

Filosofisk tidskrift

ÅRGÅNG 13

NUMMER 2

1992



Sven Ove Hansson
Bertil Strömberg
Torbjörn Tännsjö
Ingmar Persson
Per Lindström
Ingmar Persson
Per Lindström

Det filosofiska hantverket
"Det svårfångade människovärdet"
Ett stickspår i dödshjälpsdebatten
Mycket väsen för ingenting
Vilse bland begreppen
Kvasi-informativt om kvasi-deskriptivitet
Ett sista försök

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 2 * 1992 * ÅRG 13

<i>Sven Ove Hansson</i>	Det filosofiska hantverket	1
<i>Bertil Strömberg</i>	"Det svärfångade människo- värdet" eller Puh och Nasse söker en Heffaklump	11
<i>Torbjörn Tännsjö</i>	Ett stickspår i dödshjälps- debatten	14
<i>Ingmar Persson</i>	Mycket väsen för ingenting	21
<i>Per Lindström</i>	Vilse bland begreppen	24
<i>Ingmar Persson</i>	Kvasi-informativt om kvasi- deskriptivitet	27
<i>Per Lindström</i>	Ett sista försök	30
<i>Hans Ruin</i>	Recension av Jan Bengtsson: <i>Den fenomenologiska rörelsen i Sverige</i>	36
<i>Kjell Svensson</i>	Recension av Thomas Anderberg: <i>Suicide, Definitions, Causes, and Values</i>	39
Notiser		44

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 och prenumerationer: Bokförlaget Thales, Box 50034, 10405 Stockholm, redaktionssekreterare Bitte Malmnäs, 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

Upplaga: 1 000 ex/nummer. Tryckt hos International Tryck AB, Uppsala

Sven Ove Hansson

Det filosofiska hantverket

I sin betraktelse *Om ett högdraget tonfall som på senare tid gjort sig gällande inom filosofin* varnade Immanuel Kant för föreställningen att man skulle kunna uppnå filosofiska insikter genom att lyssna till något slags inre orakel. I stället hävdade han att allvarligt syftande filosofi är arbete, och arbete av en prosaisk natur. På ett snarlikt sätt framställde Platon i flera av sina dialoger filosofens verksamhet som ett hantverk (*techne*).

Kants varning är fortfarande lika aktuell. Föreställningen om filosofen som källa till outgrundliga visdomsord har långt ifrån spelat ut sin roll i den kulturella offentligheten. För en filosof är det ofta ett säkrare medel till publika framgångar att lägga ut tankedimor än att skingra dem.

Jag ska här försöka att ge en bild av de filosofiska hantverksfärdigheterna och av deras roll i filosofin. Jag kommer att framhålla tre sådana färdigheter som centrala i det filosofiska hantverket: tankeexperimenterande, språkanalys och idealisering. Liksom skomakeri, flöjtspel och kirurgi är detta färdigheter som man i stor utsträckning lär sig genom övning, som lärling snarare än som lärjunge.

1. Filosofins syfte

För att förstå en färdighets väsen måste man känna de syften för vilka den utövas. Kirurgi är inte bara konsten att skära och sy i mänskliga vävnader, utan konsten att göra detta på ett sätt som bidrar till att bota och lindra sjukdomar. På motsvarande sätt måste de filosofiska hantverksfärdigheterna förstås som medel att tjäna filosofins syften.

Som jag uppfattar saken syftar filosofin till att belysa de stora världsåskådningsfrågorna. Vårt ämnes centrala frågor är alltså varken mer eller mindre än de eviga frågorna om varat, om kunskap, om dygd, om plikt och om skönhet. Även andra än filosofer reflekterar och spekulerar om dessa ting. Därför har filosofin inget monopol på sina centrala frågor, men den har utvecklat färdigheter med vars hjälp de kan angripas på ett mera systematiskt sätt.

Av detta följer att filosofin inte bör uppfattas som en "superdisciplin" eller vetenskaplig överdomstol. I de flesta av de frågor som behandlas av de olika (andra) vetenskaperna har filosofin föga eller intet att bidra.

Det är också missvisande (om än mera anspråkslöst) att beskriva filosofin som en "restdisciplin" där de frågor tas om hand som inte behandlas av något annat ämnesområde. En sådan beskrivning gör inte rättvisa åt den anmärkningsvärda historiska stabiliteten i filosofins intressefokusering. Alltsedan Platons tid har vidsträckta nya kunskapsområden täckts in av nya discipliner, och specifikationen "som inte behandlas av något annat ämne än filosofin" har därmed fått en helt annan innebörd. Icke desto mindre har det centrala intresseområdet varit minst lika stabilt hos filosofin som hos (positivt definierade) discipliner som astronomi och geometri.

2. Tankeexperiment

Den första av de tre filosofiska hantverksfärdigheterna är förmågan att utarbeta tankeexperiment, dvs hypotetiska exempel. Sådana exempel spelar en central roll i nästan alla den filosofiska diskursens dialekter. En filosof skulle vara allvarligt handikappad utan en avsevärd förmåga att konstruera exempel som belyser hennes ståndpunkter. Däremot verkar det inte att finnas någon handledning i konsten att konstruera filosofiska exempel. Man lär sig detta genom andras exempel och genom egna försök och misstag, på ungefär samma sätt som lärlingar tillägnar sig manuella färdigheter.

Användningen av hypotetiska exempel som förebilder (positiva exempel) är särskilt väl utvecklad inom den politiska filosofin. Platons idealstat och Rawls' ursprungssituation är exempel på hur politiska ideal har preciserats på detta sätt. Inom flertalet av filosofins arbetsområden är det dock vanligare att tankeexperiment används i negativt syfte: som motexempel. Det har ofta framhållits att diskussioner om motexempel upptar en stor del av textutrymmet i de flesta filosofiska tidskrifter. Filosofin framskrider till stor del medelst den "fientliga metoden" ¹ att tillämpa andra filosofers ståndpunkter på tänkta fall där de kommer tillkorta.

Uppenbarligen är användningen av tankeexperiment ingen garanti för att dessa tillkortakommanden sedan blir avhjälpna. Om man gör

¹ Janice Moulton, "A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method", ss 149-164 i Sandra Harding och Merrill B Hintikka (utg), *Discovering Reality*, 1983, ss 149-164.

minimala ad hoc-justeringar av sin ståndpunkt i syfte att neutralisera ett motexempel kan det mycket väl visa sig att det djupare problem som motexemplet illustrerade förblir olöst.¹ Icke desto mindre finns det ofta inget bättre sätt att fästa uppmärksamheten på svagheter hos en filosofisk ståndpunkt än att presentera ett tydligt motexempel.

En annan version av det filosofiska tankeexperimentet är den som utvecklats av de metodologiska skeptikerna. Filosofin är inte ensam om att använda tvivel som metod, men den skiljer sig från andra discipliner genom de massiva doser som den ibland begagnar. Forskare i empiriska vetenskaper brukar betvivla ett enstaka element i den gängse världsbilden (eller möjligen några få samtidigt). Genom successiva justeringar i små stycken kan världsbilden så småningom helt omvandlas. De filosofiska skeptikerna, däremot, har försökt att på en gång betvivla stora delar av (eller hela) sin världsbild. Denna metod är inte användbar för att utröna yttervärldens strukturer, men den har visat sig vara desto mera effektiv som medel att utforska strukturer hos våra föreställningar. Som framgår av det centrala arbetet inom denna tradition, Descartes *Avhandling om metoden*, har den alla de viktiga dragen av tankeexperimenterande.

3. Språkanalys

Den andra av de filosofiska hantverksfärdigheterna är språkanalys. Med detta avser jag förmågan att upptäcka och formulera villkoren för ett ords eller uttrycks korrekta användning och att särskilja mellan olika innebörder hos ett och samma ord eller uttryck. Även detta är en oundgänglig färdighet för en filosof. Man lär sig den genom lärlingskap och imitation snarare än genom att tillägna sig en explicit teori för hur den ska utövas.

Språkanalys (i denna allmänna betydelse hos ordet) har sitt ursprung hos Platons Sokrates. Diskussionerna om dygd i *Menon* och om kunskap i *Teaitetos* är fortfarande exempel på filosofisk språkanalys när den är som bäst.

Den moderna "analytiska" traditionen (i en inskränkt bemärkelse av ordet) karaktäriseras av uppfattningen att många om inte alla "filosofiska problem är problem som kan lösas (eller upplösas) antingen genom att man reformerar språket, eller genom att man skaffar sig bättre förståelse för det språk vi för närvarande

¹ Detta har påtalats av George Schlesinger i "The Method of Counterexample", ss 151-171 i James H Fetzer (utg), *Principles of Philosophical Reasoning*, 1984.

använder".¹ Men även om det ofta har postulerats att de stora världsåskådningsfrågorna kan reduceras till frågor om språket, har detta såvitt mig bekant aldrig övertygande visats.

Ikke desto mindre är språkanalysen en oavvarbar filosofisk färdighet. Den förbinder filosofin med det gängse språkbruket, och förstärker därmed dess samband med icke-filosofers reflektioner och tankesätt i världsbildsfrågor. Men framförallt förser den oss med distinktioner och begrepp som inte finns tillgängliga i det för-analytiska språket. Språkanalysen är därför en slipsten på vilken filosofen kan skärpa sina verktyg. Skärpta verktyg är alltsomoftast ett nödvändigt villkor för ett gott hantverksarbete (men aldrig ett tillräckligt villkor).

Filosofins historia är fylld med exempel (inte minst hos Platon) som visar på språkanalysens värde. Det har också gång på gång visat sig att filosofi utan språkanalytiska insikter blir som historia utan källkritiska insikter: självsäker och energisk, men vildvuxen, sällan nyskapande och nästan aldrig förmögen att korrigera sina egna misstag.

4. Idealisering

Den tredje filosofiska hantverksfärdigheten är idealisering. Att idealisera är att "avsiktligt förenkla något komplicerat (en situation, ett begrepp, etc) med syftet att uppnå en åtminstone delvis förståelse av det. En idealisering kan innefatta en förvrängning av sitt objekt eller kan helt enkelt innebära att man lämnar åt sidan några av komponenterna i ett komplex i syfte att bättre kunna fokusera på de återstående komponenterna".²

Idealisering förekommer på flera olika nivåer i filosofisk metodologi. För det första är idealisering en hantverksfärdighet i sig. Många av de begrepp som används i den filosofiska diskursen är inte resultatet enbart av språkanalys, utan har uppnåtts genom idealisering. Så t ex är det vanligt inom moralfilosofin att anse begrepp som "Johan bör...", "Johan borde..." och "Det är en plikt för Johan att..." som synonymer, trots att det finns tillfällen då vi skulle anse att endast en eller två av dessa fraser vore adekvat.³ Man förställer sig då att det

¹ Richard Rorty (utg), *The Linguistic Turn*, 1967, s 3.

² Ernan McMullin, "Galilean Idealization", *Studies in History and Philosophy of Science* 16:247-273, 1985. Citatet från s 248.

³ Sven Danielsson, *Filosofiska utredningar*, 1988. Om motsvarande begrepp i engelskan, se Richard B Brandt, "The Concepts of Obligation and Duty", *Mind* 73:374-393, 1965.

finns (eller kan konstrueras) ett för filosofin mera grundläggande begrepp som ligger bakom de mera utsmyckade innebörderna hos ord och fraser i vardagsspråket. Eftersom flertalet av filosofins centrala begrepp är idealiserade på detta sätt, är förmågan att utveckla och använda idealiserade begrepp en oundgänglig färdighet för en filosof. Liksom tankeexperimenterande och språkanalys lärs den utan att läras ut.

I många fall kan mer än ett idealiserat begrepp dras fram ur ett och samma för-filosofiska begrepp. Begreppen om nödvändighet, analyticitet och a priori exemplifierar detta. Sådan begreppsörgrening genom idealisering är en av de mekanismer varigenom filosofin förmår att göra nya distinktioner.¹

Utöver att vara en självständig färdighet är idealisering också ett element i de andra filosofiska färdigheterna, särskilt i tankeexperimenterande. Ett hypotetiskt exempel är med nödvändighet ofullständigt, och rymmer information endast om ett begränsat antal aspekter som man antar vara tillräckliga för den avsedda slutsatsen.

Därtill kommer att idealisering har en roll i filosofin som går utöver de enskilda filosofiska hantverksfärdigheterna. Detta kan kanske bäst förstås om man jämför med idealiseringens roll i fysiken. Fysiken har naturens grundläggande mekanismer som sitt *yttersta* studieobjekt, men fysikerna kan inte i praktiken studera naturen i dess fulla komplexitet. Fysikens *omedelbara* studieobjekt är därför den materiella världen under idealiserade förhållanden (ungefärligen uppnådda i experiment) som frambringar vissa tendenser som kan beskrivas exakt. Slutsatser från sådana idealiserade förhållanden bidrar till vår förståelse av de mera vanliga och komplicerade situationer i vilka isolerade tendenser inte kan studeras.

På liknande sätt består filosofins omedelbara studieobjekt till största delen av idealiseringar. De antas möjliggöra mer generaliserbara slutsatser än vad som kan uppnås medelst reflektion på gängse (icke idealiserat) språk om verkliga (icke idealiserade) situationer och exempel. I filosofin, liksom inom andra vetenskaper, antas idealiseringar ha förklaringskraft därför att de står nära en sanning som inte verkar att vara åtkomlig annat än genom sådan approximation.²

¹ Thorild Dahlquist har påtalat för mig att det alls inte är orimligt att betrakta förmågan att göra distinktioner som en självständig filosofisk hantverksfärdighet.

² I sin bok *Language and Philosophical Problems* (Routledge, 1990), hävdar Sören Stenlund att idealiseringar inom filosofi och inom naturvetenskap är av helt olika slag. Naturvetenskapliga idealiseringar "definieras av undersökningens metoder"

Den idealiserade karaktären hos filosofins omedelbara studieobjekt förklarar varför man i många grenar av filosofin föredrar påhittade exempel framför verkliga exempel. Många moralfilosofiska frågor kan illustreras med situationer från historien eller från biografiskt väldokumenterade personers liv. Slutsatser om sådana verkliga fall kan emellertid i princip alltid ifrågasättas genom upptäckten av nya empiriska fakta. De flesta moralfilosofier skulle betrakta sådana upptäckter som filosofiskt irrelevanta. Moralfilosofin strävar visserligen efter att formulera och belysa moraliska principer för den verkliga världen, men den gör inte detta genom att direkt studera moraliska situationer i den verkliga världen utan genom att studera idealiserade situationer.

Filosofin skiljer sig från flertalet andra akademiska discipliner därigenom att dess fundamentala frågor har behandlats med framgång i litterär form. Det finns såvitt bekant inga litterära arbeten som belyser molekylstrukturer, men det finns många som belyser kunskapens och moralens natur. Det litterära och det filosofiska sättet att angripa sådana frågor är dock diametralt motsatta. Medan filosofin använder idealisering för att undgå några av det verkliga livets komplikationer, strävar litteraturen typiskt efter att återspegla det verkliga livets komplexitet och oregelbundenhet. Bl a därför står filosofin närmare den övriga vetenskapen än vad den står litteraturen.

5. Avsaknad av konsensus

Trots de många likheterna mellan filosofins och naturvetenskapens användning av idealiseringar, finns det åtminstone en fundamental skillnad: Medan det råder nästan total samstämmighet om de idealiseringar som används inom naturvetenskapen finns det i de flesta filosofiska frågor flera konkurrerande idealiseringar.

Detta är också ett av huvudskälen till att varje filosofisk ståndpunkt eller teori kan bli föremål för berättigad kritik. Det finns alltid någon aspekt som den inte tar hänsyn till, och i regel är det möjligt att konstruera ett motexempel i vilket denna aspekt spelar en avgörande roll och till synes visar att ståndpunkten (teorin) är ohållbar.

medan filosofiska idealiseringar endast bygger på "språkfenomenens logiska ordning så som de framträder i *det praktiskt använda språket*" (ss 97 och 100). I motsats till Stenlund anser jag att beroendet av undersökningsmetoderna är en önskad men ofrånkomlig egenskap hos både vetenskapliga och filosofiska idealiseringar. Stenlunds ståndpunkt är emellertid plausibel utifrån hans uppfattning om filosofins uppgift som att "skapa klarhet om det verkliga språkets natur" (s 98). Som torde ha framgått ovan utgår jag från att filosofin har substantiella, utomspråkliga frågor att utreda.

