

Filosofisk tidskrift

Årgång 26 Nr 1 Februari 2005 Pris 55 kr

- | | |
|--------------------|---|
| Marie Demker | Själv mordets dialektik |
| Lars Bergström | Ungkarlarnas rätta natur |
| Jan Österberg | Konsekventialism och handlings-
vägledning |
| Thorsten Johansson | Logik och etik i Wittgensteins
<i>Tractatus</i> |
| Gunnar Björnsson | Christine Korsgaards moralfilosofi |
| RECENSION | Dan Egonsson om Per Bauhns
<i>The Value of Courage</i> |

Februari 2005 Årgång 26 Nr 1

Filosofisk tidskrift

- MARIE DEMKER
3 Självmordets dialektik
- LARS BERGSTRÖM
20 Ungkarlarnas rätta natur
- JAN ÖSTERBERG
22 Konsekventialism och handlingsvägledning
- THORSTEN JOHANSSON
28 Logik och etik i Wittgensteins *Tractatus*
- GUNNAR BJÖRNSSON
38 Christine Korsgaards moralfilosofi
- RECENSION
55 Dan Egonsson om *The Value of Courage*
av Per Bauhn
- 62 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionsråd: Aant Elzinga, Göran Hermerén, Göran Lantz, Sven-Eric Liedman, Åke Löfgren, Giuliano Pontara, Dag Prawitz och Dag Westerståhl

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

Prenumeration per år inom landet: 200 kr (inkl. moms); utom landet: 300 kr
Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Postgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Prenumerationsservice: Eva Bergström, 08-759 64 10, info@bokforlagetthales.se

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm
info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2005

Produktion: Jacobsen & Ragnarsson, Hemse

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2005

ISSN 0348-7482

Marie Demker

Själv mordets dialektik

En studie av Sören Kierkegaards

Sjukdomen till döds

Hos Albert Camus formuleras 1942 – samma år som de nazityska trupperna nådde sina största framgångar i Europa och Nordafrika – de berömda orden: ”Det finns endast ett verkligt allvarligt filosofiskt problem: självmordet. Då man avgör om livet är värt att leva eller inte, besvarar man filosofins grundläggande fråga.”¹

Camus essä *Myten om Sisyfos* är delvis inspirerad av Sören Kierkegaard, en filosof som Camus – vid sidan av Heidegger – såg som en av existentalisternas inspirationskällor. Kierkegaard utforskade människans subjektiva universum och i hans arbeten finns hela tiden självmordet som en skugga, dock sällan explicit diskuterat. Kierkegaards filosofi är en subjektiv filosofi som betonar människans behov av utveckling och mognad. Hennes kamp med sin existens, sitt liv och sin död har där en central plats.

Kierkegaard var ingen renodlad filosof, och han var ingen renodlad teolog. En del har kallat honom en ”religiös tänkare”.² Kierkegaard var kanske först och främst författare, vilket Albert Camus också var, men det hindrar oss inte från att betrakta hans projekt som filosofi. Jag avser att argumentera för en tolkning av Kierkegaards filosofi som innebär att självmordet som fenomen får en mer filosofisk karaktär än vad som van-

¹ Camus 1942/2001, s. 9.

² Hunsinger 1968/1969, s. 1ff som refererar Paul Tillichs definitioner av filosofen som en som söker sanningen genom att undersöka verklighetens grundstrukturer och teologen som en söker frälsningen genom att undersöka människans avgörande livsvillkor. Ingen av dessa definitioner stämmer på Kierkegaard menar Hunsinger, som menar att Kierkegaard är en ”religious thinker”. Hunsingers definition kan ifrågasättas med just Kierkegaard som exempel – han undersökte ju den subjektiva verklighetens grundstruktur och därmed livets grundstruktur utan att vara filosof. Kierkegaard var själv helt emot alla slags tankesystem av objektivt eller rationellt snitt.

ligen brukar anföras, då Kierkegaards personliga förtvivlan ofta ses som en enkel förklaring till hans tankar om självmordet.³

Hos Sören Kierkegaard avvisas självmordet som en lösning på livets eviga bekymmer och förtvivlan. För en djupt kristen filosof som Kierkegaard skulle man kanske också förvänta sig ett kategoriskt avståndstagande från självmordet som något ens värt att förhålla sig till.⁴ Så är emellertid inte fallet. I stället väljer Kierkegaard en väg där han gång på gång sysselsätter sig med självmordet i sin filosofi. Det finns till och med de som gör gällande att självmordet var vad som bestämde inriktningen på hela Kierkegaards filosofi.⁵ Kierkegaard tillbakavisar dock självmordet, men är det på samma grunder som Camus gör det? Hos Camus är självmordets möjlighet den viktigaste frågan för varje enskild människa, en öppen möjlighet och närmast ett, till synes, rationellt svar på livets meningslöshet. Men hos Kierkegaard framstår självmordet som det tyngsta av ok. Han tycks visserligen uppfatta självmordet som ett svar, ett svar som är rimligt, men som måste tillbakavisas. Inte tillbakavisas, som hos Camus, på grundval av *tilltron* till människans egen förmåga att skapa mening i sitt liv, utan på grundval av att självmordet är ett *avsteg* från denna mänskliga tillvaros mening.

