uppsats SB utger sig för att diskutera. Som vem som helst kan se, som bladdrar fram den avslutande sidan i min tidigare uppsats, talar jag där om vår vardagsföreställning, den mening som den av filosofi helt oförstörde hyser, även om jag - som jag också klart anger - försöker formulera denna uppfattning mera tekniskt, i Husserls terminologi. Däremot kan jag här gärna medge, att också jag tycker mig finna en solipsistisk tendens bl a hos Husserl. Men den beror enligt min mening inte på de speciella idéer, som jag betraktar som det bestående inslaget i den fenomenologiska filosofin, utan snarare på de metafysiska tendenser som - helt utan fenomenologiskt försvarbar grund - gör sig gällande i Husserls tänkande.

5. Så frågar Bohman "Tror Haglund att det är något objektivt givet, att han bor i Lund, men att han filosofiskt tänker på ett subjektivistiskt sätt?"

Mitt svar är, att det tror jag sannerligen alls inte! Sanningen är i stället den, att jag enligt vad SB väl skulle karakterisera som det "obskyra common sense tänkesättet", inte alls bor i Lund utan i Uppåkra, och enligt min egen uppfattning tänker jag därtill inte alls "subjektivistiskt" i filosofisk mening utan snarare vad man borde kalla "objektivistiskt".

Ty beträffande SBs följdfråga "Måste frågan ställas i världen" är mitt svar självfallet "Ja!" Men det beror inte på att det hela, som SB skriver, handlar om "Haglunds egen inre värld" i något slags postulerad motsättning till den yttre värld i vilken jag - och väl också SB - i vanlig mening har vår varelse.

6. Slutligen frågar SB vad bedömningen av hans doktorsavhandling har att göra med vad han med ett oförliknligt uttryck kallar "Haglunds och min epistemologiska diskussion"? Mitt svar är: Inte ett dyft.

Jag har inte heller med ett ord berört denna betygssättning. För att informera den ev intresserade läsaren om med vilken person jag hade den äran att diskutera (ja, uttrycket skall givetvis här fattas rent konventionellt och inte alls bokstavigt) hänvisade jag till det sammanhang genom vilket SB tidigare främst gjort sig bekant - nämligen genom sin lika självsvåldiga som okänsliga läsning av Easias Tegnér's skrifter och det rabalder som därigenom uppstod.

Att jag nu - ett halvsekel senare blivit föremål för en likartad uppmärksamhet från SBs sida kan naturligtvis noteras som en lustighet utan varje jämförelse för övrigt. Till skillnad från Tegnér har jag ju dock en viss möjlighet att försvara mig. Att jag möjligen på kuppen blir känd som "han som blev angripen av Svante Bohman i Filosofisk tidskrift" får jag väl försöka finna mig i.

Svar på Lars Bergströms frågor

(i anslutning till SB:s inlägg.)

1. (Kan man vara medveten om något som existerar oberoende av ens eget (eller andras) medvetande?)

Vad gäller denna fråga vill jag besvara den jakande, förutsatt att de här använda termerna antas ha åtminstone i stort sett sin normala betydelse.

Enligt min mening kan man t ex tänka på materiella objekt; man kan varsebli dem, önska sig dem osv. Men till skillnad från många andra anser jag det uppenbart att vi inte på dessa vägar - lika litet som via några postulerade sinnen - kan uppnå någon säker eller apodiktisk kunskap i några empiriska (syntetiska sammanhang, inte ens vad gäller det egna medvetandet.

I en stark mening av termen "veta" kan vi således inte veta att dessa tänkta, varseblivna, önskade osv objekt existerar oberoende av medvetandet, eller att de är beskaffade just på det sätt som vi uppfattar eller föreställer oss dem, även om vi i normala fall kan ha en ur varje praktisk synpunkt helt tillfredsställande förvisning om att så är fallet.

Det är värt att notera att man i denna vardagliga mening ju kan vara medveten också om objekt som i vanlig mening inte alls finns, t ex det gyllene berget, den flintskallige kungen av Frankrike mm och det lär finnas personer som påstår sig ha sett både spöken och sjöodjur, även om någon rimlig evidens för existensen av sådana ting inte kan förebringas.

Många lär också ha sett (eller haft) efterbilder - men har de därför "en av medvetandet oberoende existens"?

2. (Är det så att om man är medveten om något, så är man (därmed?) medveten om sitt eget medvetande?)