Situationen är inom filosofin sådan som den skulle ha varit inom fysiken om en kritik av gravitationsteorin för att den inte täcker magnetiska fenomen skulle ha betraktats som en giltig och förödande kritik. Inom fysiken råder enighet om att vissa idealiseringar är godtagbara (som t ex att studera en naturkraft i taget) medan andra inte är det. Filosoferna, däremot, strider inte bara om enstaka idealiseringar, utan också om vad som kan kallas meta-idealiseringar, dvs ideal för hur idealiseringar ska göras.

Bristen på samstämmighet om filosofiska idealiseringar (och meta-idealiseringar) bidrar till att förklara den ofta beklagade avsaknaden av "framsteg" inom filosofin, dvs frånvaron av en växande massa av filosofiska ståndpunkter om vilka det råder i det närmaste fullständig enighet. En snarlik situation förefaller att råda inom sociologin, där konsensus om idealiseringarna också är mycket begränsat. Icke desto mindre har det, både inom filosofi och inom sociologi, skett avsevärda framsteg inom var och en av flera konkurrerande traditioner som var för sig är relativt enhetlig i sina idealiseringar.

Avsaknaden av konsensus om filosofins idealiseringar är inte enbart att beklaga. Olika idealiseringar kan återspegla olika egenskaper hos studieobjektet. Så t ex kan probabilistiska och icke-probabilistiska teorier om kunskap komplettera varandra.

Av detta följer att ett giltigt motexempel mot en filosofisk teori inte alltid behöver vara ett tillräckligt skäl att överge denna teori. Som exempel kan nämnas att en paradox (eller ointuitiv slutledning) kan härledas i varje deontisk logik i vilken logiskt ekvivalenta satser fritt får bytas mot varandra.¹ Därav följer emellertid inte med nödvändighet att alla studier av normativ inferens måste utföras i logiska system som inte tillåter sådant utbyte. Utbytbarheten av ekvivalenta satser förenklar avsevärt formalismen, och möjliggör därmed en enklare och tydligare representation av ett flertal frågeställningar än vad som annars är möjligt.

Som en följd av det icke-ackumulerande sätt varpå filosofin framskrider, har filosofiska ståndpunkter och problemformuleringar ofta längre varaktighet än ståndpunkter och teorier i någon annan disciplin. Detta förhållande, liksom den ovannämnda stabiliteten i filosofins intressefokusering, bidrar till att filosofins historia står i intimare förbindelse med den pågående forskningen än vad som är förhållandet i någon annan betydande akademisk disciplin.

¹ Sven Ove Hansson, "The Revenger's Paradox", *Philosophical Studies* (under tryckning).

6. Formalisering

Formaliseringens roll inom filosofin har ökat dramatiskt under 1900-talet genom att den formella logiken har trängt in i allt fler av filosofins ämnesområden. År 1914 förebådade Bertrand Russell denna utveckling och hävdade att "varje filosofiskt problem kommer, när det utsätts för den nödvändiga analysen och renodlingen, att visas vara antingen inte ett egentligt filosofiskt problem eller också ett logiskt problem i den bemärkelse vi använder detta ord."¹ Många unga filosofer, bland dem Rudolf Carnap, lystrade till Russells stridsrop för en ny, formallogisk filosofi.

Varje representation av filosofiska resonemang på matematiskt (eller logiskt) språk är resultatet av en idealisering. Formaliseringen uppnås typiskt genom en idealisering i två steg: först från vanligt språk till filosofiskt fackspråk och sedan därifrån till symbolspråk. Större delen av idealiseringen sker ofta i det första av dessa steg. Därför är det mest utmärkande för formaliserad filosofi inte avståndet till vanliga samtal (som i väsentliga avseenden kan vara ungefär lika stort hos filosofiskt fackspråk). Dess främsta särdrag är i stället den matematiska hantverksskicklighet som krävs för att effektivt använda den formella notationen.

Formalisering inom filosofi är i praktiken nästan detsamma som formalisering på logiskt formelspråk. Förhållandet mellan filosofi och formell logik påminner om det som länge rådde mellan klassisk fysik och matematisk analys. Den senare utvecklades till stor del för fysikens syften, och under ett par århundraden var dess dominans inom matematisk fysik nästan total. På motsvarande sätt har logiken till stor del utvecklats med syfte på filosofiska tillämpningar. Icke desto mindre är logikens dominans inom formaliserad filosofi en fråga om tradition och läglighet snarare än om nödvändighet. Det finns ingen anledning till att andra typer av matematisk formalism skulle vara oanvändbara inom filosofin.

Formalisering har den obestridliga förtjänsten att ge upphov till nya frågor och att stimulera strävan efter fullständighet. Åtskilliga filosofiska frågor har penetrerats mera på djupet med formella metoder än vad som annars skulle ha varit möjligt. Tarskis, Kripkes och andras studier av förhållandet mellan sanning och språk ger utmärkta exempel på detta.

¹ Bertrand Russell, *Our knowledge of the external world* [1914] 1969, s 14.

Det finns också gott om exempel på mindre lyckade formaliseringar inom filosofin. Detta är föga förvånande. Ett mera fundamentalt problem är att de dominerande logiska formaliseringarna inte är filosofiskt neutrala. Så t ex attribuerar predikatlogiken existens till partikulära ting. Den är därför inte i alla avseenden väl lämpad för att uttrycka metafysiska ståndpunkter som hänför existens till andra entiteter. Detta har ibland tagits som ett argument mot formalisering t ex i Platonstudier.¹ Det kan också tas som ett argument för att söka utveckla andra formalismer som återspeglar sådana ontologier som predikatlogiken inte ger rättvisa åt.

Förmåga till kreativ matematisk symbolmanipulation är uppenbarligen en användbar hantverksskicklighet inom filosofin. Dock skiljer den sig från de tre ovannämnda hantverksfärdigheterna därigenom att många framgångsrika filosofer inte har den. Man kan välja att arbeta med problem som inte kräver formalisering, men man kan knappast finna ett enda filosofiskt problem vars behandling inte kräver förmåga att tankeexperimentera, att utföra språkanalys och att idealisera.

7. En syntetisk disciplin

Tankeexperiment, eller hypotetiska fall, spelar en viktig roll inte bara inom filosofin utan också i andra discipliner. I juridiken används hypotetiska rättsfall, jämsides med verkliga fall, för att utröna lagars konsekvenser. Förmågan att konstruera ett naturvetenskapligt experiment är också besläktad med förmågan att utveckla filosofiska tankeexperiment.

Inom lingvistisk semantik används analytiska färdigheter som är ganska snarlika dem som tillämpas i filosofisk språkanalys. Arbetet med en stor ordbok (som Svenska Akademiens Ordbok) kräver t ex att man identifierar och karaktäriserar snarlika men åtskilda innebörder av ett och samma ord eller uttryck.

Färdigheter att idealisera krävs inom alla vetenskaper, i synnerhet då nya begrepp utvecklas och då nya experiment eller observationer planeras. Förmågan att manipulera formella språk är, självfallet, den centrala hantverksfärdigheten inom matematiken.

Ingen av dessa filosofiska hantverksfärdigheter är således exklusivt filosofisk i den bemärkelsen att den inte skulle användas utanför filosofin. I detta avseende skiljer sig inte filosofin från andra

¹ Kenneth R Seeskin, "Formalization in Platonic Scholarship", *Metaphilosophy* 9:242-251, 1978.

discipliner. De flesta vetenskapliga färdigheter är mångdisciplinära. Vetenskapliga discipliner konstitueras och avgränsas inte i första hand av sina hantverksfärdigheter utan av sina (yttersta och omedelbara) studieobjekt.

Filosofin studerar ståndpunkter i världsåskådningsfrågor. En del sådana ståndpunkter har sitt ursprung utanför filosofin, men andra har uppfunnits av filosofer. I själva verket skulle de huvudsakliga ståndpunkterna inom t ex metafysiken inte ens kunna uttryckas koncist utan den fackfilosofiska begreppsapparaten.

Filosofin är alltså en syntetisk disciplin. Med detta menar jag att den till stor del producerar sina studieobjekt själv. De flesta andra grundforskningsdiscipliner är inte syntetiska i denna mening.¹ De främsta undantagen, jämsides med filosofin, torde vara matematiken och kemin. (Flertalet av de ämnen som studeras av kemister existerade inte på jorden innan de syntetiserades av kemister.)

Den kombination av hantverksskickligheter som filosofer besitter gör dem ofta väl lämpade att bistå andra forskare, särskilt i begreppsanalytiska frågor. Filosofin är emellertid, i motsats till dendrokronologin och numismatiken, inte i huvudsak en hjälpvetenskap. Det kriterium enligt vilket den i första hand ska bedömas är inte dess förmåga att hjälpa andra vetenskaper utan dess förmåga att belysa världsåskådningsfrågor. Filosofisk hantverksskicklighet kan visserligen med fördel användas för utomfilosofiska tillämpningar (och för inomfilosofiska teknikaliteter), men detta får inte leda till att ämnets grundförbindelse med världsåskådningsfrågorna försvagas. Om den förbindelsen skulle gå förlorad, då skulle dessa hantverksfärdigheter inte vara mer filosofiska än vad kirurgin skulle vara medicinsk om den utvecklades till ett konstfärdigt skärande och syende i levande vävnad, helt utan samband med strävan att bota och lindra sjukdomar.

Jag vill tacka Thorild Dahlquist, Wlodek Rabinowicz och Sören Stenlund för värdefulla synpunkter.

¹ Naturvetenskapliga teorier (såsom termodynamiken) är visserligen mänskliga skapelser i samma mån som filosofiska ståndpunkter (som utilitarismen), men medan filosofiska ståndpunkter är studieobjekt inom filosofin är naturvetenskapliga teorier endast medel för studiet av empiriska studieobjekt.

Bertil Strömberg

"Det svårfångade människovärdet" eller Puh och Nasse söker en Heffaklump.

"En dag när Christoffer Robin och Nalle Puh och Nasse satt och pratade tillsammans, sa Christoffer Robin i förbigående just som han svalde ner den sista munsbiten av det han åt på:

- Jag såg en Heffaklump i morse, Nasse.
- Vad hade den för sig? frågade Nasse
- Klumpade i väg bara, sa Christoffer Robin. Jag tror inte han såg mig.
- En gång såg jag en, sa Nasse, jag tror åtminstone jag gjorde det, sa han. Men det kanske var någonting annat.
- Det gjorde jag med, sa Puh och undrade mycket, hur en Heffaklump egentligen såg ut.
- Man ser dem ju inte ofta, sa Christoffer Robin i lätt ton.
- Inte nu, sa Nasse.
- Inte vid den här årstiden, sa Puh."

Ja, i stället för att börja med de rätta frågorna, övergår våra vänner Puh och Nasse till att med hela sitt skarpsinne konstruera en fälla för de svårfångade Heffaklumparna. Det leder till de mest besynnerliga förvecklingar, och till slut begriper, åtminstone Nasse, "hur enfaldig han hade varit, och han skämdes, så att han sprang direkt hem och kröp till kojs med huvudvärk".

- Det svårfångade människovärdet?
- Ja, det är rakt fram till höger, svarar Rosenbads dörrvakt. Tala med damerna vid bordet!

Det var Statens Medicinsk-Etiska Råd som till Rosenbad inbjudit till information och debatt. Debatten skulle gälla just "Det svårfångade människovärdet".

I en debattpanel sitter några sakkunniga som är knutna till rådet. De representerar rådets oenighet. På var sin sida om moderator sitter representanter får två etablissemang: å ena sidan är det (filosofi)-professorn och (läkare)författaren, starka män i sina bästa år som

finner det rimligt att anta—och inte alltför modigt att påstå—att livet ibland kan bli outhärdligt; å andra sidan jesuitpatern, en filosofisk och djupsinnig man med förstånd på lidandets mening, och så representanten för handikappade, en kvinna som tvingats dricka ur lidandets bittra kalk och som inte ens kan föreställa sig ett meningslöst liv (ett fortsatt liv förgäves).

Debatten lider mot sitt slut. En läkare, kirurg på ett av huvudstadens större sjukhus, tar till orda. Han berättar om den gamle provinsialläkaren som led av *mycket svår* reumatism och prostatabesvär. Fylld av smärta får han nu dessutom diagnosen skelettcancer. Han är helt klar och vet verkligen vad det är fråga om. Från första stund ber han om hjälp för att slippa genomlida denna sista tid. Han är dock för sjuk för att själv göra slut på sitt lidande—den värkande kroppen förmår inte ens göra bruk av en kvarglömd pillerburk på nattduksbordet. Medicinen gör allt som står i medicinens makt för att vårda i livets slutskede, men smärtan—den kommer medicinmännen inte åt. Ingenting hjälper, inte ens den tillkallade kirurgen lyckas döda smärtan. Man måste, tycks det, döda den sjuke för att göra slut på hans lidande.

Vår kirurg har aldrig tidigare, trots många år i sjukvårdens tjänst, stött på något lika klart fall av en människa som lider outhärdligt, som vet vad det handlar om, och som ingenting hellre vill än att få hjälp att dö. Han vill (naturligtvis) nu veta: Vad anser Rådets representanter att han och hans kolleger skulle ha gjort i detta läge. Vår (läkare)författare svarar att han hoppas att han i sådant läge skulle ha modet att hjälpa den gamle provinsialläkaren att uppfylla hans sista önskan. Vår kirurg konstaterar snabbt att *han* inte då hade haft det modet. Han och de övriga i vårdlaget hade åsett hur den gamle läkaren sakta plågades ihjäl under fjorton dagars tid.

Det är nu dags för det andra etablissemangen att ge sitt svar på frågan. Hon som representerar handikappade verkar besvärad och obenägen att svara: hon svarar med att konstatera att det här är en typ av fråga som hon i varje debatt förr eller senare får (finner hon det egendomligt att frågan ofta ställs till henne?) Vår filosofiska pater öppnar med chock:

- *Inför denna berättelse står jag stum!* Han förstår att han måste vinna publikens sympati innan han avger sitt grymma svar. Nu är det *hans* svåra kval som fokuseras:

- Jag måste verkligen erkänna att detta som du nu berättar är ett mycket svårt fall för oss som vill hävda människovärdets okränkbarhet.

Han är skicklig, han har varit med förr. Han försöker med smärtlindring:

- Man kan tänka sig möjligheten att lindra smärtan även om det skulle leda till att patienten blev helt neddrogad, närmast medvetslös; det är Syftet som räknas, och Syftet skulle inte vara att döda utan att lindra, även om det skulle leda till en tidigare död.

- Vi försökte den metoden, men det gick inte, replikerar kirurgen snabbt och med påfallande torr röst. Han klargör att han funderar på om han inte borde anmäla sig och sina kolleger till socialstyrelsen för vanvård av patient:

- Under två veckors tid plågade vi ihjäl den gamle läkaren!

Stämningen på Bella Venezia är nu ganska tung. Dock, en god medmänniska yttrar sig och tröstar:

- Det var inte ni som plågade ihjäl den sjuke läkaren, det var sjukdomen!

Det går ett sus av lättnad genom rummet: förlösande, befriande ord. Just det, *det är inte vi som är ansvariga för det onda, det är sjukdomarna!*

Insikten att det trots allt är *vi* som *tillåter* sjukdomar att härja, tycks inte göra samma intryck—åtminstone inte i den här salen, och uppenbarligen inte på den ena delen av debattpanelen.

Torbjörn Tännsjö

Ett stickspår i dödshjälpsdebatten

En klassisk fråga inom medicinsk etik är om dödshjälp, eutanasi, ska tillåtas och, i så fall, under vilka former. Slutsatserna spänner över ett vitt fält, där jag tror att det kan vara fruktbart att karaktärisera två extremer.

Å ena sidan har vi den liberala extremen, tanken om fri dödshjälp enligt ett system liknande det som i vårt land gäller de tidiga aborterna. Vilken som helst gravid kvinna kan före den artonde graviditetsveckans utgång begära att få abort utförd. Hennes begäran uppfylls omgående av sjukvården. Hon behöver inte motivera sitt beslut för någon. Hon har en legal rätt till abortingreppet. På samma sätt skulle vi kunna ha det beträffande dödshjälp. Vi kunde ha en lag som stadgade att den som så begärde, utan krav om någon motivering, omgående avlivades av sjukvården.