Camus skriver att "(A)tt förstå världen är för människan detsamma som att tvinga den in på ett mänskligt plan".⁶ Camus menar att för den människa som förstätt världen är världens absurditet övervunnen. För henne är det, som Camus skriver om Sisyfos, att hon betraktar den rad av handlingar "utan enande band, som utgör hans öde, som är skapad av honom"⁷ och självmordet är inte längre någon aktuell möjlighet. Hos Kierkegaard är i stället hållningen att om vi skulle försöka förstå världen, såsom Camus skriver "tvinga in den på ett mänskligt plan", så vore det ett trots mot världen och därmed fel. Kierkegaard förnekar alla möjligheter till mänskligt intellektuellt förstående av livet och världen. Hans filosofi vill uppmana människan att skapa – och upprätthålla – en subjektiv självtillit, närmast i trots mot livets intellektuella absurditet. Kierkegaard hävdar att människan inte kan förstå världen eftersom hon är i den. Däremot menar Kierkegaard att människan kan gripa sig an världen, alltså praktiskt förstå den, i motsats till en intellektuell förståelse. "Att begripa", säger Kierkegaard, "är människans förmåga i förhållande

³ Se t.ex. Garff 2002:xv där biografen Joakim Garff menar att författaren fördrivits från verket i Kierkegaards fall. Garffs biografi behandlar Kierkegaards filosofi som oupplösligt förenad med hans livserfarenheter.

⁴ Se t.ex. Jarrick 2000 för en diskussion om olika motiv hos självmördare.

⁵ Johannes Möllehave i *Berlingske Aftenavisen* 24 maj 1961.

⁶ Camus 1942/2001, s. 19. ⁷ *Ibid.*, s. 99.

till det mänskliga; men att tro är människans förhållande till det gudomliga.⁸ Hos Camus räcker emellertid detta gripande av livet då det ger människan *mening i livet*. Camus stannar där. Hos Kierkegaard är begripandet endast det första steget till en mening med den mänskliga tillvaron. Kierkegaard vill mer, han pekar mot *meningen med livet* som sådant, och där räcker inte upproret mot absurditeten. Camus recept, att förmänskliga världen genom att medvetet trotsa absurditeten och som Sisyfos ta makten över sitt liv, fungerar inte för Kierkegaard.

1. NÅGRA INLEDANDE ANMÄRKNINGAR

Två viktiga begrepp i den här texten, om inte annat så implicit, är begreppet "autentiskt liv" samt frågan om "meningen med/i livet". Ett autentiskt liv syftar här endast på Kierkegaards egen mening med begreppet, nämligen att fullt ut leva det liv som man har möjlighet till som människa. Kierkegaard brukar ofta beskrivas som den som delade in livet i stadier från det estetiska via det etiska till det religiösa stadiet. I vart och ett av dessa stadier kan livet vara mer eller mindre autentiskt tycks Kierkegaard mena. Individens eget jag är självvalt och det är individens eget ansvar att utvecklas. Det är ett kvalitativt steg mellan å ena sidan det estetiska/etiska stadiet och andra sidan det religiösa stadiet i människans liv. Det autentiska livet består i att individen inser att möjligheterna och kraven inte finns utanför individen själv utan återfinns i individen själv. Det autentiska livet är därför det liv där de djupaste övervägandena förankras hos individen själv och får leda individen.

Begreppet "meningen med/i livet" används som en skiljelinje mellan de två filosofiska sätt att värdera livet som jag menar att både Camus och Kierkegaard sätter upp i sina filosofier och sina författarskap. Att se meningen *i* respektive *med* livet som en distinktion innebär att å ena sidan uppfatta livet som meningsfullt för den som lever det, hur göra den existens individen faktiskt har meningsfull, å andra sidan att diskutera livet som något vilket syftar till ett högre mål – alltså ett teleologiskt begrepp – där existensen i tiden och rummet kategoriseras enligt ett "högre" schema. Enkelt uttryckt kan vi säga att Camus författarskap uttolkar det förstnämnda begreppet och Kierkegaards det andra.

Jag kommer uteslutande att analysera texten *Sjukdommen til Döden/Sjukdomen till döds* som är en av de helt centrala texterna för att förstå Kierkegaards filosofiska användning av själv mordet. *Sjukdomen till döds* är emellertid också en text som i många avseenden skiljer sig från annat

⁸ Kierkegaard 1849/1991, s. 147.