Ordet "medvetande" kan här uppfattas som flertydigt. Det kan dels tänkas beteckna den enskilda medvetandeakt, det psykiska fenomen eller medvetandetilstånd, i vilket man är medveten om det ifrågavarande objektet. Men det kan också tänkas stå för en postulerad metafysisk entitet, det personliga medvetandet, själen etc, i vilken alla dessa enskilda tankar etc ingår, eller som vid varje sådant enskilt tillfälle står i en viss speciell relation till det medvetna (uppmärksammade) objektet.

Något speciellt medvetande i denna sistnämnda mening finner jag inte anledning att postulera över huvud taget; sådana antaganden tror jag vara ett resultat av en bland västerländska filosofer vanlig men icke desto mindre olycklig tendens att tro att så snart man har att göra med ett substantiv, så finns det också en motsvarande "entitet". Ett sådant tänkesätt ter sig vetenskapligt ofruktbart, och jag betraktar det främst som en källa till missförstånd.

Till skillnad från vad jag tror vara en majoritet bland moderna filosofer anser jag emellertid inte heller att man automatiskt är medveten om det faktum att man är medveten vid varje tillfälle då man är medveten om något (normalt ett yttre objekt, en händelse). Jag anser tvärt om att vi mycket ofta - i varje fall i ögonblick av starkare koncentration - är (i stort sett) omedvetna om att vi uppmärksammar något visst.

3. (Har Hägerström fel i sin tes att medvetandet alltid måste vara medvetet om något annat än sig själv?)

Även här föreligger en motsvarande tvetydighet. I en rimlig tolkning, den som överensstämmer med Brentanos ursprungliga ståndpunkt, finner jag det uppenbart att Hägerströms tes är direkt falsk.

I uttryckets mera normala eller vardagliga mening är det ju uppenbart att jag mycket väl kan tänka på att jag tänker osv.

Naturligtvis kan man, som framgått, ge uttrycket "medvetande" olika specialbetydelser, av vilka det skulle kunna följa den ena eller andra konstigheten i detta avseende, men då rör det sig inte längre om vårt vardagsbegrepp.

I själva verket tror jag alltså - ungefär som Gilbert Ryle - att ett av medvetandefilosofins största misstag är att i enlighet med den primitiva namnteorin om mening sluta sig till att eftersom det ger god mening att tala om att jag är medveten om det eller det, så måste det finnas ett objekt, en entitet, som är "mitt medvetande om (just) det eller det", varför följaktligen dessa "medvetanden" skulle kunna göras till föremål för ett slags empiriskt vetenskapligt studium precis som biologens mer eller mindre konstiga djur eller växter.

Denna "substantivsjuka" är enligt min mening en av de vanligaste orsakerna till de mer eller mindre världsfrånvända metafysiska system som sett dagens ljus under den västerländska filosofins historia.

4. (Är det ett objektivt faktum att Dick Haglund bor i Lund?)

Som svar på denna fråga måste jag bestämt förneka att det skulle vara "ett objektivt faktum" att jag bor i Lund.

Det är emellertid enligt min mening ett objektivt faktum i den vardagliga bemärkelsen av detta uttryck, den enda bemärkelse i vilken saken är värd att diskutera, att jag bor i Uppåkra, numera en del av Staffansstorps kommun. □

Dick Haglund

Har ni tänkt på att ingen egentligen vet hur fort ljuset rör sig? När man mäter ljusets hastighet, så skickar man iväg en ljusstråle som sedan får reflekteras tillbaka till utgångspunkten där man mäter den tid det tagit. Hastigheten får man så genom att dividera vägen med tiden, som man lärt sig i skolan. Men detta ger ju bara medelhastigheten tur och retur! Frågan om hur fort ljuset rör sig *åt ett håll* är fortfarande obesvarad. Och sunda förnuftet säger ju att det förmodligen tar en liten stund för ljuset att vända om. Kanske går det också långsammare på hemvägen, eftersom en del rörelseenergi gått förlorad efter krocken med reflektorn. Kan man då mäta ljusets hastighet i en riktning? Det tycks kräva att man synkroniserar två klockor av vilka den ena blir kvar på startplatsen medan den andra flyttas långt bort till någon mätpunkt. Men vi kan inte utesluta att den klocka som flyttas påverkas av flyttningen, så att synkroniseringen går förlorad. Alltså kan vi inte mäta ljusets hastighet.

Ralf Helenius, professor vid Svenska Handelshögskolan i Helsingfors, har skrivit en tjock bok som heter *Förstå och bättre veta. Om hermeneutiken i samhällsvetenskaperna*, Carlsson Bokförlag 1990.