Å andra sidan har vi den konservativa extremen, tanken om att dödshjälp i varje form ska vara förbjuden, att sjukvården alltid, oavsett patientens egen inställning, ska rädda, uppehålla och förlänga liv. Vill vi göra den inställningen så extrem som möjligt får vi tänka oss att det ska vara förbjudet också med självmord.

Jag tror det är rimligt att hävda att den "officiella" moralen på det här området i vårt land, liksom medicinsk praxis, har förändrats. Den låg för några årtionden sedan nära den konservativa extremen. Den har sedan dess rört sig i liberal riktning, dock utan att ännu tangera den liberala extremen.

Orsakerna till denna förändring är säkert sammansatta, men två faktorer särskilt värda att peka på är nog sekulariseringen i vårt samhälle, som har inneburit att en mera "folklig" moral har ersatt en kristen, samt en medicinskt teknologisk utveckling, som inneburit att priset för den konservativa hållningen, mätt i mänskligt lidande, blivit högre och högre. Vi har blivit bättre på att om vi så önskar hålla liv också i mycket svårt sjuka människor.

Det är inte svårt att finna motiveringar för de två mest extrema hållningarna. För den liberala talar givetvis respekten för individens autonomi. För den konservativa talar tanken om livets helgd. Det är

svårare att finna ett principiellt försvar för något som måste betecknas som en instabil kompromiss mellan dessa två extremer. Ändå är det där de flesta människor har sina sympatier. Medicinsk praxis har som nämnts också hamnat i en gråzon mellan extremerna. Det har därför varit frestande att söka efter någon princip, som kan göra en mellanposition rimlig. I den här artikeln ska jag ta upp ett sådant försök som gjorts från Svenska Läkaresällskapets etiska delegation och argumentera för att det inte är lyckat.

1. Döda eller låta dö

I riktlinjer utfärdade av Läkaresällskapets delegation för medicinsk etik den 13 maj 1991, och särskilt i kommentar till dem från psykiatriprofessorn Jan-Otto Ottosson i *Läkartidningen* och i den offentliga debatten, vill man göra en åtskillnad mellan aktiv och passiv dödshjälp. Den aktiva motsätter man sig, den passiva vill man tillåta.

Läkaresällskapets riktlinjer publicerades samtidigt som Socialstyrelsen sände ut ett förslag till riktlinjer i samma fråga på remiss. Socialstyrelsens riktlinjer är dock mera anspråkslöst hållna. Där har man nöjt sig med att resonera utifrån några typiska fall utan att försöka formulera skarpa handlingsregler, och man har hållit sig nära gällande praxis. Ottosson, som varit aktiv vid tillkomsten av Läkaresällskapets uttalande, kritiserar Socialstyrelsen och skriver att denna, i likhet med Läkaresällskapets delegation för medicinsk etik, borde ha dragit upp "en klar rågång mellan att döda och att låta dö (bättre termer än aktiv och passiv dödshjälp)" (*Läkartidningen* nr 28-28/91).

Är detta en rimlig grund att luta sig mot, för den som vill dra en skarp gräns mellan vad som ska tillåtas ifråga om dödshjälp? Jag tror inte det. Skillnaden mellan att döda och att låta dö, mellan aktiv och passiv dödshjälp, är vag och den är dessutom moraliskt irrelevant.

Hur vag och obestämd distinktionen mellan de två slagen av dödshjälp är vet var och en som funderat över frågor som om det är aktiv eller passiv dödshjälp att upphöra med en tidigare ordinerad antibiotikakur, given till en döende åldring med tillstötande lunginflammation.

Visst finns det fall, som vi nog är beredda att utan tvekan hänföra till det ena eller andra slaget. En dödande injektion skulle väl de flesta kalla aktiv dödshjälp, att ge den är att döda, inte att låta dö, och att inte lägga en terminalt sjuk patient i respirator är vi nog beredda att klassificera som passiv dödshjälp, det är att låta patienten dö snarare än att döda henne. Men mellan dessa fall finns det alltså en lång rad

tänkbara möjligheter, då vi inte vet hur vi ska klassificera olika handlingsätt, som leder till att patienten dör.

Jag tror att även om vi har vissa språkliga intuitioner, som faller utslaget i vissa extrema fall, så står vi oss slätt om vi försöker formulera ett *kriterium* med vars hjälp vi ska skilja mellan aktivt och passivt dödande. Det kan då vara frestande att låta frågan avgöras av *moraliska* överväganden. Det är nog vad som ofta sker. Vi kallar sådan dödshjälp som vi vill tillåta för passiv och sådan vi vill förbjuda för aktiv. Men då bortfaller själva *poängen* med distinktionen. Vi vill ju ha den för att *avgöra* hur vi i bestämda fall ska handla och för att *motivera* ställningstaganden i den frågan. Vi vill ha besked av typen att vi visst får avstå från att lägga patienter i respirator *eftersom* detta är exempel på passiv dödshjälp. Det kan vi inte säga om vi har *definierat* passiv dödshjälp som *moraliskt tillåten dödshjälp*.

Våra vaga språkliga intuitioner tycks för övrigt bygga på en hel rad av olika slags överväganden. Är det aktiv dödshjälp att stänga av en respirator? För detta talar det faktum att det är en fysiskt aktiv handling, något man måste ta itu med och få utfört, genom vissa bestämda handgrepp. Men om det är *traditionellt* förfarande i en viss situation att stänga av respiratorn, så kan det kanske tala för att handlingen ändå ska klassificeras som passivt dödande. Det var då fråga om att *inte avvika* från sedvanligt handlande i situationen. En olägenhet med det språkbruket är emellertid att distinktionen blir, om inte värderande, så ändå *konventionell*. Och det är väl bl a våra konventioner vi vill ifrågasätta med stöd i distinktionen.

Nog om svårigheterna att göra distinktionen skarp. En ännu mera vägande invändning mot den är nämligen att den också är moraliskt irrelevant. Det finns närmare bestämt *klara* fall av aktivt dödande, av aktiv dödshjälp, som förefaller moraliskt motiverade. Lustigt nog ger Läkarsällskapets delegation för medicinsk etik *själv* uttryck för detta då den i sitt uttalande stadgar att en läkare har "... rätt att i smärtlindrande syfte ge smärtlindrande medel även om doserna kan bli så höga att den dödliga utgången påskyndas".

Även om distinktionen mellan aktiv och passiv dödshjälp, mellan att döda och att låta dö, är oklar, så är det nog ingen tvekan om att det rör sig om aktiv dödshjälp, om vi ger en dödande injektion till en patient. Själva injicerandet är ju en fysiskt aktiv handling, något vi måste ta itu med vid en viss tidpunkt och genomföra enligt en bestämd plan. Vet vi att injektionen kommer att påskynda döden, så föreligger också åtminstone vad juristerna skulle kalla ett indirekt uppsåt att döda. Det rör sig alltså om direkt och uppsåtligt dödande. Ändå

förefaller det klart att sådana injektioner kan vara väl motiverade. De är väl motiverade, skulle jag säga, om patienten ändå snart ska dö och om patienten lider av svåra plågor, som vi inte på annat och bättre sätt kan lindra. Givetvis ska patienten också, om hon är beslutskapabel, ha givit sitt samtycke till denna form av smärtlindring. I så fall skulle jag säga att det vore fel att vägra henne den dödande injektionen. Men vi bör om vi accepterar den slutsatsen vara medvetna om att vi accepterar (vissa) fall av aktiv dödshjälp.

Jan-Otto Ottosson har själv sökt slingra sig undan denna slutsats genom att hävda att det är *passiv* dödshjälp att under omständigheter som dessa ge en dödande injektion. Men då har han enligt mitt förmenande fallit offer för frestelsen att beröva distinktionen allt empiriskt innehåll. Han är beredd att *kalla* sådan dödshjälp, som han själv är beredd att acceptera, "passiv", utan hänsyn till mera vardagligt språkbruk. Jag har ovan förklarat varför jag tycker detta är olämpligt. Jag tycker inte heller att han skulle *behöva* göra det. Det föresvävar mig nämligen att det inte alls är distinktionen mellan aktiv och passiv dödshjälp, mellan att döda och att låta dö, som spelar roll för hans och Läkaresällskapets tänkande på den här punkten. De har förväxlat denna distinktion med en annan, som också har spelat roll i många medicinskt etiska diskussioner. Jag tänker på skillnaden mellan å ena sidan (aktivt) dödande där *motivet* är förkastligt (patientens död) och å andra sidan dödande där motivet är gott (t ex lindring av smärta) och patientens död endast en förutsedd beklaglig *sidoeffekt*. Denna distinktion spelar stor roll i visst katolskt teologiskt etiskt tänkande och görs i samband med doktrinen om "dubbel effekt". Citerar vi ett lite längre stycke ur Läkaresällskaps riktlinjer tror jag det är klart att det är just den tanken de velat stödja sig på:

Läkare får under inga omständigheter vidta åtgärder med det primära eller huvudsakliga syftet att avliva en patient, även om det sker på patientens uttryckliga begäran eller av barmhärtighetsskäl. Däremot har läkaren rätt att i smärtlindrande syfte ge smärtlindrande medel även om doserna kan bli så höga att den dödliga utgången påskyndas.

2. Dubbel effekt

Enligt doktrinen om dubbel effekt är det visserligen fel att döda, men från denna regel finns subtila undantag. Ett konkret exempel hämtat från abortdebatten kan illustrera vad det är fråga om. Det är enligt sträng katolsk moral fel att döda ett foster, t o m om moderns liv står på spel. Men det är moraliskt acceptabelt att avlägsna livmodern från

en gravid och cancersjuk kvinna, även om man *vet* att ingreppet medför fostrets död. Ingreppet är tillåtet om det sker i det direkta syftet att rädda kvinnans liv och om fostrets död "endast" är en förutsedd, beklaglig sideeffekt av det. På liknande vis kan det vid krigsföring vara acceptabelt att fälla bomber mot ett militärt mål samtidigt som man vet att för varje militär man dödar med bomberna, så stupar flera civila. Det är acceptabelt om kriget i sig är försvarligt och om de civilas död var en endast förutsedd, *beklaglig* effekt av att man fällde bomber.

Givetvis är inte *allt* aktivt dödande som sker indirekt och i samband med ett gott syfte moraliskt försvarligt, enligt doktrinen om dubbel effekt. För att det ska vara moraliskt försvarligt ska den som utför det göra allt för att *minimera* det förutsedda och icke önskade dödandet. Det ska vara sant om den som utför dödandet, att kunde han ha uppnått sitt omedelbara och goda syfte på annat sätt, så skulle han ha gjort det i stället. Ett visst mått av proportionalitet måste också föreligga. Det indirekta onda man åstadkommer med handlingen måste stå i "rimlig" proportion till det direkta goda man uppnår. Dock ska inte kravet på proportionalitet uppfattas som särskilt exakt. Det är inte tal om någon genomförd "nyttokalkyl".

Kan doktrinen om dubbel effekt ligga till grund för en gränsdragnings mellan tillåten och otillåten (aktiv) dödshjälp i vår sjukvård? Det är nog i sådana banor Jan-Otto Ottosson och Läkarsällskapet delegation har tänkt. Den dödande injektionen de talar om tänker de sig ju ska ges i det direkta syftet att lindra smärta. Patientens död är endast en förutsedd och, får vi anta, beklaglig bieffekt av injektionen. *Kan* läkaren lindra smärtan *utan* att döda patienten, så förutsätts nog att han gör det—även om delegationen är tydlig på den punkten.

3. Kritik av doktrinen om dubbel effekt

Doktrinen om den dubbla effekten kan uppfattas på två olika sätt. Dels kan den betraktas som en abstrakt moralisk princip, i konkurrens med, och representerande ett slags kompromiss mellan, utilitarianismens maxim om att vi alltid bör handla så att konsekvenserna blir det bästa, och deontologins strikta förbud mot allt dödande. Dels kan den ses som en grov tumregel, som vi i praktiken får hålla oss till, och som man kan tänka sig flera olika principiella motiveringar för. Jag avvisar doktrinen i båda dessa utformningar.

Doktrinen om dubbel effekt är inte någon lyckad abstrakt moralisk princip. Genom att den bygger på en grov och inexakt regel om

"proportionalitet" mellan negativa förutsedda indirekta följder av en handling och positiva direkt avsedda följder av samma handling, så kan den i vissa sammanhang bli orimligt *liberal* i sin inställning till dödande. Särskilt olika exempel på hur doktrinen har tolkats i diskussioner om det berättigade i krigföring med civila offer belyser detta. Det är också något primitivt i dess grova klassifikation av handlingstyper som goda och onda i sig, utan avseende på sammanhang och faktiska effekter. Det är vid närmare eftertanke inte lätt att motivera en sådan klassifikation.

Doktrinen om dubbel effekt är problematisk också som grov tumregel, tänkt att vägleda läkare som står inför svåra beslut i förhållande till plågade patienter i livets slutskede. Bristen med doktrinen i det sammanhanget är att den förutsätter bedömningar av motiv, som jag tror i praktiken är näst intill omöjliga att göra.

Hur ska man i efterhand, t ex i en ansvarsnämnd, avgöra vilket motiv som i ett visst fall var utslagsgivande, då en läkare gav en dödande injektion till en svårt plågad patient?

Låt oss se på ett konkret exempel. En patient är terminalt sjuk, har svåra plågor, och vill dö. Läkaren erbjuder smärtlindring i en dos som faktiskt skulle påskynda döden. Patienten har inget att invända. Hon vill bli av med smärtan. Det faktum att injektionen skulle påskynda hennes död bekymrar henne inte—hon *vill* ju dö.

Läkaren ger injektionen, patienten upplever en lindring i sin smärta och avlider till följd av injektionen. Har något otillbörligt inträffat?

Det är faktiskt inte lätt att säga—om vi vill besvara frågan med hänvisning till doktrinen om dubbel effekt.

Rimligt att förmoda är väl att läkaren som gav injektionen hade viss förmåga till empati. Hon gjorde alltså i en mening patientens *alla* önsknings till sina. Hon sympatiserade *både* med patientens önskan om smärtlindring *och* med patientens önskan om att snart få dö. Men ska hennes injektion vara tillåten, så får inte *båda* dessa sympatier ha spelat roll för hennes beslut. Hennes beslut ska ha varit baserat på, orsakat av, hennes sympati med patientens önskan att slippa smärta och bara på denna. Hennes sympati för patientens önskan att dö är naturlig och fullt legitim, men det är viktigt att den inte påverkade hennes beslut.

Men hur vet vi det? Hur vet ens läkaren *själv* om så var fallet?

Här gäller det att anstränga sin fantasi till det yttersta. Det gäller att fundera över hur läkaren *skulle* ha handlat *om* hon kunde ha lindrat smärtan utan att döda patienten, något vi i exemplet har förutsatt

såsom omöjligt. *Skulle* hon i så fall ha valt det alternativa sättet att lindra plågan?

Det är näraliggande att tänka sig att hon hade gjort det. Men vi förenklar om vi helt enkelt tänker oss att patienten i så fall inte längre hade önskat få dö. Om vi vill göra en relevant jämförelse måste vi anta att patientens vilja att dö *ändå* hade varit (lika) stark, men att den i så fall hade motiverats av något annat än lidande. Skulle läkaren *ändå* ha valt att lindra smärtan på ett sätt som inte tillfredsställde patientens önskan om att få dö? I så fall, och bara då, hade det handlat om tillåten dödshjälp.

Vem kan i praktiken avgöra om så var fallet? Jag tror varken läkaren själv eller ansvarsnämnden går i land med den uppgiften.

Det är också något för vår moraliska intuition stötande i tanken att vad patienten själv *vill* i fall som dessa inte får spela någon roll alls. Är det det inte tvärt om rimligare att tänka sig att i det gränsland mellan liv och död, där vi nu rör oss, så *bör* det vara rimligt att välja behandlingssätt, som förkortar patientens liv, om hon vill det och just därför att hon vill det? Även om det inte är det *enda* sättet att lindra patientens plåga så är det kanske det *bästa*.