Kierkegaard skrivit.⁹ Texten är avsedd för uppbyggelse, enligt hans egna dagboksanteckningar, och avser att ”mera kompromisslöst än tidigare” demonstrera den sanna kristendomen.¹⁰ I denna text är Kierkegaard benägen att sätta Gud – som begrepp – ovanför den subjektiva filosofi han i många andra texter för fram. Det innebär inte att *Sjukdomen till döds* helt bryter med Kierkegaards tidigare texter, bara att betoningen här ligger på att Gud är en absolut storhet människan måste förhålla sig till. Kierkegaard är i *Sjukdomen till döds* mån om att få människan att ”förhålla sig subjektivt sant till den objektiva sanningen”.¹¹

2. PARADOXENS DIALEKTIK FÖR ATT TOLKA SJÄLVMORDET

Hur skall vi då gå tillväga för att analysera självmordets plats i Kierkegaards filosofi i ljuset av hans allmänna livsfilosofi? Ronald L. Hall har i sin bok *The human embrace. The love of philosophy and the philosophy of love* granskat bland annat Sören Kierkegaards filosofiska uppfattningar om människans möjligheter att vara i världen.¹² Hall diskuterar fyra möjliga dialektiker, motsättningsens dialektik, ömsesidighetens dialektik, paradoxens dialektik samt den (Hegelianska) medlande dialektiken. *Motsättningsens dialektik* innebär att två oförenligheter negerar varandra, någon enhet är vare sig möjlig eller relevant. *Ömsesidighetens dialektik* innebär att två legitima oförenligheter är ömsesidigt stödjande, men ändå fortfarande oförenliga. Någon enhet är inte möjlig, endast en pendling mellan att omfatta än den ena än den andra. *Paradoxens dialektik* innebär i stället att oförenligheterna förutsätter varandra och skapar möjlighet för en ny enhet. Men, i denna enhet är oförenligheterna accentuerade och inte upplösta. Den hegelianska *medlande dialektiken* innebär att oförenligheterna upplöses i en enhet där deras oförenlighet negeras och därför också upplöses.

Hos Kierkegaard är dialektiken inte ontologisk utan i stället existentiell. Därvid är paradoxens dialektik mest lämpad för att analysera Kierke-

⁹ Texten publicerades 1849 under pseudonymen ”Anti-Climacus”. Jag använder framförallt den danska fjärde reviderade utgåvan av Kierkegaards samlade verk från 1962 (tryckt 1991) men också den svenska översättningen av Stefan Borg, utgiven på Nimrods förlag 1996. Översättningarna av Kierkegaard från danskan är, där inte annat anges, dock mina egna. Albert Camus essä ”Myten om Sisyfos”, utgiven som bok 1942, citeras på omväxlande franska och svenska. De svenska översättningarna av Camus är, där inte annat anges, gjorda av Gunnar Brandell och Bengt John och publicerades i en andra svensk utgåva 2001.

¹⁰ Kierkegaard 1849/1996, s. 134. Översättarens kommentar.

¹¹ Se vidare Skirbekk och Gilje 1993, s. 542. ¹² Hall 2000.

gaarders subjektiva filosofi. Paradoxens dialektik syftar inte till att förstå hur oförenligheter bildar grund för nya enheter som hos Hegel. Paradoxens dialektik syftar till att undersöka hur oförenligheter inte bara kan stödja varandra utan också förutsätta varandra och därmed accentuera spänningen mellan dem. Att tolka själv mordets plats i Kierkegaards filosofi med hjälp av paradoxens dialektik innebär att arbeta med begreppen *närvarande* och *frånvarande*. När något är närvarande är det för handen. Det är närvarande fullt ut och är erkänt såväl som omfattat. Då något är frånvarande är det inte för handen, men det finns fortfarande som en möjlighet. En frånvaro är därför också en slags närvaro, men en närvaro av något som erkänts men avvisats. Paradoxens dialektik innebär att det som omfattas också inkluderar det som det enligt sin egen natur samtidigt exkluderar. Avvisandet är inkluderat på så sätt att det är en möjlighet som konstitueras gemensamt med det som omfattas. Samtidigt är det en möjlighet som i existentiell mening måste uteslutas.

Jag menar att själv mordet kan förstås i termer av en dialektisk spänning – dvs. att konfrontationen med själv mordet uttrycker i människan såväl uppgivandet av den egna existensen som återtagandet av denna. Spänningen kan upplösas genom det fullbordade själv mordet, men hos Kierkegaard är drivkraften i livet inte upplösningen av spänningen mellan oförenligheterna (som hos Hegel) utan den bibehållna spänningen.

Den existentiella spänningen fokuseras, för att om möjligt utröna på vilket sätt Kierkegaard använder själv mordet för att i sin filosofi utmejsla vägen till det autentiska livet. I den tolkningsmodell jag använder, paradoxens dialektik, spelar frånvaro och närvaro en viktig roll. Ingenting kan omfattas utan att den processen därmed också avvisar något annat. Ett sådant avvisande innebär ett klagörande av det som omfattas men avvisas – och det avvisade blir därför närvarande i sin frånvaro.

3. EN ANALYS AV KIERKEGAARDS BEGREPP FÖRTVIVLAN, SYND OCH DÖD

Centralt i Kierkegaards tänkande, såsom det uttrycks i texten *Sygdommen till döden* är begreppet "förtvivlan". Kierkegaard gjorde en dagboksan-teckning 1847 där han menar att synden kan ses som å ena sidan människans "svaghet" och å andra sidan hennes "förtvivlelse"¹³. I *Sygdommen till döden* gör Kierkegaard en likartad uppdelning mellan å ena sidan