"Bör" implicerar Kant.

Bland de böcker av Torbjörn Tännsjö som publicerats under det senaste året kan följande nämnas: *Vårdetik*, Rabén&Sjögren 1990, *Conservatism for Our Time*, Routledge, London&New York 1990, samt *Moral Realism*, Rowman & Littlefield, Savage, Maryland 1990.

Ingrid Petersson, som är högskolelektor i praktisk filosofi i Lund, har nyligen utgivit *Four Theories of Responsibility*, Lund University Press, 1990.

I Lund har också Dan Egonson disputerat i praktisk filosofi på en avhandling med titeln *Interests, Utilitarianism and Moral Standing*, Lund University Press, 1990.

Övningsuppgift i logik.

Bo Petersson hävdar i sin avhandling om Hägerströms värdeteori från 1973, och i sitt svar till Sven Danielsson i detta nummer av FT, att följande slutledning sammanfattar ett viktigt argument hos Hägerström.

- För att en värdering skall föreligga hos en person är det nödvändigt att en viss känsla föreligger hos honom.
 - För att ett omdöme skall föreligga hos en person är det inte nödvändigt att en känsla föreligger hos honom.
-
- Alltså: En värdering är inte något omdöme.

Petersson hävdar att denna slutledning är "logiskt hållbar" (och även Danielsson menade i FT 1990:2 att dess slutsats "uppenbarligen" följer ur premisserna). Men är den verkligen det? För att börja tvivla på detta kan det kanske vara till hjälp att betrakta följande slutledning:

- För att jag skall ha en hundrakronorssedel i fickan är det nödvändigt att jag har något av papper i fickan.
 - För att jag skall ha pengar i fickan är det inte nödvändigt att jag har något av papper i fickan.
-
- Alltså: En hundrakronorssedel är inte pengar.

Här ser man väl rätt klart att slutsatsen är falsk trots att premisserna är sanna, och att slutledningen alltså inte är giltig. Men den tycks ha precis samma logiska struktur som Peterssons slutledning. Kan då Peterssons slutledning vara giltig? Vad säger läsarna?

Roy Sorensen, en filosof från New York, gör bl a följande tänkvärda uttalande i sin bok *Blindspots*: "I once had a friend who objected to assigning chores by lot on the grounds that random selection was biased in favour of lucky people".

Det kan vara värt att begrunda, att i det monumentalade *Encyclopedia of Philosophy* i åtta band från 1967 nämns varken "hermeneutik", "den hermeneutiska cirkeln", eller Gadamer på över 4000 stora sidor. Däremot har ordet "Geisteswissenschaften" en egen artikel (på över sju spalter). Egna artiklar får dessutom mer än 200 tyskspråkiga filosofer, inklusive Dilthey och Heidegger, och många fler omnämns. (Däremot omnämns varken Habermas, Apel, Adorno, Horkheimer, eller Marcuse.) Modena tycks växla.

En läsare i Växjö, Olle Wingborg, har av Torbjörn Tännsjö's artiklar i DN om organ donation inspirerats till följande limerick:

Torbjörn Tännsjö bor i Nacka.
Saknar du nånting? Med honom snacka!
Ständigt redo att donera:
hjärta, tarmar, blod med mera.
Bara ta emot och tacka!

Wingborg är också pappa till följande mer litterära alster:

Marcel Proust på spaning mot Combray
upplevde en festlig grej.
I sin tekopp doppa han en kaka,
strax kom hela barndomen tillbaka:
Mamma, kom och natta mig!

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Per Lindström* är docent i teoretisk filosofi i Göteborg, *Bo Petersson* är universitetslektor i praktisk filosofi i Linköping, *Ingmar Persson* är docent i praktisk filosofi i Lund, *Claudio Tamburrini* och *Mats Wingborg* är doktorander i praktisk filosofi i Stockholm, *Svante Bohman* är pensionär i Landskrona och *Dick Haglund* är professor i religionsfilosofi i Lund.
Omslagsbilden är gjord av *Lisa Rossholm*.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby allé 24, 161 54 Bromma
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- skicka gärna med manus även på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- noter och litteraturhänvisningar inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej

Korrektur

- läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar

Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

Särtryck

- I stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört.

Tidigare årgångar av *Filosofisk tidskrift* kan köpas direkt från förlaget. Adressen är Box 50034, 104 05 Stockholm.

För årg 1/1980—7/1986 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr.

För årg 8/1987—10/1989 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr.

Porto tillkommer.

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482