4. Slutsats

Slutsatsen av denna betraktelse är skeptisk. Om vi inte vill inta någon av de extrema positionerna när det gäller dödshjälp, vad jag kallat den liberala eller den konservativa, så tror jag vi får acceptera att vår praxis måste utvecklas utan stöd i några bestämda riktlinjer för vad som är tillåtet/otillåtet. Jag tror alltså att Socialstyrelsen har valt ett realistiskt angreppssätt, när man nöjt sig med att karaktärisera praxis i ett antal typiska situationer, utan ambition att formulera klara regler för vad som är rätt och fel.

Det är begripligt om en sådan hållning kan ge upphov till otålighet hos många läkare, som menar att ett alltför stort ansvar läggs på dem. De *önskar* klara besked, kanske t o m tydliga *lagregler* på området. Denna önskan *kan* emellertid inte tillfredsställas, om vi inte vill låta oss nöja med *extrema* eller *godtyckliga* regler. Det är i vart fall min hypotes, som jag provisoriskt vill hålla fast vid tills någon har bevisat motsatsen. Läkaresällskapets delegation för medicinsk etik har inte med *sina* förslag till regler givit något sådant bevis. Dess tankar om när dödande injektioner får ges utgör ett stickspår i dödshjälpsdebatten.

Ingmar Persson

Mycket väsen för ingenting

Det är inte förvånande att en person som tror att sprattelgubbar kan tjäna som modell i en diskussion av människans frihet tar en kritiker för en "strawman", en pappfigur. Per Lindströms replik i *Filosofisk tidskrift* 1991:3 är utan tvivel full av "storm och vrede": mindre klart är vilken dess "mening" är: vad han sakligt sett vill ha framfört. Han satsar allt på förvränga och förlöjliga min utläggning av hans idéer (i "Viljefrihet à la Lindström", FT 1989:2) och har synbarligen ingen ork kvar att precisera sin egen position, vilket måste sägas vara ett omdömeslöst bruk av resurser av en som anser sig så grovt missförstådd. Jag skulle tro att intelligentare läsare själva upptäcker att Lindström inte visar att jag har vantolkat honom på någon väsentlig punkt, men för säkerhets skull skall jag gå igenom några av de minst petiga av hans många petiga anmärkningar.

Lindström inleder med att förebrå mig att jag är så senfärdig i att komma fram till min tolkning av hans tes att begreppet *fri* är "kvasi-deskriptivt". (Hans förebråelser breder dock ut sig över ett radutrymme som är dubbelt så stort som det jag tog i anspråk för att anlända till min tolkning! Detta sagt för att ge en fingervisning om informationstätheten i hans genmäle.) Tolkningen innebär att *frihet* är "ett begrepp, som vi normalt tror är tillämplbart på världen, men som faktiskt inte är det" (s 19). Värre än denna tidsspillan är dock att jag, som han ser det, "i det lilla uttrycket" "tillämplbart på världen" har smugglat in en tve- eller mångtydighet som "kommer att visa sig fatal för /mina/ vidare funderingar" (s 20).

Jag ställer mig helt frågande inför detta skickelsedigra anslag. Utan att förstå vari det fatala skulle bestå, antar jag att det har att göra med den distinktion jag inför mellan att inta en *agnostisk* hållning till frågan om vi är fria, dvs att påstå att vi inte vet eller kan veta om vi är fria eller ej, och att *förneka* att vi är fria. Men dess introduktion föranleds inte av att jag på Lindströms framställning lömskt inympat "ett litet uttryck" som sedan yttrar sig i symptom på dubbeltydighet, utan av följande citat från Lindströms första artikel: "Vi vet inte vilken relation /F, frihetsrelationen/ vi letar efter och därför inte

heller hur vi skall konstatera om den föreligger eller inte ... den mest naturliga slutsatsen blir därför att F helt enkelt inte existerar". Trots Lindströms bedyrande (s 20) att han inte utalat något som lider av dubbeltydigheten mellan agnosticism och förnekelse, kan jag inte tycka annat än att det är rimligt läsa den här ingalunda mönstergillt klara passagen som en övergång från det förra till det senare.

För övrigt kan påpekas att den slutsats som i citatet benämns som "den mest naturliga" tycks analog med en som Lindström annorstädes, helt riktigt, brännmärker: han säger om agnosticismen att den "förefaller närmast själv motsägande" (s 20) därför att man inte kan bejaka eller förneka tillämpbarheten av en term vars mening man inte har lyckats fastställa. (En annan sak är att han här totalt missuppfattar agnosticismen: den går självfallet ut på att man på grund av oklarheten i vad frihet är *varken* kan bejaka eller förneka förekomsten av den.)

Enligt Lindström kastar emellertid distinktionen mellan agnosticism och förnekelse inget ljus över hans position: han är "förstås" varken det ena eller det andra därför att båda alternativen "förutsätter ju att *fri* är ett deskriptivt (beskrivande) begrepp" (s 21). Den avslutande skälsangivelsen ter sig mysteriös. En förnekelse av att begreppet *fri* är tillämpligt behöver inte—som Lindströms exempel med begreppet *enhörning* låter påskina—gå ut på att världen inte härbergerar något som matchar ett klart och motsägelsefritt begrepp; den kan också grunda sig på att begreppet är inapplikabelt därför att det rymmer en motsägelse. Skulle Lindström hävda att även en så motiverad förnekelse förutsätter att *fri* är "deskriptivt", är det mig helt obekant vad han kan mena med termen. (Lika uppenbart är att en agnosticism som består i ett påstående om *okunnighet* om ett begrepps intension inte måste förutsätta kunskapen att det är deskriptivt.)

Om Lindström efter detta förtydligande skulle vidhålla att han inte har försvurit sig till förnekelsen (eller agnosticismen), förstår jag ärligt talat inte vad han menar med att "det inte finns någon sådan relation" (s 21) som frihetsrelationen. (Är det inom parentes sagt inte underligt att han inte ens efter påstötning känner något behov av att precisera det citerade av begreppsrealism till ogenomskinlighet färgade uttryckssättet? När nu Lindström anser sig gravt missförstådd, varför inte ta tillfället i akt att precisera sig snarare än att upprepa den formulering som visat sig leda till missförstånd?)

Om denna sin tes säger Lindström vidare att "det fordras helt andra argument än de Persson lyckats prestera" (s 21) för att demonstrera att den inte är riktig. Men mig veterligen har jag inte anfört några

argument mot denna Lindströms tes; vad som hittills har diskuterats är mina försök att *förstå dess innebörd*. Om Lindström förnekar att vi är fria i den vardagliga betydelsen därför att denna betydelse inkorporerar oförenliga komponenter—och hans påstående att en "olösbar konflikt" är representerad i "common sense" antyder detta (s 22)—så ger min analys av friheten (s 35-8) *stöd* åt (en kvalificerad version av) denna tes. (Är det månne så att han inte alls har läst denna analys—som utgör merparten av min artikel—därför att förekomsten av hans namn är det stimulus som utlyser hans läsarreflexer?) Min uppfattning är nämligen den att det gängse frihetsbegreppet innehåller ohållbara och motsägelsefulla ingredienser, men att när dessa rensats bort så kvarstår en tjänlig, konsistent innebörd.

Det är angeläget att detta saneringsarbete utförs eftersom den samhällseliga ansvars- och straffpraxisen bör vila på ett rationellt försvarbart fundament. När jag kritiserade Lindströms "slappa överseende" inför konstaterandet att det mänskliga frihetstänkandet slår knut på sig självt, var det i första rummet för att han försummade att framhäva vikten av detta sorteringsarbete.

Vad privatlivet anbelangar, nöjer jag mig med att påpeka att, eftersom de irrationella beståndsdelarna av frihetsföreställningarna är djupt förankrade i vårt känsloliv, ställs var och en av oss inför det dilemma som jag skisserade i slutet av min artikel. Lindström uttrycker förhoppningen att jag "avstår från att spela polis" (s 23) och att försöka tvinga folk att välja det alternativ som består i att de strävar efter att kväsa sina irrationella känsloreaktioner. Avstår? (Jag kan som synes inte motstå frestelsen att slå tillbaka med ett retoriskt grepp som ordmärkare Lindström brukar till leda.) Han tilltror mig här en makt och myndighet över folks attityder som vida överskrider den jag i all anspråklöshet tillskriver mig själv, men för att lugna honom lovar jag att avstå från denna maktutövning och hålla till godo med att *presentera* dilemmat (vilket var allt jag gjorde i min uppsats). Att döma av den koleriska tonen i hans artikel förstår jag att det måste ligga Lindström varmt om hjärtat att värna om de irrationella känslor som yttrar sig i vedergällningsaktioner.

Per Lindström

Vilse bland begreppen

Ingmar Persson¹ är missnöjd med mitt sätt att bemöta hans kritik av "Röda Turken och Viljans Frihet".² Han tycker att vad jag presterat är så uselt att ett genmåle egentligen är överflödigt, men åstadkommer ändå ett sådant "för säkerhets skull". "Han satsar allt på att förvränga och förlöjligen min utläggning av hans idéer ...", klagar Persson, "och har synbarligen ingen ork kvar att precisera sin egen position". Jag var dum nog att tro att det skulle räcka med att påpeka på vilka punkter Persson hade misstagit sig och varför—men det gjorde det alltså inte och jag får försöka en gång till.

En huvudtes i RTVF är att (det för diskussionen om viljans frihet relevanta) begreppet *fri* inte är ett deskriptivt begrepp. Det är denna tes Persson av någon anledning inte kan förstå. Han beskyller mig för att vackla mellan en "agnostisk" och en "förnekande" inställning till påståendet att vi har en fri vilja och han beskyller mig för att inte förstå detta eller att inte vilja erkänna att jag förbisett denna distinktion. Det är överhuvudtaget anmärkningsvärt med vilken lätthet Persson kommer till slutsatsen att hans "motståndare" begår elementära logiska fel, är oförmögen att iakttä de enklaste distinktioner och inte ens vet vad "agnostisk" betyder.

Persson inför, alldeles i onödan, en egen "tolkning" av min tes (VL). Enligt Perssons "tolkning" innebär denna tes att begreppet *fri* "inte är tillämplbart på världen". Nu kan ett begrepp vara "inte tillämplbart på världen" av flera (helt) olika skäl: världen kan råka vara sådan att ingenting faller under begreppet, begreppet kan vara motsägelsefullt, icke-deskriptivt osv. Uttrycket "inte tillämplbart på världen" är alltså, i denna mening, ett mångtydigt uttryck. Det är därför, och i ljuset av hans påföljande funderingar, som jag beskyller Persson för att med sin "tolkning" ha introducerat en "fatal" mångtydighet, en beskyllning som han "ställer [sig] helt frågande inför" (MVI).

¹ "Mycket väsen för ingenting" (MVI), detta nr av FT.

² RTVF, FT 1988:2, se "Viljefrihet à la Lindström" (VL), FT 1988:4, och "Perssons svårigheter" (PS), FT 1991:3; tyvärr har stycket mitt på sid 21 i PS blivit vanställt av ett antal grova korrekturfel; den korrekta versionen återfinns i FT 1991:4.

Jag skall alltså nu helt kort försöka förklara (för Persson) vad jag, och naturligtvis inte bara jag, menar med ett deskriptivt (beskrivande) begrepp. Begreppet *rund* t ex är ett deskriptivt begrepp. Säger man att jorden är *rund*, är detta avsett som en beskrivning av jorden och det är dessutom en sådan beskrivning. Påståendet är sant eftersom jorden har den mot begreppet *rund* svarande *egenskapen rund*. (Det är här, tyvärr, nödvändigt att skilja mellan ett begrepp och motsvarande egenskap eftersom vi kommer att stöta på begrepp till vilka det inte finns någon motsvarande egenskap.) Av liknande skäl är också begreppen *röd*, *längre än*, *samtidigt med* osv osv deskriptiva begrepp.

Så långt inga problem, hoppas jag. Nu finns det emellertid begrepp som, som Persson (av en händelse?) alldeles korrekt uttrycker saken, "normalt, men med orätt, betraktas som deskriptiva" (VL). Sådana begrepp kallar jag kvasi-deskriptiva (RTVF). Till dessa brukar man t ex räkna s k estetiska begrepp. Det finns, enligt denna uppfattning, inga estetiska egenskaper: de estetiska "egenskaper" hos ett konstobjekt, som vi tycker oss uppfatta tillkommer i själva verket inte objektet i fråga, de är "egenskaper" som vi "projicerar på" objektet: skönheten finns i betraktarens öga. Ett "påstående", i vilket ett givet konstobjekt (skenbart) tillskrivs en estetisk egenskap, är alltså, när allt kommer omkring, inte en beskrivning av detta objekt. Ett annat exempel på en kvasi-deskription är Perssons tal om "den koleriska tonen" i PS.

Som jag framhållit i RTVF och upprepat i PS kan resultatet av Humes tankar om begreppen *orsak* och *kausal nödvändighet* sägas vara att dessa begrepp är icke-deskriptiva. Min synnerligen enkla tanke är nu att detta betraktelsesätt kan generaliseras till (det relevanta) begreppet *fri*; och det, naturligt nog, av skäl som är nästan identiska med de överväganden som leder till slutsatsen att t ex begreppet *orsak* inte är ett deskriptivt begrepp. För övrigt tror jag att också begreppet *handling* är ett kvasi-deskriptivt begrepp (RTVF).

En konsekvens av att begreppet *fri* inte är deskriptivt är att satser på formen "H är en fri handling" saknar sanningsvärde, de är varken sanna eller falska och uttrycker alltså (egentligen) inga påståenden. Nu kan man förstås inta en "agnostisk" eller "förnekande" hållning visavi ett givet "påstående" endast om man betraktar detta "påstående" som sant eller falskt. Det följer alltså att jag inte intar, och inte kan inta, vare sig en "förnekande" eller en "agnostisk" hållning till "påståendet" att vi har en fri vilja; dessa båda inställningar "förutsätter ju att *fri* är ett deskriptivt (beskrivande) begrepp" (PS); en "skälsangivelse" som

för Persson "ter sig mysteriös" (MVI). Satsen "Begreppet *fri* är tillämbart" å andra sidan, som Persson behandlar som om den vore (i sort sett) likvärdigt med "påståendet" att vi har en fri vilja, har ett bestämt sanningsvärde; den är falsk.

Detta är alltså kontentan av de "minst petiga av [mina] många mycket petiga anmärkningar" (MVI): Persson har inte förstått tesen att begreppet *fri* inte är ett deskriptivt begrepp; och vad värre är, han har inte förstått att han inte förstått denna tes.

Persson misstänker att jag inte har ägnat särskilt mycket uppmärksamhet åt hans "analys av friheten" i VL, och däri har han alldeles rätt. Skälet är bl a att där "vimlar" av begrepp och uttryck som är precis lika problematiska (och kvasi-deskriptiva) och i precis lika stort behov av "analys" som begreppet *fri*; dessutom tycker jag mig ha sett den förut. Och att "sunda förnuftsansvars- och frihetsbegrepp" skulle innehålla "kompatibilistiska ingredienser som är tillräckliga för att ge innebörd åt talet om ansvar och frihet" (VL) tror jag helt enkelt inte på: vår "inkompatibilistiska" syn på oss själva och andra som fria, autonoma agenter sitter mycket djupare än så.³

³Se, förutom RTVT, också "Att välja och att kunna", *Cum Grano Salis* (red C Åberg), 1989, "Two questions concerning free will", 1990, och Frankfurt's example", 1991, Institutionen för Filosofi, Göteborgs Universitet.

Ingmar Persson

Kvasi-informativt om kvasi-deskriptivitet

Det gläder mig att Per Lindström i senaste inlägg har lugnat ner sig tillräckligt för att kunna koncentrera sig på sakfrågorna, ty det föreligger utan tvivel oklarheter som behöver elimineras. På en väsentlig punkt ger han till synes klart besked:

En konsekvens av att begreppet *fri* inte är ett deskriptivt begrepp är att satser på formen "H är en fri handling" saknar sanningsvärde, de är varken sanna eller falska

...

I mina ögon bidrar detta uttalande mer till att klargöra innebörden av hans tes om nämnda begrepp än något annat han har skrivit. Jag betvivlar dock att detta är vad han hela tiden haft i åtanke, för i så fall, varför bannade han mig i sin förra replik, "Perssons svårigheter" (s 19), för att föra det värdeteoretiska bruket av "icke-deskriptiv" på tal? I denna kontext menar man ju vanligen med att en sats är icke-deskriptiv just att den saknar sanningsvärde (för att dess semantiska funktion är annan än den att tillskriva något subjekt någon egenskap).