¹³ Uppgiften återges av översättare Stefan Borg i *Sjukdomen till döds* svensk upplaga 1996, s. 134. Jag väljer, liksom översättaren Stefan Borg i den svenska upplagan, att använda det svenska ordet "förtvivlan" när jag översätter Kierke-

svaghets förtvivlan och å andra sidan *förtvivlan över sin svaghet*. Som en följd av denna tudelade förtvivlan diskuterar han ytterligare en förtvivlan, som han menar är en mer utvecklad och medveten reaktion, vilket han kallar en *förtvivlan att vilja vara sig själv*, ett slags trots och uppror. De tre typerna av förtvivlan kan ses som en steg i kronologi eller personlig mognad.¹⁴

Svaghets förtvivlan är vad som råder hos en människa som inte vill vara sig själv. Hon vet inte vad som är hennes jag och hon känner förtvivlan över sin relation till det som finns runt omkring henne och hon känner sig otillräcklig. Kierkegaard menar att denna förtvivlan i stor utsträckning hör ungdomen till. Han menar att en sådan förtvivlan är oreflekterad och allmän (i meningen icke-individuell). Men denna svaghets förtvivlan kan också vara förtvivlan över det egna livets korthet och människans bindning vid det lekamliga.

I den andra typen av förtvivlan, förtvivlan över sin egen svaghet, är det egna jaget i centrum. Jaget är nu, till skillnad mot i svaghets förtvivlan, känt och kan agera. Förtvivlan över sin egen svaghet är individuell. Förtvivlan är en förtvivlan över det eviga i förhållande till jagets svaghet. Denna förtvivlan, hävdar Kierkegaard, är en reflekterad förtvivlan. En människa som lider av en förtvivlan över det eviga kan vara en god make/maka och omtänksam mot andra, men i det inre brinner ångesten. Kierkegaard nämner att en sådan förtvivlan över det eviga gör en människa självmordsbenägen. Den människan som förtvivlar över den egna svaghets har dock också tagit ett steg mot allt större själv tillit eftersom hon funnit ett jag. En sådan själv tillit kan vara första steget fram emot ett autentiskt liv, menar han. Men förtvivlan över den egna svaghets kan också bli självdestruktiv och leda tillbaka mot den oreflekterade svaghets förtvivlan.

Båda de förtvivlanstillstånd som nämnts ovan (svaghets förtvivlan och förtvivlan över sin svaghet) är enligt Kierkegaard naiva eller omogna. Svaghets förtvivlan handlar om att inte ha något jag, och handlar närmast om den för-autentiska människan. En sådan förtvivlan förknippas ofta med ungdomen och puberteten. Förtvivlan över sin svaghet handlar om att inte vilja vara det jag som man trots allt funnit. En sådan förtvivlan kan vara den s.k. 40-års-krisen när livet hunnit ikapp människan

gaards "fortvivelse". Det svenska ordet skall dock läsas inte som förtvivlan i meningen ledsenhet, utan snarare som förtvivlan i meningen uppgivenhet.

¹⁴ Följande avsnitt är en tolkning av det avsnitt i Kierkegaards text (*Sjukdomen till döds*) som återfinns framför allt från s. 51 till s. 76. Kierkegaard 1849/1996.

och känslan av att ”var det inte mer än så här” blir påtaglig. Denna förtvivlan är närmast att betrakta som estetens förtvivlan och kan leda över i cynism. Det tredje steget, att i förtvivlan vilja vara sig själv, kan dock mycket väl följa ur förtvivlan över sin egen svaghet. En sådan förtvivlan handlar om kampen med autenticiteten, människan ser inåt i syfte att finna någon mening med livet. Denna förtvivlan kan ofta vara etikerns förtvivlan och kan leda över i autenticitet. Här problematiseras Kierkegaards autenticitetsbegrepp, då etikern enligt andra tolkningar av Kierkegaard är autentisk. Det tycks som om Kierkegaard laborerar med två autenticitetsbegrepp; en autenticitet likt Camus syftar till *meningen i livet* och en autenticitet som syftar till *meningen med livet*. Den sistnämnda autenticiteten är tron.

I en mening kan man tro att förtvivlan att inte vilja vara sig själv och att i förtvivlan vilja vara sig själv bara är två sidor av samma sak. Men jag menar att så nog inte är fallet. Att förtvivla för att man inte vill vara sig själv – vara sitt eget jag med alla de konsekvenser det får – är en helt annan sak än att förtvivla över att vilja vara just detta jag. Den förstnämnda förtvivlan är närmast individens förtvivlan över det hon funnit sig vara. Den andra typen av förtvivlan är jagets egen förtvivlan. I Kierkegaards filosofi måste denna skillnad anses vara helt avgörande eftersom bejakandet och ianspråktagandet av jaget är grunden för ett autentiskt liv.

Det tredje stegets förtvivlan, människan som förtvivlar i sin önskan att vilja vara sig själv, söker att i sig själv upprätta det eviga, att själv vara det ”uendlige selvet” och själv skapa sitt eget jag. Kierkegaard menar att en förtvivlan som består i att ”i förtvivlan vilja vara sig själv” är detsamma som en innerlighet som gått i baklås och lett till en instängdhet i sig själv. Människan har blivit oemottagligt för det eviga. En sådan människa vill inte ha tröst, hon tror sig inte behöva den, en felbedömning som leder till undergången. Förtvivlan över att vilja vara sig själv leder till mänsklig förhävelse och därmed till trots och uppror mot det eviga dvs. Gud.