Jag övergav omgående denna tolkning eftersom jag fann den rimma illa med den parallell Lindström vill dra mellan sin syn på frihet och Humes på orsaksförbindelser. Att Hume skulle ha föreställt sig att utsagor om orsak och verkan saknar sanningsvärde förekommer mig som en mycket excentrisk läsning av honom. Jag skall strax återkomma till vad jag anser vara mer gängse och rimliga tolkningar.

Låt mig först redovisa ytterligare skäl till varför jag fortfarande finner Lindströms framställning förvirrande. När han säger sig vilja förklara varför begreppet *rund* är deskriptivt, övergår han genast till att tala om *satsen* "Jorden är rund" och hävdar att den är en beskrivning, är deskriptiv, om den är *sann*, om jorden faktiskt är rund. Följaktligen finns det utrymme att undra: vad hade hänt om denna sats, och alla andra icke-negerade indikativa satser i vilka "är rund" figurerar som predikat, hade varit falska—hade begreppet *rund* ändå varit deskriptivt? Denna fråga besvaras inte uttryckligen här, men väl i föregående artikel när han hävdar att *enhörning* är ett deskriptivt begrepp. Svaret måste också vara jakande om den konsekvens

Lindström i ovannämnda citat drar av att begreppet *fri* inte är deskriptivt skall vara korrekt.

Mot denna bakgrund vore det följdriktigt att, grovt uttryckt, bestämma en *kvasi*-deskriptiv sats som en sats som normalt tillskrivs sanningsvärde men som faktiskt saknar det, och ett *kvasi*-begrepp som det som predikatdelen av en sådan sats "uttrycker". Lindströms bestämning är emellertid långt mer problematisk på grund av att den introducerar tankegångar som inte tidigare förekommit i diskussionen. Han påstår att man till *kvasi*-deskriptiva begrepp brukar räkna estetiska begrepp och därmed mena att det finns

inga estetiska egenskaper: de estetiska "egenskaper" hos ett konstobjekt som vi tycker oss uppfatta tillkommer i själva verket inte objektet i fråga, de är "egenskaper" som vi "projicerar på" objektet: skönheten finns i betraktarens öga.

För mitt sinne ter sig denna utläggning konfys, eftersom jag anser att man måste hålla isär följande tesar:

- (1) Satser som "Vasen är vacker, elegant etc" där estetiska predikat spelar predikatrollen har *inte* sanningsvärde; i likhet med imperativ, interjektioner etc är deras funktion inte att beskriva något;
- (2) Dessa satser *har* sanningsvärde, men de är *falska*: de gör anspråk på att (fysikaliska) föremål har en egenskap som de faktiskt saknar (och som egentligen tillkommer objekt av en annan kategori, nämligen den mentala);
- (3) Dessa satser är *sanna*, men de är sitt utseende till trots inte (avsedda som) beskrivningar av hur fysikaliska ting är "i sig själva", av vilka inneboende egenskaper de har, utan av vilka effekter de har på betraktare.

Om Lindström går på den linje som det första citatet anger, borde han ha (1) i sinnet, men det sista citatet leder i första hand tankarna till (2) eller (3). Det vanligt förekommande uttalandet att "skönheten finns i betraktarens öga" är nog snarast avsett att förneka de estetiska egenskapernas "objektivitet"—vilket görs i (2) och (3)—än (som Lindström förespeglar) deras "existens": när allt kommer omkring, om skönheten och andra estetiska egenskaper "finns" i betraktarens öga, så "finns" de. Om ett förnekande av en egenskaps existens inte fattas i enlighet med (1), vore jag i stället böjd att associera det med (4) Satser där egenskapen till synes attribueras är *nödvändigt* falska, eftersom deras predikat (som antas "uttrycka" egenskapen) är motsägelsefullt; predikatet är därför inte applikabelt på någonting. (2) och (3) har snarare med *kvasi*-objektivitet än med *kvasi*-deskriptivitet att göra.

Som framgår av *Of the Standard of Taste* skulle den av Lindström flitigt anlitade Hume förespråka något i stil med (2) eller (3). Hume förfäktar dessutom i sällskap med många andra att så kallade sekundära kvaliteter inte heller är objektiva, inte tillkommer fysikaliska objekt oberoende av betraktare. I en passage i *A Treatise of Human Nature* skriver han t ex att moraliska kvaliteter som *dygd* och *last* liknar sekundära kvaliteter däri att de inte är "kvaliteter i objekten utan varseblivningar i medvetandet" (Selby-Bigge editionen, 2:dra utgåvan, Oxford U P, 1977, s 469). I termer av (2) och (3) skulle tanken då av allt att döma vara att satser som "Den här flaggan är röd" antingen bör förstås som om de tillskrev ett fysikaliskt objekt en inneboende egenskap (av rödhet), vilket skulle göra dem falska (eftersom endast innehållet i synintryck kan vara röda) eller tolkas som om de påstod att objektet förorsakar röda synintryck hos (normala) subjekt, vilket skulle göra dem till sanna men subjekt-relativa påståenden.

Det vore halsbrytande att tänka sig att Hume här skulle åsyfta en motsvarighet till (1), dvs en förnekelse av att utsagor om sekundära kvaliteter har sanningsvärde. (Det längsta man kan sträcka sig till i denna väg är att göra gällande att deras sanningsvärde är obestämt så länge utsagan inte relativiseras till en bestämd klass av subjekt.) Men jag skulle ändå inte bli förvånad om Lindström inte lät sig avskräckas, för denna interpretation är inte mindre absurd än hans (implicita) antagande att Hume är av meningen att orsaksutsagor saknar sanningsvärde. Tolkningarna (2) och (3) är emellertid inte helt malplacerade i detta sammanhang, ty Hume tycks tänka sig att den nödvändighet som folk felaktigt antar sammanlänka orsak och verkan är något slags projektion av den benägenhet vi känner för att sluta oss till den senare medlemmen i ett ofta upplevt par av företeelser när vi observerar den första. Men man bör nog akta sig för att hårdra jämförelsen mellan Humes syn på moraliska, estetiska och sekundära kvaliteter å den ena sidan och hans kausalitetsuppfattning å den andra.

Om Lindströms sanna åsikt är den som kommer till uttryck i det inledande citatet, och i (1) för estetiska begrepps vidkommande, måste jag erkänna att jag i mina två tidigare artiklar har missförstått honom. Till mitt försvar vill jag dock anföra att Lindström har utgjort ett rörligt—för att inte säga irrande—mål: hans analogier med Humes kausalanalys och med estetiska egenskaper (andra dunkelheter att förglömma) är, som jag har sökt visa, mer vilseledande än vägledande. I ljuset av detta ter det sig inte osannolikt att fler oberäkneliga åsiktskast är att vänta.

Per Lindström

Ett sista försök

Det var ursprungligen meningen att mitt förra inlägg¹ i debatten med Ingmar Persson skulle vara debattens slutreplik. Men nu har Persson "kommit tillbaka"² (på förslag av FTs redaktör som, till min glädje, tycker att det här med kvasi-deskriptivitet verkar intressant) och jag har något motvilligt (och mot bättre vetande?) åtagit mig att en sista gång göra vad jag kan för att avlägsna de gamla och nya missförstånd som Persson gör sig skyldig till och samtidigt möjligen ytterligare klargöra hur ett begrepp kan vara kvasi-deskriptivt. (När jag skrev RTVF tog jag för givet, att begreppen *deskriptiv* och *icke-deskriptiv* var "vardagsmat" åtminstone för professionella filosofer; mitt eget bidrag, som jag såg det, begränsade sig till idén att tillämpa dessa begrepp på problemet om viljans frihet.)

I VB påpekar jag att en omedelbar "konsekvens av att begreppet *fri* inte är ... deskriptivt ... är att satser på formen "H är en *fri* handling" ... är varken sanna eller falska"—vad skulle det annars betyda att *fri* inte är deskriptivt? För Persson kommer detta som en uppenbarelse (som emellertid slocknar nästan omedelbart): jag ger "till synes [?] klart besked" och Persson medger att "om Lindströms sanna [?] åsikt är den som kommer till uttryck i [detta citat] ..., måste jag erkänna att jag ... missförstått honom" men gör så gott han kan för att visa att det är mitt fel och inte hans eget att han inte förstått, inte ens misstänkt att han inte förstått, vad det betyder att ett begrepp inte är deskriptivt.

Persson drar sig inte för att uttrycka tvivel på att den uppfattning som återges i ovanstående citat är den jag hela tiden haft i åtanke: "... för i så fall", undrar han, "varför bannade han mig för att föra det värdeeteoriska bruket av "icke-deskriptiv" på tal?" Föra på tal?—vad Persson säger i VL är följande: "Att döma av hur termen "deskriptiv" vanligtvis brukas i värdeeteorin skulle man ... kunna sluta sig till att "fri" är en normativ eller värderande term" (Det är inte svårt att förstå att Persson tycker illa om att man "märker ord".)

¹"Vilse bland begreppen" (VB), detta nr av FT; i övrigt använder jag samma förkortningar som i VB.

² "Kvasi-informativt om kvasi-deskriptivt", detta nr av FT.

I VB försöker jag så enkelt och lättbegripigt som möjligt förklara vad jag förstår med ett deskriptivt begrepp. Men också detta finner Persson, osannolikt nog, "förvirrande". När han säger sig vilja förklara varför begreppet *rund* är deskriptivt övergår han genast till att tala om *satsen* "Jorden är rund", och hävdar att den är en beskrivning, är deskriptiv, om den är *sann*, om jorden faktiskt är rund", anser Persson. Men att detta inte är vad jag säger (i det fjärde stycket i VB), det borde Persson ha känt på sig. (Jag minns att jag, när jag skrev detta stycke, var medveten om att det var "rent teoretiskt" möjligt att det skulle missförstås à la Persson.)

I VL (och MVI) ger Persson en (alldeles inadekvat) "tolkning" av tesen att *fri* är ett kvasi-deskriptivt begrepp, dvs ett begrepp som "normalt, men med orätt, betraktas som deskriptivt". Han har nu övergivit denna tolkning och försöker sig på en ny: det är nu enligt Persson "följdriktigt att ... bestämma en *kvasi-deskriptiv* sats som en sats som normalt tillskrivs sanningsvärde men faktiskt saknar det, och ett kvasi-deskriptivt begrepp som det som predikatdelen av en sådan sats "uttrycker"". Men detta är naturligtvis inte alls "följdriktigt": skälet till att en sats (på subjekt-predikatform) saknar saningsvärde kan ju t ex vara att subjektsdelen saknar referens; i så fall spelar det ingen roll om predikatsdelen "uttrycker" ett deskriptivt begrepp eller inte. Perssons nya "tolkning" är alltså lika misslyckad (och lika onödigt) som den gamla.

När det gäller vad det betyder att ett begrepp är deskriptivt, respektive icke-deskriptivt, kan jag, tyvärr, inte uttrycka mig särskilt mycket klarare än jag redan gjort: ett begrepp är deskriptivt om det finns en mot begreppet svarande egenskap (relation, etc); ett begrepp är icke-deskriptivt om det inte finns någon mot begreppet svarande egenskap (relation, etc). (Detta är i sak bara en upprepning av vad jag sagt i var och en av mina tidigare artiklar.) Språkliga uttryck (adjektiv, relationsuttryck, etc) kan naturligtvis också, om man föredrar det, (sägas) vara deskriptiva, respektive icke-deskriptiva. Det är då ganska klart att kvasi-deskriptioner, dvs satser på formen "a har (egenskapen) P", "a bär (relationen) R till b", etc, där P, R, etc är icke-deskriptiva, inte har något sanningsvärde. Detta är alltså skälet till att den ovan nämnda satsen "H är en fri handling" varken är sann eller falsk.

För att göra det lättare för läsaren att förstå hur ett begrepp kan vara kvasi-deskriptivt tar jag i VB som exempel de estetiska begreppen. (Det finns många andra exempel.) Enligt en rimlig, och såvitt jag förstår (i stort sett) korrekt (och inte särskilt svårbegriplig) uppfatt-

ning är dessa begrepp (i likhet med t ex de etiska begreppen) just kvasi-deskriptiva. (I VB uttrycker jag mig som om detta vore den gängse uppfattningen bland filosofer, men så förhåller det sig inte, har jag fått veta.) Men när jag säger att det alltså (egentligen) inte finns några estetiska egenskaper blir Persson alldeles "konfys": jag introducerar nämligen därmed "tankegångar som inte tidigare förekommit i diskussionen". Det är möjligen detta som för Persson ter sig som ett "oberäkneligt åsiktskast". Men i mitt första svar till Persson (PS) framför jag samma tanke fast den gången tillämpad på begreppet *orsak*; och tanken finns i själva verket explicit formulerad redan i min första uppsats (RTVF), där tillämpad på bl a begreppet *fri*. Båda dessa "ställen" har Persson tidigare kommenterat men sedan tydligen alldeles glömt.

Sin vana trogen inför nu "magister" Persson ett antal olika "teser" rörande estetiska satser som han anser att "man måste hålla isär". Men de nya distinktioner som Persson gör (och som hör hemma i en inledande fempoängskurs i värdeteori) är lika irrelevanta för vad jag velat säga som hans tidigare distinktion mellan en "agnostisk" och "förnekande" inställning till frågan om viljans frihet. (Kom ihåg att Perssons avsikt inte är att argumentera mot tesen att vissa begrepp är kvasi-deskriptiva; hans anspråkslösa strävan är begränsad till att "*förstå dess innebörd*" (MVI).) Endast den första av dessa teser är inte fullständigt malplacerad; enligt de övriga tre är (alla!) estetiska satser falska, (alla?) sanna, respektive (alla) nödvändigt falska. Men vad jag påstår är ju—det känns ganska egendomligt att behöva upprepa det—att estetiska begrepp är icke-deskriptiva och att estetiska satser därför *varken är sanna eller falska*. ("Skönheten finns i betraktarens öga" skall alltså (i det här sammanhanget) inte uppfattas bokstavligt, något som föreföll mig onödigt att påpeka, och detsamma gäller om uttrycket "projicera på". Och icke-objektiva egenskaper, vad är det?)

Perssons första exempel på en tes rörande estetiska påståenden är följande: "Satser som "Vasen är vacker, elegant etc" där estetiska predikat spelar predikatrollen har *inte* sanningsvärde; i likhet med imperativ, interjektioner etc är deras funktion inte att beskriva något." Och mot det som står före semikolon finns det ingenting att invända, men resten är (i det här sammanhanget) irrelevant och vilseledande: det faktum att estetiska begrepp (i likhet med t ex begreppen *kausalt nödvändig* och *fri*) är icke-deskriptiva har ingenting alls att göra med om estetiska omdömen är besläktade med imperativ och interjektioner eller inte.

Det är dessutom på sin höjd en (vilsledande) halvsanning att säga om estetiska satser att "deras funktion inte är att beskriva något". Att estetiska begrepp är kvasi-deskriptiva innebär ju bl a att dessa begrepp normalt betraktas som deskriptiva: satsen "Vasen är vacker, elegant etc" används (uppfattas) normalt som vore den en beskrivning av vasen i fråga (och inte t ex av upplevelsen av vasen—upplevelser av vaser är inte eleganta, lika lite som upplevelser av "nödvändiga" samband är nödvändiga eller upplevelser av "fria" handlingar är fria); och det är t ex Mozarts "Jupitersymfoni" (och inte upplevelsen av den) som (sågs vara) "festlig och konstrikt", det är Mozarts klarinettkonsert som är (sågs vara) "behagfull", det är Picassos "Guernica" som (sågs) karakteriseras av ett "hetsigt expressivt bildspråk", etc, etc.

Det är kanske inte helt korrekt att säga att vi normalt betraktar estetiska begrepp som alldeles otvetydigt deskriptiva—dessutom är ju diskussionen av estetiska begrepps status ett "sidospår"—men när det gäller begreppen *orsak* och *fri* är väl detta oproblematiskt. Att *fri* är ett deskriptivt begrepp fungerar i själva verket som ett (implicit) antagande i alla de diskussioner av viljans frihet som jag tagit del av. Och det är detta antagande, som jag påstår är felaktigt: det är lika omöjligt att, genom att närmare studera en given handling (och den situation i vilken handlingen utförs), avgöra om den (verkligen) är fri eller inte, som det är omöjligt att genom en närmare undersökning av en vas avgöra om den är elegant eller inte: det finns ingenting att avgöra: "Frågan om viljans frihet [är] inte en fråga rörande verklighetens beskaffenhet" (RTVF); m a o, denna "fråga" är egentligen ingen fråga alls (om frågor har svar) utan på sin höjd en pseudo-fråga.