På vilket sätt förhåller sig då begreppet ’synd’ till begreppet ’förtvivlan’ hos Kierkegaard?¹⁵ Kierkegaard menar att det enda som gör mänsklig skuld också till en synd mot Gud är när människan vet att hon/han i stället borde vara ”til för Gud”. Synd är inte handlingar, utan när människan i sitt inre samtycker till upproriska handlingar. Därav följer, menar Kierkegaard, att syndens motsats inte är dygden utan tron. Tron är att i sitt inre motsätta sig upproret mot Gud – därmed syndens motsats. Om synden hade varit syndiga handlingar hade dess motsats varit dygliga handlingar, men eftersom synden är tankens och andens så måste

¹⁵ Kierkegaard diskuterar syndens relation till förtvivlan på s. 79–132. Kierkegaard 1849/1996.

syndens motsats också ligga på det planet, och är alltså tron. Att förtvivla är därför en synd eftersom förtvivlan är ett tillstånd i människans inre som utesluter Gud. Svaghetens förtvivlan är därmed knappast en synd medan trotsigheten och upproret, som återfinns i förtvivlan att vilja vara sig själv, står synden närmare.

Hos Kierkegaard finns en dubbelhet i så motto att det tycks som om det är värre, alltså mer syndigt, att handla än att inte handla. Att vara i svaghetens förtvivlan, alltså ett närmast icke-autentiskt tillstånd, är mindre av en synd än att aktivt och upproriskt förtvivla och vilja vara ett sig själv. Samtidigt måste vi ändå tro att handlingen är något positivt – eller i alla fall inte per definition syndig – hos Kierkegaard eftersom han talar om en utveckling som rimligen inte kan äga rum utan att människan faktiskt handlar i sin egen värld. Lösningen på Kierkegaards paradoxala syn på handlingen är att handlingen gör samtycket till uppror manifest och oåterkalleligt. Och därför är handlingen som följer på samtycket visserligen inte synd, men den befäster synden i människan.

Kierkegaard ser döden som något universellt, men därmed inte allmänt. Därmed menas att döden finns i världen och drabbar alla, men inte att varje enskild död är den andra lik. Döden är säker för varje människa, men när och hur den kommer är osäkert. Den fysiska döden är först och främst en fråga om en ”närvarande möjlighet”.¹⁶ Kierkegaard menar att döden bör vara närvarande i livet, hela tiden. En avgörande faktor för att individens existens skall kunna erfaras av det egna jaget är vetskapen om den egna individens död, inte döden för människan i allmänhet.¹⁷ Jag menar dock att förekomsten av ett sådant dödsmedvetande hos individen kräver att hon utvecklar ytterligare skiljelinje mellan den andliga döden och den kroppsliga. Hos Kierkegaard tycks dock dödsmedvetandet, avseende den kroppsliga döden, peka framåt också mot ett dödsmedvetande om den andliga döden. Den andliga döden är den som Kierkegaard menar att vi måste frukta allra mest. Den andliga döden blir individen medveten om i samma ögonblick som hon blir medveten om det eviga inom sig. Och det är den andliga döden som den sanna förtvivlan är en förtvivlan över, men också en väg igenom enligt Kierkegaard. Det är därmed inte orimligt, menar jag, att av Kierkegaards uppfattning om döden och livet dra slutsatsen att en förtvivlan som leder till självmordet – alltså den kroppsliga döden för egen hand – eller tanken på ett sådant, skulle kunna få individen medveten om den verkliga faran, nämligen den andliga döden.¹⁸

¹⁶ Hunsinger 1968/1969, s. 33.

¹⁷ Hunsinger 1968/1969, s. 34.

¹⁸ Jag har emellertid inte funnit något i *Sjukdomen till döds* som belägger det.

Därför är det intressant att undersöka hur denne, av döden så upptagne, författare uppfattar självmordet – alltså att söka den kroppsliga döden genom den aktiva handlingen. Om det är handlingen som kan vara uttryck för det syndiga samtycket – i Kierkegaards vokabulär – medan den universella döden är nödvändig så blir just självmordet en knivig fråga eftersom det kräver en medveten aktiv handling, alltså en möjlig manifestation av ett syndigt samtycke till uppror. Jag menar att Kierkegaards oklarhet, och ej särskilt utvecklade syn på självmordet i förhållande till hans dödsuppfattning, skulle kunna förklaras av hans oklarhet i synen på handlingen. De sentida existentialisterna, som Camus, har utvecklat handlingen till det centrala fenomenet i den filosofi som kallas existentialism. Camus har i sina övriga böcker, t.ex. *Främlingen*, visat hur den jag-löse Mersault inte förrän inför döden finner sitt eget jag, och möjligen meningen i sitt liv, som en konsekvens av handlingen som lett honom dit, mordet på en arab.¹⁹

4. EN ANALYS AV SYNEN PÅ SJÄLVMORDET I SJUKDOMEN TILL DÖDS:

(i) *Tvivlet*. Kierkegaard betonar att tvivlet är första steget i människans mänskliggörande. Han säger att "Muligheden af denne sygdom er menneskets fortrin for dyret" (74)²⁰ och menar att tvivlen är ett slags gudomligt tecken hos människan. Vore inte människan en syntes av jordiskt och evigt, och vore inte denna syntes "oprindeligt fra Guds Haand" (75), så kunde människan inte känna någon förtvivlan alls. När viljan finns hos människan finns också tvivlet, säger Kierkegaard, men de flesta människor föredrar att "bo i kjaelderens" (100) i sitt eget hus. Kierkegaard anser att människan, om hon inte använder sin potential för förtvivlan, inte heller har någon möjlighet att nå fram till ett autentiskt liv. Tvivlen är således ett första steg i en människas väg till fullödig mänsklighet.²¹

Kierkegaard menar till och med att individen i sin egen omedvetenhet kan vara förtvivlad eftersom det inte är individens emotionella upplevelse som är avgörande för den förtvivlan han fokuserar i texten. Han hävdar t.o.m. att de flesta människor är så långt från att bejaka det eviga

¹⁹ Camus 1942/1984. Romanen kom alltså samma år som *Myten om Sisyfos*.

²⁰ Sidhänvisning för citaten kommer här efter att stå inom parantes direkt efter citatet. Om inget annat anges härrör citaten från den danska utgåvan. Kierkegaard 1849/1991.

²¹ Begreppet "tvivel" hänför sig till min kategorisering av Kierkegaards tänkande. Delar av Kierkegaards förtvivlan är därmed ett empiriskt fenomen som jag i detta avsnitt analytiskt inordnar under kategorin "tvivel".

inom sig att deras förtvivlan är omedveten.²² Det följer inte, säger Kierkegaard, av att en människa inte är intensivt förtvivlad att hon inte alls är förtvivlad. ”De fleste menneskers liv er (...) saa langt fra det Gode (Troen), at det naesten er for andløst til at kaldes synd, ja naesten for andløst til at kaldes fortvivlelse” (153) skriver Kierkegaard i slutet av sin text. På samma sätt som Åkerberg beskriver att självmordsprocessen börjar med tvivel på livets meningsfullhet menar Kierkegaard att förtvivlans första steg är att överhuvudtaget påbörja en reflektion över jaget, ett slags tvivel.

(ii) *Kampen*. I ett senare skede av den process som jag valt som modell för Kierkegaards förtvivlan inträder dilemmat mellan förmågan att leva och viljan att leva. ”Bekyringen er forholdet til livet”(67) säger Kierkegaard och påpekar att ”forholdet til sig selv” (76) kan en människa inte bli av med och därmed tycks han också mena att kampen i människans liv måste finnas där. I kampen, menar Kierkegaard, är det inte kraften i konventionell mening som saknas. Tvärtom är det kraften ”til at lyde, til at bøje sig under det nødvendige i ens selv, hvad der maa kaldes ens graense” (94). ”Selvet” hos Kierkegaard är den möjliga relationen mellan å ena sidan den mänskliga syntesen av kropp och själ och å andra sidan Gud. Det nödvändiga i ”selvet” är alltså vad Kierkegaard kallar ”ens graense”.

För att människan skall erövra sitt jag, alltså förverkliga sin existentiella fullhet eller autenticitet, måste först syntesen mellan själ och kropp genomföras och därefter syntesen mellan denna första syntes och Gud. I den första syntesen (kropp + själ) är målet vad jag tidigare benämnt ”meningen i livet” det vill säga autenticitet men inte den autenticitet som utgörs av tron. Svaghetsens förtvivlan och förtvivlan över sin svaghet kan båda leda till att denna syntes genomförs. I den andra syntesen (kropp/själ + Gud) är målet vad jag tidigare benämnt ”meningen med livet”, dvs. den autenticitet som utgörs av tron. Endast förtvivlan över att vilja vara sig själv kan leda fram till denna syntes. Om denna syntes kommer till stånd leder den till den autenticitet Kierkegaard avser med tro. Om den inte kommer till stånd leder den till andlig flykt av olika slag. Kännetecknande för en sann kristen, enligt Kierkegaard, är att kunna hårbärgera den spänning som de existentiella synteserna ger upphov till.

²² Här bör nämnas att hos Kierkegaard är det en subjektiv och personlig sanning som är måttstocken, inte en objektiv eller ”mätbar” sanning. Kierkegaard delar därmed inte t.ex. Karl Marx tankegång om att människor lever i ett falskt medvetande, eftersom ett sådant förutsätter att det finns ett korrekt (eller absolut sant) medvetande.

Och det är det subjekt som genomför en reflektion över den relation som finns mellan å ena sidan syntesen själ/kropp och å andra sidan syntesen mellan syntesen själ/kropp och Gud, som Kierkegaard benämner "selvet".²³

När Kierkegaard säger att jaget är nödvändigt menar han att ingen människa kan komma ifrån spänningarna, och dragningen mot de synteser, som nämndes ovan, de föder förtvivlan antingen människan vet det eller ej. På så sätt blir jaget nödvändigt, det finns alltid där och skapar en ångest i människan. Därför är inte heller kampen något som människan kan vinna över sig själv, utan som hon måste ge upp kampen inför sig själv för att vinna tillträde till sig själv.²⁴ Först då kan människan komma i besittning av sitt själv och då är alla sorters förtvivlan utsluten. Då har jaget "i klarhet sin grund i den makt, som satte det".²⁵ Återigen ser vi spänningen, eller dialektiken, mellan uppgivandet och återtagandet som en drivkraft i Kierkegaards livsfilosofi. Kampen måste genomgå, via en kris eller ej, på ett sådant sätt att människan ser sina egna gränser. Detta är "en troens kamp" (95) säger Kierkegaard och menar att tron i slutändan är det enda som kan få människan att vinna kampen.