Att (det relevanta) begreppet *fri* är nära besläktat med begreppet *kausalt nödvändig* är väl klart. Det föll sig alltså naturligt, när jag skulle förklara min egen inställning till begreppet *fri*, att anknyta till Humes tankar om det sistnämnda begreppet. Jag tog mig dessutom friheten att formulera resultatet av Humes iakttagelser med att säga att detta begrepp är icke-deskriptivt. Men "att Hume skulle ha föreställt sig att utsagor om orsak och verkan saknar sanningsvärde förekommer mig som en mycket excentrisk läsning av honom", anser Persson. Och jag har heller inte påstått att Hume skulle ha formulerat sin slutsats på det viset. (Dock har jag i PS (medvetet) uttryckt mig kortfattat och oförsiktigt.) Vad jag påstår är att detta är en slutsats som faktiskt följer av Humes begreppsempirism i kombination med vad han själv lagt märke till, nämligen att vi inte har några impressioner av kausal nödvändighet (och inte heller på något annat sätt kan "bevisa" existen-

sen av "kausalt verkande faktorer"). Dessutom behöver man inte vara begreppsempirist à la Hume för att komma till denna slutsats.

Stöd för uppfattningen att kausalbegreppen inte är deskriptiva finner man också genom att pröva de alternativa "teser" som Persson förslår (som möjliga tolkningar av Hume): (a) att (alla) orsakspåståenden är falska eftersom orsakrelationen inte råder mellan fysiska händelser utan enbart mellan mentala händelser; (b) att (alla?) orsakspåståenden är sanna och egentligen inte handlar om en bestämd relation mellan fysikaliska händelser utan om vilka effekter (!) dessa har på en betraktare. Ingen av dessa "teser" är särskilt rimlig.

Det faktum att en kvasi-deskription inte är en beskrivning av *en* sak implicerar alltså inte, som man ibland tycks tro, att den antingen är en beskrivning av *något annat* eller tillhör någon annan känd semantisk kategori: den är *inte en beskrivning av någonting alls*, punkt. Och att t ex estetiska omdömens (semantiska) funktion framstår som synnerligen svävande och obestämd i de situationer, där man (i själva verket) är medveten om att de estetiska begreppen inte är deskriptiva, är en inte ovanlig erfarenhet.

Alltså, än en gång: begreppen *behagfull*, *fri*, *kausalt nödvändig* t ex är icke-deskriptiva; termerna "behagfull", "fri" och "kausalt nödvändig" betecknar inga egenskaper, respektive relationer; det finns t ex (egentligen) ingenting, och kan inte finnas någonting, som är "behagfullt", inte klarinettkonserter, inte upplevelser av klarinettkonserter, ingenting; och det beror inte på att världen råkar vara beskaffad på det viset eller på att begreppet *behagfull* är motsägelsefullt, det beror på att det *inte finns någon egenskap "behagfull"*; och detsamma gäller *mutatis mutandis*, om begreppen *fri* och *kausalt nödvändig* och alla andra icke-deskriptiva begrepp och motsvarande termer. (Man kan också vända på tankegången och övertyga sig om att t ex "behagfull" inte står för någon egenskap genom att konstatera att det inte finns, inte kan finnas, något objekt (i mycket allmän mening) som har denna (tänkta) egenskap.)

Det kan kanske vara värt att påpeka att det faktum att ett begrepp är icke-deskriptivt inte innebär att det helt saknar relationer till deskriptiva begrepp. Begreppet *orsak* t ex är ju sådant att orsaken inte kan i tiden föregås av sin verkan. Detta exempel visar dessutom att icke-deskriptiva begrepp mycket väl kan vara i hög grad användbara, t o m begrepp som vi knappast skulle klara oss utan.

Jag har förgäves försökt förstå relevansen av Perssons diskussion av Humes syn på moraliska, estetiska och sekundära kvaliteter. Till vem riktar sig Persson? Pratar han högt för sig själv?

Om det ovanstående kommer att göra Persson mer "konfys" eller mindre, är inte lätt att veta: jag har ju "utgjort ett rörligt ... mål"—den klassiska bortförklaringen när man skjuter bom—och i vilken riktning Perssons tankar leds av det man säger har visat sig omöjligt att förutsäga. Och hans övertygelse, att jag inte vet vad jag pratar om, är tydligen alltför stabil för att på allvar rubbas av så lättviktiga ting som rent filosofiska överväganden.

Och sakfrågan, om (det för problemet om viljans frihet relevanta) begreppet *fri* är kvasi-deskriptivt eller inte, vart tog den vägen?

Recensioner

Jan Bengtsson: *Den fenomenologiska rörelsen i Sverige. Mottagande och inflytande 1900-1968* (Göteborg: Daidalos 1991).

Med sin avhandling om "den fenomenologiska rörelsen i Sverige" har Jan Bengtsson lämnat ett tankvärt bidrag till Sveriges filosofiska nittonhundrataletshistoria. Hans arbete kan sammanfattas i två övergripande teser; för det första, att den husserlska fenomenologin, tvärtom vad tidigare beskrivningar av den svenska filosofihistorien gjort gällande, utgjorde en väsentlig inspirationskälla för filosofer såväl i Uppsala som i Lund och Göteborg under första hälften av nittonhundratalet; för det andra, att denna kontaktilänk mellan svensk filosofi och fenomenologin förtegs och aktivt motarbetades av den andra generation filosofer som tog över filosofi-institutionerna under åren efter andra världskriget.

Att fenomenologin (tillsammans med ett antal andra mer eller mindre besläktade tanketraditioner, såsom hermeneutiken och strukturalismen) inte tillhört en respekterad filosofisk kanon under efterkrigstiden är inte någon nyhet, men i Bengtssons framställning får denna iakttagelse en ny aktualitet genom att den kopplas till den första tesen. Till förtigandet av fenomenologin och av det kontinentaleuropeiska filosofiska arvet under efterkrigstiden hörde nämligen också en reviderad historieskrivning som gjorde gällande att en sådan koppling i själva verket inte hade förekommit, eller att den hade varit av marginell betydelse. Bengtsson menar att denna historierevision, som från början tjänade ett polemiskt och normerande syfte, snabbt assimilerades som en historiskt korrekt beskrivning, som därefter satt sin prägel även på senare kritiskt orienterade skildringar av svensk filosofi, som exempelvis Svante Nordins "Från Hägerström till Hedenius".

Boken är strukturerad i fyra delar. Den första diskuterar fenomenologin och den fenomenologiska rörelsen i stort. Den andra delen behandlar förekomsten av fenomenologi inom svensk filosofi fram till och med slutet av trettioalet. Den tredje delen säger sig vilja behandla den fenomenologiska rörelsen inom svensk filosofi efter andra världskriget, men är i första hand en genomgång av de ledande akademiska filosofernas bemötande av Sartre och de så kallade "existensfilosoferna". I den fjärde delen diskuteras fenomenologins "utomfilosofiska beroende", vilket utmynnar i en analys av "existensfilosofins" bemötande i den massmediala kulturdebatten och inom andra vetenskaper, framför allt litteraturvetenskap och teologi. I ett kortare appendix ges ytterligare en fördjupad beskrivning av Sartres ställning i Sverige, fram till och med Nobelpriset 1964. De senare delarna anknyter därmed till Thure Stenströms studie "Existentialismen i Sverige. Mottagande och inflytande 1900-1950".

Bengtsson säger sig vilja undersöka den fenomenologiska rörelsens mottagande och inflytande i Sverige. Det handlar alltså inte om någon fenomenologisk rörelse i Sverige, utan om en redan avgränsad rörelses inverkan på ett begränsat kulturområde. Vad är då den "fenomenologiska rörelsen"? Denna fråga står i centrum för den första delen, som tyvärr utgör studiens svagaste länk. Bengtsson fastslår att begreppet fenomenologi före Husserls "Logische Untersuchungen" (1900) enbart hade betydelsen "sken" i motsats till "vara" eller "verklighet", och att Husserls nydaning bestod i "ett konstruktivt försök att rehabilitera den sinnliga verkligheten på

dess egna villkor, inte att övervinna den" (s 26). Det var Husserls "ambition att utgå ifrån sakerna själva [...] som kom att inspirera forskare över hela världen och ge upphov till en fenomenologisk rörelse" (s 27). Dessa vaga och ytterst allmängiltiga bestämningar uttömmar i princip Bengtssons beskrivning av fenomenologin. Den fenomenologiska reduktionen, som Husserl själv, liksom de flesta kommentatorer, betraktade som en grundpelare, beskrivs av Bengtsson som en "mycket speciell metod", som inte berör huvudinriktningen. Detsamma gäller enligt Bengtsson det fenomenologiska väsensskådandet (s 290) och intentionaliteten, som "i princip kan förkastas av metoden, dvs egentligen av sakerna själva" (s 39). Bakgrunden till denna vaga definition är bland annat att Bengtsson värnar om att hålla samman Husserls fenomenologi med den efterföljande generationen, här i första hand exemplifierad av Sartre och Heidegger. Detta hade dock varit fullt möjligt utan att ge avkall på mer precisa bestämningar. Det har gjorts tidigare, i åtskilliga studier, varav flera förekommer i Bengtssons egen litteraturförteckning.

Den generella definitionen av fenomenologin i den första delen slår inte igenom i de följande delarna. När Bengtsson vill bevisa fenomenologins inflytande i Sverige är han i stället mån om att peka på specifika referenser, omnämnade av namn och verk. Mest intressant är hans genomgång av uppsalafilosofernas förhållande till Husserl. I Hägerströms fall har det inte gått att peka på någon direkt referens till Husserls i de publicerade vetenskapliga skrifterna. Däremot konstaterar Bengtsson, bland annat med stöd i ett uttalande av Cassirer, den slående likheten mellan Hägerströms och Husserls syn på logik och kunskapsteori, framför allt i Hägerströms "Das Prinzip der Wissenschaft" från 1908, som Hägerström också sände till Husserl med en personlig dedikation. Att Hägerström verkligen ägde en insiktsfull direktkännedom om Husserls arbeten framgår vidare av ett kritiskt sakkunnighetsutlåtande om Alf Nyman.

I Phaléns fall är förbindelsen till Husserl och honom närtstående tänkare, såsom Brentano, Stumpf och Pfänder, uppenbar. Phaléns första vetenskapliga arbete inom logiken innehåller ett kapitel om Husserl, och i hans båda huvudskrifter, "Beitrag zur Begriffs der inneren Erfahrung" och "Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen" intar Husserl alltså en särställning som referenspunkt. Husserl förekom också i Phaléns föreläsningar, och i likhet med Hägerström sände han flera av sina arbeten till Husserl, vilket också resulterade i en utväxling av korrespondens.

Även Einar Tegen, elev till Hägerström och Phalén som sedermera innehade den första professuren i praktiskt filosofi vid Stockholms Högskola, visar sig ha haft nära kontakter med fenomenologin. Så tidigt som 1921 vistades han i Freiburg där han studerade för Husserl samt mötte Heidegger och Scheler. Följande år, alltså redan 1922, publicerade han en introducerande artikel om "Edmund Husserl och fenomenologin" i tidskriften "Vår Lösen", där fenomenologin bland annat beskrivs som "förverkligandet av den enda möjliga filosofiska metoden". Också i fråga om filosofer knutna till Lund och Göteborg påvisar Bengtsson intressanta förbindelser till fenomenologin. Hans Larsson föreläste ingående om "Logische Untersuchungen", Efraim Liljequist etablerade en kontakt med Heidegger redan 1928, Vitalis Norström anknöt direkt till Husserl i sitt huvudverk "Religion och tanke", och hans elev Elof Åkeson korresponderade med Husserl.

I sina skildringar av dessa förbindelser ger sig Bengtsson aldrig in på några längre filosofiska principdiskussioner, utan det handlar i första hand om ett uppräknande av biografiska fakta. Från denna snabba genomgång drar han till sist slutsatsen att "ett större intresse för fenomenologin än det som fanns i Sverige är inte lätt att hitta i många länder vid denna tid" (s 148). Detta drastiska påstående, som tycks vara

medvetet vagt formulerat, kan betraktas med viss skepsis. Vad studien däremot klart fastslår, och där ligger som sagt dess värde, är att det—i långt högre grad än vad som allmänt ansetts vara fallet—under denna tid fanns ett uppenbart intresse och en respekt bland svenska filosofer för Husserl och fenomenologin, och därtill konkreta personliga kontakter mellan dem.

Vad händer med denna kontaktyta under tiden efter andra världskriget? Hur kommer det sig att svensk akademisk filosofi, trots denna utbredda kunskap om fenomenologin och om därmed besläktade tankeriktningar, är så fullständigt oemottaglig och direkt avvisande mot följande generation fenomenologiskt skolade tänkare, såsom Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Gadamer m.fl? Hur kommer det sig att dessa generationskamrater till Marc-Wogau, Hedenius och Wedberg av de senare möts med öppen fiendtlighet, samtidigt som deras respektive föregångare stått i intim vetenskaplig dialog med varandra? Denna fråga genomsyrar andra hälften av Bengtssons studie. Han ägnar sig i första hand åt att noggrannt dokumentera stegen i denna den svenska filosofins omvändning. Peripetin utgörs av den festskrift som de tre unga ovan nämnda filosoferna sammanställer 1937 som en postum hyllning till Phalén, "Adolf Phalén in memoriam. Philosophical essays". Bengtsson konstaterar att den symboliskt viktiga anglofona utformningen vid denna tid rimmar illa med innehåll, som alltjämt präglas av den nära anknytningen till tysk filosofi, men den pekar ut vad som skall bli en kommande riktning.

Vid analysen av förvandlingen ligger det naturligtvis nära till hands att peka på de politiska omständigheterna. Under tretti- och första hälften av fyrtioalet sjönk Tyskland och tysk kultur ner i barbari, medan den anglofona världen alltmer framstod som västerlandets arvtagare och försvarare. Att den politiska aspekten var viktig för bemötandet av Heidegger i Sverige står utom allt tvivel, och politiska aspekter framkom också i exempelvis Wedbergs avfärdande av Sartre. Men hur långt sträcker sig den politiska förklaringen? Den analytiska filosofins genombrott och snabbt upprättade hegemoni ställer idéhistorikern inför ett komplext problem. Man kan inte blunda för att den analytiska filosofins anspråk på legitim hegemoni ännu på många håll är i kraft, och att därför varje försök till en rent historisk behandling oundvikligen dras in i en pågående filosofisk diskussion. Bengtsson framställning blir lite vacklande i detta sammanhang. Å ena sidan anlägger han ett mer psykologiskt och strukturellt perspektiv i sin analys av de uteslutningsmekanismer som sattes i verket. Å andra sidan antyder han att dessa mekanismer på något sätt skulle vara teoretiskt grundade i den analytiska filosofin som sådan, i något han kallar dess "rationalism" eller "scientism". Genom dylika svepande och filosofiskt illa underbyggda anmärkningar fastnar han i precis den låsta position som reglerat mycket av den filosofiska efterkrigsdiskussionen och som han samtidigt försöker höja sig över.

För att verkligen förstå det moderna svenska klimatets uppkomst tror jag att man först måste utveckla en mer övergripande teori om hur filosofiska traditioner och skolor etablerar sig själva. Då räcker det inte med att ställa den analytiska filosofins "intolerans" mot fenomenologins "öppenhet". Då måste man, som ytterligare ett exempel, ta i beaktande också i vilken stor utsträckning även fenomenologins anspråk på nydaning bygger på ett förtigande av de egna föregångarna, och i vilken mån även Husserl var beredd att avfärda sina samtida som otrogna mot den "sanna filosofiska vetenskapen". Det finns en mer allmängiltig dialektik i arbete här som måste föras upp till medveten nivå innan man kan skilja en tradition från en annan på sakliga grunder.