Kampen sammanfattas i Kierkegaards egna ord i slutet av hans text: "Svaghedens [förtvivlan, *min anm.*], som förarget ikke tör troe, Trodens [förtvivlan, *min anm.*] som forarget ikke vil troe" (163). Förtvivlan utan medvetenhet om självet, förvivlan över att inte vilja vara sig själv eller förtvivlan över att vilja vara sig själv är för Kierkegaard kamp utan slut. Utan tron finns enligt Kierkegaard ingen väg ut ur kampen – självmodet uppfattar jag då att Kierkegaard ser som en genväg, en smitväg, ut ur en kamp som måste kämpas till slutet om det autentiska livet skall kunna förverkligas.

(iii) *Krisen*. När kampen blivit så påtaglig att krisen inträder, när alltså dilemmat inte kan upprätthållas utan valet måste göras, ser Kierkegaard ljuset i tunneln. "I denne overgang begynder det christelige" (161) säger han och fortsätter med att förklara att krisen är vägen till insikt, insikt om att synden ligger i vår egen vilja, i trotset. Kierkegaard menar att förtvivlan intill den gräns att man vill göra sig av med sig själv,

²³ Se vidare Stefan Borgs kommentarer i not 2–11 i den svenska översättningen av *Sjukdomen till döds*, Kierkegaard 1849/1996. Denna syntes utgör frukten av en existentiell dialektik, närmast den paradoxens dialektik som tidigare diskuterats.

²⁴ Man kan ju tänka sig, som Kierkegaard ibland gör i sin text, människor som förblir kvar antingen i sin omedvetenhet eller i kampen med sin förtvivlan.

²⁵ Kierkegaard 1849/1996, s. 16. Observera den svenska översättningen.

är en grundformel för all förtvivlan. I denna förtvivlan ”bygger [människan, *min anm.*] alltså bestandigt kun luftkasteller og faegter bestandigt blot i luften” (124). Krisen är att inse hur lite den egna viljan kan åstadkomma, och insikten om att människan är avskild från Gud av ett ”svaelgende dyp” (171). Hos Kierkegaard tycks kampen och krisen i många avseende glida in i varandra, och människan kan glida fram och tillbaka mellan kamp och kris. Men Kierkegaard menar att krisen, om den ska nå de mål han ställer upp, måste gås igenom så att människan förstår i vad hennes förtvivlan består, nämligen i hennes avskildhet från Gud. Ett autentiskt liv kan dock levas även om individen inte når det religiösa stadiet. Men det är bejakandet av och sättandet av det egna jaget som är nyckeln till en genomgången kris. Och jag menar att åtminstone i *Sjukdomen till döds* ger Kierkegaard egentligen ingen annan utväg för individen som vill gå igenom krisen än att acceptera att det är Skaparen, dvs. Gud, som sätter jaget.²⁶

(iv) *Krisens följder*. Kierkegaard är drastisk när han beskriver krisens följder för den som vill finna det autentiska livet. Han säger att det är fråga om att ”tæbe forstanden” (95) men då för att vinna Gud. Men här markeras, egentligen för första gången i den aktuella texten, också explicit självmordet som en möjlighet. Jag kommer här i lite mer detalj redogöra för hans resonemang kring relationen mellan förtvivlan och självmord.²⁷

Kierkegaards grundtanke är att ju mer intensivt medveten människan är om sin förtvivlan, desto mer sann blir människans föreställning om sig själv. Vi måste, om jag tolkar Kierkegaard rätt, bli fullständigt och klarsynt medvetna om vår hopplösa belägenhet som skilda från den makt som satt vårt jag för att kunna gå vidare och lämna oss själva. Dock i syfte att återtaga vårt liv i en autentisk form. I samband med denna genomlysning av oss själva kommer självmordet att framstå som en lockande lösning. För Kierkegaard är emellertid graden av medvetenhet om självmordets innebörd avgörande för vilken mening det har. En människa som begår självmord i full medvetenhet om sin förtvivlan – alltså i en sann förtvivlan där hon/han ser sin hopplösa belägenhet – den människans förtvivlan är intensiv. Och i Kierkegaards mening är en sådan förtvivlan närmare tron än den människans förtvivlan som leder till självmord utan insikt om vad förtvivlan egentligen är.

Självmordets syndighet, säger Kierkegaard, ligger i att det är ”en for-

²⁶ I andra texter menar Kierkegaard att autenticiteten är nåbar i alla livsstadier och kan nås oavsett tro, men i *Sygdommen till döden* menar jag att han pekar dels på en autenticitet utan tro och dels på en autenticitet som är tron, och att det är denna sista autenticitet som han menar att vi bör eftersträva.