De två senare delarna i Bengtsson studie kretsar framför allt kring mottagandet av Sartre och existentialismen under efterkrigstiden. Mot bakgrund av vad som fastställts i den föregående delen får denna genomgång av något som redan beskrivits och analyserats av andra ett speciellt värde. Mottagandet av Sartre och Heidegger inom den akademiska filosofin framstår som ett slags nyckelsituation och som ett mått på hur egendomlig den intellektuella efterkrigsmiljön i Sverige i själva verket varit. Vad som är så slående i fallet Sartre är att samtidigt som författaren och dramatikern Sartre skördade oerhörda framgångar i Sverige, så stod den akademiska filosofin absolut enig i sina fördömmanden av filosofen. Det märkvärdiga är inte att Sartres filosofi utsattes för kritik; det märkvärdiga är att det skedde på en så fullständigt enad front, så till den grad att ett avvisandet av "den ovetenskapliga existentialismen" till sist framstår som ett slags oundgänglig inträdesbiljet till en intellektuell gemenskap. Och det märkvärdiga är vidare att varje tanke på en dialog mellan de båda traditionerna framstod som något slags förräderi, vilket framgår tydligt om man ser till hur Arne Naess framsynta skrift om Carnap, Wittgenstein, Sartre och Heidegger från 1965 togs emot av den svenska filosofin.

Det var inte nog med att man inte själv läste dessa avvikande filosofer ("de andra filosofierna", för att citera Hedenius); man vägrade dessutom att de inte heller skulle spridas till en yngre generation. I sin programskrift "Att studera filosofi" säger Marc-Wogau rent ut att "bokens kanske viktigaste uppgift är att allvarligt varna för filosofiskt tänkande som enligt mitt sätt att se befinner sig på avvägar" (s 195). Detta är i sanning ett häpnadsväckande påstående från en person som samtidigt säger vilja främja ett vetenskapligt klimat. Det hör hemma inte i en förnuftig och upplyst tid, utan i en polariserad och ideologiserad tid, där det sanna och rätta inte längre tror sig om att kunna segra på egna villkor, utan kräver en normativ kringbyggnad.

Bengtsson bok bidrar med värdefulla upplysningar om ett avsnitt i den svenska filosofins historia. Men dess djupare innebörd blir synlig först inom det sammanhang som den själv beskriver, nämligen som ett inlägg i en fortgående strid om hur denna historia skall skrivas. Bengtsson befinner själv inom detta polemiska fält, samtidigt som han gör anspråk på att beskriva dess geografi. Det gör att boken ofrånkomligen erhåller en polemisk udd, något han själv också är medveten om. Flera av bokens svepande slutsatser kan ifrågasättas, och metodologiskt har den sina brister, men den är ett viktigt bidrag till en fortgående diskussion om en tid i Sveriges filosofiska och intellektuella historia.

Hans Ruin

Thomas Anderberg: *Suicide, Definitions, Causes, and Values* (Lund University Press, 1989)

Det är ett angeläget ämne Thomas Anderberg har valt för sin avhandling. Det handlar om liv och död för många människor. År 1988 begick 1590 personer självmord. Ett normalt år, enligt SCB. Därtill kom 507 dödsfall där självmord inte kan uteslutas. Enligt Socialstyrelsen uppskattar man antalet försök till självmord varje år till ca 20.000.

Den första delen av avhandlingen behandlar problemet med att definiera självmord. Alltid när man ska ta ställning till en definition, så bör man fråga efter syftet med definitionen. Anderbergs syfte är att formulera vad man ibland benämner som en explikativ definition, eller med hans egna ord "it (definitionen) should be based on common usage as well as being an improvement on it" (sid 8). I enlighet med det ställer han upp två villkor som en sådan definition bör uppfylla: att vara precis och att inte vara färgad av fördomar (sid 8).

Den definition Anderberg fastnar för innehåller fyra villkor: (i) en person P som frivilligt utför eller anstiftar en kedja av handlingar H1-Hn, inkl underlåtelser, (ii) P vet att H1-Hn sannolikt leder till Ps död, (iii) P utför eller anstiftar H1-Hn med intentionen att dö, (iv) P dör på grund av (i) eller på annat sätt som P accepterar (sid 56). Den rimligaste tolkningen är att förstå dem sammantagna som både nödvändiga och tillräckliga villkor. En handling, eller kedja av handlingar, måste således uppfylla alla dessa fyra villkor för att räknas som självmord. Är det en bra definition? Uppfyller den syftet och de två adekvansvillkoren?

Det verkar klart att den baserar sig på hur begreppet självmord används i det allmänna språkbruket och att definitionen är ofärgad av fördomar i den meningen att den inte innehåller några explicit värderande termer. Huruvida definitionen också är en förbättring (improvement) av språkbruket i betydelsen av att vara mer precis är inte lika klart. Det finns i definitionen flera uppenbara oklarheter. T ex vad innebär det att P utför en handling, eller kedja av handlingar, frivilligt? Antag att P intar en dödlig dos sömnmedel under vapenhot. Är det att räkna som frivilligt? Knappast. Men antag att P intar den dödliga dosen för att slippa svälta ihjäl. Är det att räkna som frivilligt? Anderberg skulle nog svara ja. Han diskuterar inte just dessa exempel i anslutning till problemet med frivillighet, men väl ett annat där en person P utför utför en kedja av handlingar, att tömma ett antal glas sprit, trots att P genom sin läkare fått veta att detta kommer att leda till hans död. P börjar dricka med intentionen att ta sitt liv, men inför det sista glaset som dödar P så är P berusad intill medvetslöshet och således inte heller medveten om sin vilja att ta sitt liv. Frågan är om P då begår självmord, dvs utför han/hon frivilligt kedjan av handlingar? Anderberg menar att även om majoriteten av de enskilda handlingarna i handlingskedjan är frivilliga, så är den sista handlingen (tömmandet av det sista glaset sprit) inte det (sid 33). I vilken mån det ska påverka svaret på frågan huruvida P begick självmord är inte så lätt att avgöra. Anderberg lanserar dock en tumregel som säger att minst två tredjedelar av de enskilda handlingarna i en handlingskedja bör vara frivilliga för att det ska räknas som självmord (sid 34). Något godtyckligt kan man tycka!

En annan oklarhet är vad det innebär att P vet att kedjan av handlingar sannolikt leder till Ps död. Innebär det att endast rationella personer kan begå självmord? Rationalitet kan givetvis förstås på olika sätt. Enligt Anderberg är villkoret att se som ett krav på en minimi-rationalitet som innebär att agenten måste dels kunna förstå vad "död" betyder och dels kunna föreställa sig sin egen död (sid 57-58). Av den anledningen utesluter han små barn, de flesta djur och en del mentalsjuka från möjligheten att begå självmord. De kan döda sig själva, men inte begå självmord så som Anderberg definierar begreppet.

En ytterligare oklarhet i definitionen är hur man ska förstå kravet på att om P dör på annat sätt än planerat så måste det vara på ett sätt som P accepterar. Antag att P börjat inta den dödliga dosen av sömnmedel då en mördare rusar in och skjuter P. Är det mord eller självmord, eller både och? Anderbergs lösning på dylika problem är att införa en distinktion mellan ideala självmord och s k borderline-cases. De förra är

helt enkelt sådana fall som utan svårigheter kan sägas omfattas av definitionen. De senare utgörs av gränsfall där det är mera osäkert om de går in under definitionen, som i exemplen ovan. En sådan uppdelning är kanske nödvändig om man vill att definitionen ska baseras på språkbruket. Men uppfyller då definitionen kravet på att vara precis? Jag tycker inte det. Anderberg diskuterar dock på ett förtjänstfullt sätt olika problem som definitionen väcker, varav endast en del har berörts ovan. I den meningen uppfyller, inte definitionen, men väl vägen dit, kravet på precisering.

Men varför begår människor självmord? I den andra delen av avhandlingen diskuteras olika svar på den frågan. Anderberg skiljer ut tre typer av förklaringar: den biologiska, den sociologiska och den psykologiska. Det som karaktäriserar den biologiska förklaringsstypen är att den försöker finna svaret på varför människor begår självmord i deras biologiska konstitution. Anderberg redogör för ett intressant forskningsresultat. Man har funnit att en låg koncentration av en viss signalsubstans i hjärnan (5-HIAA) har en viss korrelation med hur djup depression vissa patienter har. Denna grupp av patienter är mer benägna att begå självmord och då använda mer våldsamma metoder än andra patienter med hög koncentration av 5-HIAA. Men varför har vissa människor en låg grad av denna signalsubstans? Om man ställer den frågan så inser man lätt svårigheten i att hålla isär de olika förklarings typerna. Både den sociologiska och den psykologiska förklaringsstypen skulle kunna bidra till ett svar. Den ena skulle peka på olika sociala faktorer och den andra på psykologiska faktorer som möjliga orsaker. Men även en förklaring i termer av biologiska faktorer skulle kunna ges, t ex graden av denna och kanske andra signalsubstanter är betingade av den genetiska arvs massan.

Anderberg går på ett mycket noggrant sätt igenom olika förslag till förklaringar av beteendet självmord. Det finns alltid en orsakskedja bakom varje självmord. Han förhåller sig dock kritisk till att det skulle finnas någon nödvändig förbindelse i orsakskedjan som alltid måste finnas där. Något som man kan notera i dessa olika förslag till förklaringar, åtminstone som de presenteras av Anderberg, är avsaknaden av ett köns perspektiv. Vilket kan tyckas märkligt om man beaktar att av de 1590 fallen av självmord som begicks 1988 var långt över två tredjedelar män. Köns fördelningen ser ungefär likadan ut alla andra år. Aktuell svensk forskning visar också att när det gäller självmords försök så utgör kvinnor som både yrkesarbetar och är ensamstående föräldrar en kraftigt överrepresenterad grupp (Social Forskning nr 4/90). Varför är det så? Varför begår så många fler män än kvinnor självmord? Är det en konsekvens av hur det är att vara man i ett mans samhälle?

Den sista delen av avhandlingen är kanske den mest intressanta då den behandlar etiska aspekter på självmord. Är det rätt eller fel att begå självmord? Bör vi förhindra eller kanske till och med i vissa fall uppmuntra självmord? Dessa två frågor har inte något nödvändigt samband, även om det är lätt att tro det. Om det är moraliskt fel att begå självmord, så följer det inte utan vidare att det är rätt att förhindra självmord. Den moraliska vinsten av att inte försöka förhindra självmord kan tänkas överstiga den moraliska förlusten av att göra det. En svaghet i Anderbergs framställning är att detta förhållande inte uppmärksammas i tillräcklig grad, för att inte säga alls.

Diskussionen om det är rätt eller fel att begå självmord delar Anderberg in under två frågor: (i) har vi plikter gentemot oss själva och (ii) har vi plikter gentemot andra varelser? Antag att jag sitter som skeppssbruten på en öde ö och att jag inte har någon släkt eller vänner. Det växer tillräckligt med frukt och grönsaker så att jag kan livnära mig, trots det finner jag livet så outhärdligt tråkigt att jag allvarligt överväger möjligheten att begå självmord. Är det rätt av mig att begå självmord? Eller har vi en

plikt att fortsätta leva? En konsekvensetiker skulle givetvis besvara frågan med en hänvisning till följderna. En kantian däremot skulle antagligen säga att det vore fel av mig att begå självmord. Därför att då respekterar jag inte mig själv som en rationell varelse och rationalitet är ett objektivet värde som man bör bevara. Det är ett nödvändigt villkor för att handla moraliskt vilket i en kantiansk mening är att handla i enlighet med det kategoriska imperativet (handla endast efter den maxim om vilken du kan vilja att den också skall vara en allmän lag). En uppenbar invändning är att det kan väl finnas fall där det mest rationella är att begå självmord. En annan lika uppenbar invändning är varför man ska acceptera rationalitet som det viktigaste i moralen. Båda dessa invändningar drivs på ett skarpsinnigt sätt av Anderberg.

Men kanske har jag en plikt att fortsätta leva gentemot andra personer, och kanske inte bara nu existerande utan även framtida personer, inklusive mina framtida jag? Anderberg menar liksom många andra att vi har plikter inte bara mot aktuella (existerande) personer utan även mot möjliga framtida personer. Han menar även att ju större sannolikheten är för att en möjlig personer kommer att bli aktuell, desto starkare är plikterna mot den personen (se s 221). Men kan verkligen plikter graderas i styrka på det viset? Jag skulle hellre beskriva det som att antingen har vi plikter även gentemot möjliga framtida personer eller så har vi det inte och det beror på om dessa personer kommer att bli aktuella eller ej. Sannolikheten för att en möjlig framtida person P blir aktuell bestämmer sannolikheten för om våra plikter gentemot P föreligger. Däremot bestämmer det inte styrkan i själva plikten. Det är för mina öron ett konstigt sätt att beskriva det. Om inget oförutsett inträffar så är mängden av framtida aktuella personer en delmängd av mängden framtida möjliga personer, en del skulle kanske även mena att mängderna är identiska (om en möjlig person inte blir en aktuell person så var det inte en möjlig person), därför kan man säga ett eventuella plikter gentemot framtida personer alltid föreligger.

Men vi kanske inte bara har en plikt att fortsätta leva gentemot personer, framtida eller aktuella, utan även mot andra varelser? Om det flyter iland en liten skadad mus på den öde ö där jag sitter och förbereder mitt självmord, har jag då en förpliktelse att skjuta upp mina förberedelser för att ta hand om musen? Anderbergs svar är att förpliktelsen är liten, men att den vore större om det var en skadad chimpans, för att inte tala om det var en skadad människa. Detta synsätt grundar sig på en uppfattning att ju mer utvecklad en varelse är desto starkare intressen har den och därför står våra plikter gentemot dem i proportion till graden av deras intressen (se s 230). Denna uppfattning grundas i sin tur på en etisk teori som Anderberg nämner i förbigående (s 245-246), men som han lovar att utveckla i ett annat sammanhang. Ett centralt begrepp i denna teori tycks rationalitet vara. Anderberg kritiserade tidigare Kant för att hålla rationalitet som det viktigaste i moralen, men han vill själv inte kasta ut rationaliteten helt och hållet. Och den spelar givetvis en roll för moralen bland annat i den meningen att det krävs en viss rationell förmåga för att kunna skilja ut olika möjliga handlingsalternativ, att införskaffa och bedöma relevant information om dessa, etc. Men det är tveksamt om den utgör den grund för moraliskt handlande som Anderberg menar; att de enda varelser som kan handla moraliskt är rationella varelser (s 245). Det påståendet är kanske sant om man med moraliskt handlande menar att handlingen orsakas av en intention hos agenten att handla moraliskt riktigt. Påståendet verkar däremot falskt om man med moraliskt handlande avser det moraliskt riktiga handlandet. Även den som saknar en utvecklad rationell förmåga kan handla rätt, om han har tur.

Anderbergs svar att vår förpliktelse varierar i styrka beroende på om det är en människa eller en mus är svårsmält. Det enda som kan få mig att köpa det är om

människans lidande är större än musens. Men Anderberg vill inte bara lägga vikt vid den känslöförminnande förmågan utan även den rationella förmågan. Ett argument som skulle kunna tala för det är om sannolikheten vore större för en varelse att handla rätt desto större den rationella förmågan var. För det första är det tveksamt om det är sant och för det andra räcker det inte ens om det vore sant. Relevansen för exemplet kräver inte bara att sannolikheten är större utan att det faktiskt är så att människan kommer att göra mer gott än schimpansen. Och i det är det väl i högsta grad osäkert vilken roll graden av rationell förmåga spelar.

Bör vi förhindra eller uppmuntra självmord? Anderberg skiljer ut fem olika attityder till den frågan: (1) självmord bör alltid förhindras när det är möjligt och med alla existerande medel, (2) som (1) men med undantag för att det finns fall där man endast bör förhindra det med svag paternalism, dvs för att försäkra sig om att självmordskandidaten vet vad han gör och att han gör det frivilligt, (3) man bör inte försöka förhindra det utom i vissa fall och då endast med svag paternalism, (4) man bör förhindra det i vissa fall och i de flesta av dessa med svag paternalism men även stark paternalism kan komma ifråga, dvs för att försäkra sig om att självmordskandidaten inte handlar mot vad som är bäst för honom, även om denne vet vad han gör och gör det frivilligt, i andra fall bör man uppmuntra till självmord och ibland även bidra till utförandet, (5) man bör aldrig förhindra det, tvärtom bör man uppmuntra till det som en bra lösning på många problem och i vissa fall genom stark paternalism se till så att dessa blir utförda.

Det finns givetvis andra möjliga ståndpunkter utöver dessa fem. Anderberg tycks ha valt dessa för enkelhetens skull och för att de ändå täcker in hela skalan av möjliga positioner. Frågan är om det motiverar att ha med (5) när det visar sig svårt att hitta en företrädare för den ståndpunkten. Men den har kanske en provokativ funktion att fylla. (4) är den position som bäst tilltalar mina intuitioner. Man bör dock beakta att (4) har en oprecis utformning och därför i praktiken kan inrymma vitt skilda åsikter. En av dess företrädare är filosofen Richard Brandt. Anderberg framhäver hans inställning till självmord som ett föredöme. Brandt menar, enligt Anderberg, att det är rätt att förhindra självmord om det rimligen kan antas att det är ett utslag av ett irrationellt beteende. Men prevention är inte nödvändigtvis försvarbart även om man tror att det är en irrationell handling, t ex om agenten är vid sina sinnen och har kommit till slutsatsen att självmord är det enda rätta, då bör man erkänna agentens autonomi. Jag ställer mig tveksam. I de fall där man inte bara rimligen kan anta att det är frågan om en irrationell handling, utan där det också är det, då finns det väl inte mycket som talar för att man bör respektera agentens autonomi? Särskilt mot bakgrund av att merparten av alla självmordsförsök aldrig återupprepas.

Det helhetsintryck man får av Anderbergs avhandling är att det är ett gediget arbete där många problem diskuteras och många distinktioner dras upp. Men det sker på bekostnad av överskådligheten. Det är ingen bok som man sträckläser. Den har ändå ett behov att fylla. Därför skulle jag önska att den gavs ut i en populariserad form där avhandlingens två första delar skars ned till förmån för den etiska granskningen av självmord. Sakerligen skulle den då kunna göra nytta bland en bredare läsekrets, långt utöver de fåtaliga filosofer och annat fackfolk som nu kan tänkas ta del av den. Betänk att omkring 200.000 personer per år uppskattas gå omkring med allvarliga tankar om självmord.

Kjell Svensson

Notiser

I sin uppsats "A Mind-Body Fantasy" (i *5000 B.C. and Other Philosophical Fantasies*, New York: St Martin's Press, 1983) ber den amerikanske filosofen Raymond Smullyan läsaren att föreställa sig en värld där det för varje par av föremål gäller att de har samma färg om och endast om de har samma form. Sålunda gäller det till exempel att alla saker som är röda är klotformade (och omvänt) och alla saker som är gröna är kubformade (och omvänt). Vidare gäller i denna värld att hälften av invånarna är fullständigt färgblinda under det att den andra hälften har perfekt färgseende.

Smullyan tänker sig att denna tänkta värld kanske kan utgöra en sorts analogi till en värld där psykologiska egenskaper samvarierar med fysikaliska—så som de eventuellt gör i vår värld. Färger i den tänkta världen motsvarar då psykiska egenskaper i vår värld, medan former motsvarar fysiska egenskaper. Färgblinda personer i den tänkta världen motsvarar materialister i vår vanliga värld, medan färgseende personer motsvarar dualister.

Men Smullyan påpekar också själv att det finns allvarliga problem med denna analogi. Man kan exempelvis ifrågasätta om man i den tänkta världen alls skulle kunna lära sig ett språk i vilket man kunde skilja mellan färg och form. Även om ett litet barn skulle kunna skillnaden mellan rödhet och klotformighet, så skulle det väl aldrig kunna lära sig att ordet "röd" betecknar det förra och "klotformig" det senare. Kanske skulle det t o m tro att de bägge orden är synonyma, och att de betecknar kombinationen av rödhet och klotformighet. (Men i så fall skulle man inte behöva mer än ett ord, och då skulle man kanske inte heller ha mer än ett ord.) Och om ingen kan lära sig ett språk i vilket man kan skilja mellan färger och former, så är det väl tveksamt om någon ens kan uppfatta någon skillnad mellan färger och former.

Smullyan spekulerar också över vad som skulle hända om en färgseende person från den tänkta världen trots allt skulle få syn på ett grönt klot (eventuellt genom att emigrera till vår värld). Kanske skulle han då säga att han ser något som är både klotformigt och kubformat. Han har ju lärt sig att applicera termen "kubformat" på allt som är grönt. Men samtidigt har han kanske lärt sig att det är *analytiska* sant att ingenting som är klotformat är kubformat, eller med andra ord att det är *omöjligt* att något som är klotformat också är kubformat. Vad händer då?

Innan man anstränger sin hjärna med detta problem, borde man nog fundera lite mer över om den tänkta värld som Smullyan beskriver verkligen är en möjlig värld. Inom filosofin har man ju sedan länge—åtminstone sedan Leibniz tid—obehindrat talat om "möjliga världar", men är vi egentligen så klara över vad en möjlig värld är. I så fall borde vi också kunna besvara frågan om den värld Smullyan beskrivit är möjlig. Låt oss kalla den världen V. Är V en möjlig värld?

V tycks förutsätta att det finns lika många former som färger. Redan detta är ju ett egendomligt krav. Hur räknar man färger och former? Speciellt problematiskt är det väl att tala om ett visst antal former, ty nya former tycks kunna framställas nästan i det oändliga, t ex genom att man sågar sönder saker och limmar ihop dem på nya sätt. Dessutom måste vi nog anta att ett föremål, i den här relevanta betydelsen, inte kan bestå av andra föremål som har en annan form än det ursprungliga föremålet (så som t ex en bordsskiva kan bestå av flera hoplimmade plankor). Ty om x vore en del av y och x och y har olika form, så måste ju enligt vårt antagande x och y också ha olika färg. Kanske måste man tänka sig att de föremål som finns inte heller kan delas

eller sättas ihop till nya föremål, ty detta skulle ju medföra att föremål på ett obegripligt sätt skulle ändra färg vid sådana operationer.

Låt oss alltså tänka oss att V är en värld där det finns ett alldeles bestämt antal föremål, och att dessa inte kan delas upp i mindre föremål eller sättas ihop till större föremål (utom möjligen i de fall där alla de inblandade föremålen har samma form). Då kan vi nog också postulera att om x och y finns i V, så har x och y samma färg om och endast om x och y har samma form. Uppenbarligen är V en värld som är mycket annorlunda än vår vanliga värld. Är V en möjlig värld?

Smullyan formulerar också följande problem, som måste anses rätt knepigt, även om lösningen är enkel.

Vid ett visst tillfälle möter du två bröder om vilka du vet att den ene heter John samt att en av dem alltid ljuger medan den andre alltid talar sanning. Du vet däremot inte vem av dem som heter John, och du vet inte heller vem som ljuger och vem som talar sanning. Du skall nu ställa en fråga, som högst får innehålla tre ord, till någon av bröderna, och med hjälp av det svar du då får skall du kunna avgöra vem av de två som är John. Du kan naturligtvis inte helt enkelt fråga en av dem "Är du John?", ty du vet ju inte om den du frågar talar sanning eller ljuger. Vilken fråga skall du då ställa?

Detta problem är som sagt rätt knepigt, men det är ingenting skumt med det. Det finns åtminstone ett alldeles korrekt och vackert svar på det.

Hedonismen vederlagd.

Enligt hedonismen är lycka positivt värdefullt och olycka negativt värdefullt. Hedonismen implicerar vidare att en förändring i världen, som inte märks av någon, inte kan vara en förbättring av världen. Den torde också implicera, att om världen i något avseende som inte är märkbart för någon hade varit annorlunda, så skulle den inte på den grunden ha varit bättre än den faktiskt är. Vill vi motbevisa hedonismen bör vi alltså ge ett exempel på ett icke märkbart avseende i vilket världen kunde ha varit annorlunda, som om det hade aktualiserats skulle ha inneburit att världen hade varit bättre.

Här är ett sådant exempel. För att producera det antar vi att hedonismen faktiskt är sann. Det innebär att allt det lidande som vi vet finns i vår värld är dåligt. Men tänk om hedonismen inte hade varit sann och om lidande hade varit moraliskt neutralt. Om världen i övrigt hade varit sådan den nu är, skulle skillnaden inte vara märkbar. En värld där lidande är likgiltigt kan innehålla lika mycket lidande som den aktuella världen, människor kan i den världen tro att lidande är dåligt o s v. *Men en sådan värld skulle vara bättre än den aktuella.* Där skulle finnas åtskilligt av positivt värde och inget av negativt. Denna värld skulle t o m vara *mycket* bättre än den aktuella.

Om hedonismen är sann finns det inga icke märkbara avseende i vilken världen kunde vara bättre. Men om hedonismen är sann så finns det samtidigt åtminstone ett icke märkbart avseende i vilken världen kunde vara bättre. Det är en motsägelse. Hedonismen är alltså falsk.

Någon skulle kanske vilja invända mot resonemanget att om hedonismen är sann, så är den nödvändigtvis sann. En värld där hedonismen är falsk är inte möjlig.

Jag gillar inte det greppet. Hans Holmér körde Palmeutredningen i botten genom att envist hävda att en konspiration låg bakom mordet. Varför låg en konspiration bakom det? Jo, därför att en konspiration måste ligga bakom det. Sådana resonemang har normalt ett högt pris.

Dessutom är det möjligt att invända mot resonemanget "om hedonismen är sann så är den nödvändigtvis sann", att i så fall är den nog inte sann. Det tycker jag själv i så fall är den naturliga slutsatsen att dra, och då faller ånyo hedonismen.

Hedonismen tycks vara en alldeles hopplös lära. *Torbjörn Tännsjö, renegat*

Filosofisk mumie

Kan man spåra likheter mellan en viss filosofisk teori och den tänkare som framställt teorin?

Utilitarismen är, trots idoga försök att ta den av daga, en ovanligt livskraftig moralfilosofisk teori. Även dess grundare existerar fortfarande i ett avseende: I entréhallen till University College i London sitter Jeremy Bentham uppstoppad i ett träskåp. Denna "Auto-Icon", som Bentham själv kallade denna del av sin kvarlåtenskap, är verkligen Benthams uppstoppade kropp. Bevarandet och placeringen skedde i enlighet med de instruktioner som fanns i hans testamente. I testamentet fanns också en modest önskan om att fysiskt närvara om hans vänner tillfälligtvis skulle samlas för att fira minnet av grundaren av "the philosophy of utility". Man har lyckats, utom i ett avseende, bevara honom helt intakt. Hans huvud har ersatts med en kopia av vax sedan det för ett antal år sedan börjat ruttna. Det gamla vilade en tid i en låda vid hans fötter, men bevaras numera uppe på en hylla i skåpet.

Ulrik Kihlbom

Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) var en tysk fysiker och kulturarbetare som i sin samtid var känd för bl a inträngande analyser av Hogarths berömda etsningar som skildrar livet i London. Under hela sitt vuxna liv gjorde Lichtenberg nästan dagligen anteckningar om allt möjligt, inklusive en del filosofi. Anteckningsböckerna publicerades efter hans död och är ofta en intressant och rolig läsning, eftersom L var en mycket kvick och klyftig person.

Nu har ett rikt urval kommit på svenska, med titeln Kladdböcker på förlaget Propexus. Översättningen, av Peter Handberg, är stilistiskt osäker, t ex "I de allra finaste ramifikationerna i våra vetenskaper ...". Översättarens efterord är informativt men också ett exempel på en sorts skönandlighet som just Lichtenberg ofta gisslar. Hursomhelst är boken en nöjsam läsning, här en träffande beskrivning på något vi alla känner igen:

"Jag tror att man i våra dagar bedriver vetenskapshistorien för minutiöst, till stor nackdel för vetenskapen själv. Man läser det gärna och huvudet förblir visserligen inte tomt, men sannerligen utan egentlig kraft; just därför att det blivit så fullproppat. Den som någonsin känt viljan inom sig att inte fylla huvudet utan stärka det, utveckla förmågorna och anlagen och breda ut sig, han har funnit att det inte finns någonting kraftlösare än samtal med en så kallad vetenskapslärd, där denne inte själv tänker men känner till tusentals historiskt-litterära omständigheter. Det är nästan som en föreläsning från kokboken när man är hungrig."

Hans Mathlein

Jacques Derridas bok *Rösten och fenomenet* har utgivits i svensk översättning av Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, och med fackgranskning av Staffan Carlshamre. Bokförlaget Thales 1991.

Thomas Nagels lilla bok *What does it all mean?* från 1987, som lämpar sig utmärkt som introduktionsbok till filosofi, har nu utkommit i svensk översättning med titeln *Vad är meningen med alltihop?* Översättare är Jonas Josefsson och fackgranskare Sven Danielsson. Bokförlaget Nya Doxa 1991.

För en tid sedan gjorde journalisten Maceij Zaremba ett kärnfullt uttalande i radions veckomagasin Godmorgon världen. Han sa ungefär så här: "Vad man anser är bra beror på vilka värderingar man har". Det tål att tänka på.

Bertil Rolf, som är docent i teoretisk filosofi i Lund, har givit ut en rätt tjock bok med titeln *Profession, tradition och tyst kunskap*, Nya Doxa 1991. Rolf behandlar här bl a Michael Polanyis kunskaps- och samhällsteori. Även filosofer som Oakeshott, Kuhn, Popper och Wittgenstein tas upp. Rolf hävdar att tyst fungerande kunskap utgör ett fundament för professionellt handlande och professionell kunskapsförmedling, samt att språklig reflektion i många fall kan lyfta upp det tysta till offentlig granskning.

På bokförlaget Nya Doxa har också utgivits en klassiker av Henri Bergson: *Tiden och den fria viljan*. Översättningen är gjord av Algot Ruhe (1913), och den har bearbetats av Jenny Sylvan (1992) och fackgranskats av Staffan Carlshamre.

Apropå Spinozas något aparta tidsfördriv som tidigare uppmärksammats i FT kan man också hänvisa till följande passage i boken *Spinoza* (1929) av Leon Roth, s 13: "He also took Pleasure in smoking a Pipe of Tobacco; or, when he had a mind to divert himself somewhat longer, he look'd for some Spiders, and made 'em fight together, or he threw some Flies into the Cobweb, and was so pleased with that Battel, that he would sometimes break into Laughter".

Thomas Anderberg skriver i en artikel i SvD:s serie om liv och död (den 22 februari 1992) bl a följande: "Den medicinska etiken urartar lätt till överslättande fraser utan innebörd, eller reduceras till grovt tillyxade modeller där lösningarna uppnås genom enkla räkneoperationer". Man undrar om han har några speciella författare i tankarna, när han gör denna sammanfattande bedömning. Förmodligen har han det. Kanske har han också ganska rätt i sak—även om de räkneoperationer som kan tänkas vara inblandade i det andra fallet knappast är enkla.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Sven Ove Hansson är FD i teoretisk filosofi, Bertil Strömberg är högskolelektor i praktisk filosofi i Umeå, Torbjörn Tännsjö är docent i praktisk filosofi i Stockholm, Ingmar Persson är docent i praktisk filosofi i Lund, Per Lindström är docent i teoretisk filosofi i Göteborg, Hans Ruin är forskarstuderande i teoretisk filosofi i Stockholm och Kjell Svensson är forskarstuderande i praktisk filosofi i Stockholm. Omslagsbilden är gjord av *Elisa Rossholm*.

Ludwig Wittgenstein

Tractatus logico-philosophicus

Övers. Anders Wedberg. 147 sidor. Ca 137:-

Filosofiska undersökningar

Övers. Anders Wedberg. 278 sidor. Ca 182:-

Essäer om Wittgenstein

utgiven under redaktion av Lars Hertzberg

296 sidor. Ca 182:-

Gunnar Svensson

Wittgenstein om kunskap och visshet

208 sidor. Ca 172:-

Filosofin genom tiderna

Texter i urval av Konrad Marc-Wogau

Första bandet – Antiken Medeltiden Renässansen

463 sidor. Ca 232:-

Andra bandet – 1600-talet 1700-talet

422 sidor. Ca 222:-

Våren 1992

filosofi från **T***hales*

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 bidaget varit i infört.

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

För årg 1/1980 – 9/1988 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr
För årg 10/1989 – 12/1991 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr

Porto tillkommer

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482