²⁷ Kierkegaard 1849/1991, s. 105.

brydelse mod Gud” (103). Den icke-troende ser lättsinnigt på självmordet – alltså som om det bara handlade om den kroppsliga döden – menar Kierkegaard. Orsaken till det är att hon/han inte har en andlig bestämmelse för sitt jag. Därmed blir självmordets konsekvenser endast en fråga om huruvida man skadar andra eller samhället. För mig framstår en sådan bedömning från Kierkegaard strida mot Camus tes om att självmordet är den djupaste filosofiska frågan. Kierkegaard skulle säga att för en icke-kristen är självmordet endast en fråga om relationen till andra människor och därför ett brott som kan dömas och relateras till det samhälle där det begås. Men för en troende är självmordet ett uppror mot Gud och därför den största synden av alla. Men han säger också att det samtidigt vore orimligt att dömas samhälleligt för den, eftersom den begås av förtvivlan och inte av något som är relaterat till den mänskliga gemenskapen.²⁸

Kierkegaard menar att självmordet egentligen är frukten av en genomgången kris som inte lösts på något adekvat sätt.²⁹ En kris som fastnat i trots och uppror mot Gud. När förtvivlan över sin egen svaghet leder människan in i trots och uppror får det till följd att klivenheten mellan det andliga och det timliga bevaras i människan. Hon tar aldrig språnget in i tron, hon kan inte ge upp och underkasta sig för att den vägen återtaga och leva sitt autentiska liv inne i tron. I stället lever krisen vidare inne i henne, på det sätt som Åkerberg beskriver som försvarsreaktioner eller t.o.m. psykisk sjukdom. I sådana fall, menar Kierkegaard, ”saa vil selvmord bli den fare som ligger ham naermest” (121). Själv mordet kan vara en följd av tystnad om sin förtvivlan, men också av att visserligen ha talat ut, men inte heller kunna acceptera sin oförmåga till tystnad. Dock, menar Kierkegaard, är motsatsen till förtvivlan tro.

5. CAMUS OCH KIERKEGAARD – EN ANALYTISK JÄMFÖRELSE

Om vi ser Camus tankegångar om självmordet som filosofins egentligen enda allvarliga fråga och hans svar i slutet av essän att ”man måste tänka sig Sisyfos lycklig”, så är Kierkegaards uppfattning en annan. Hos Kierkegaard möter vi självmordet som ständigt öppen möjlighet, en möjlighet som dock står i motsats till tron. Själv mordet är i sin närvarande frånvaro – precis som hos Camus – dock en fråga till människan. Men hos Kierkegaard är svaret, i stället för Sisyfos eget skapande av mening, att kasta sig in i tron. Enligt Kierkegaard skulle Sisyfos således vara tro-

²⁸ Kierkegaard tycks antingen utesluta möjligheten av självmord på andra grunder än den förtvivlan som han diskuterar, eller anse att sådana självmord går att fördöma samhälleligt.

²⁹ Kierkegaard 1849/1991, s. 121.

ende om han skall vara lycklig, annars är hans skapande av sitt eget liv endast ett trots mot Gud och därmed en synd. I Kierkegaards filosofi är således Sisyfos arbete inget svar på frågan som Camus ställer.

I Kierkegaards filosofi är avsaknaden av förtvivlan antingen tro eller ett icke-äventyrligt tillstånd.³⁰ Att tro är att förhålla sig till sitt eget jag, och att vilja vara sig själv, på ett sätt som är i balans med den makt som sätter jaget (Gud). Och detta tillstånd är Kierkegaards definition av tro.³¹ Alla andra sätt att leva framstår hos Kierkegaard *Sjukdomen till döds* som mer eller mindre förtvivlat. Om vi skall tänka oss Sisyfos lycklig så bör han därför rimligen vara troende.

Hos Albert Camus är Sisyfos energiskt sysselsatt med att vältra sin sten upp till kanten, för att därefter låta den falla ned i dalen igen. Camus säger att Sisyfos glädje är att stenen är hans, eller i det franska originalet "son rocher est sa chose". Stenen som han vältrar är alltså hans "egen ensak" (min övers.) och genom att han gör sitt liv till sitt, oavsett dess fruktansvärda absurditet, kommer han att "fait taire" alltså "få tyst på" (min övers.) alla gudar som kunde ha haft krav på inflytande över människans liv. Camus lämnar Sisyfos vid bergets fot och beundrar hans lojalitet mot sitt eget liv, en lojalitet som "förnekar gudarna och lyfter klipporna".³² Så har Camus besvarat frågan. Men för Kierkegaard skulle denna lojalitet mot det lekamliga och förnekandet av människans gudomliga riktning inte räcka som svar. Där Camus låter frågan om självmordet bilda inledningen till en klassisk litterär text vars budskap är att finna lyckan i sitt lekamliga värv, där använder Kierkegaard självmordets öppna möjlighet mera filosofiskt aktivt. Kierkegaard gör möjligheten att beröva sig det lekamliga livet till ett val som tvingar fram dialektiken mellan uppgivandet och återtagandet för varje enskild människa. Enligt min uppfattning är självmordet för Kierkegaard en möjlighet, som genom att vara en utesluten möjlighet, kan leda vidare mot det liv som Kierkegaard menar att varje individ har potential för.

6. SJÄLVMORDETS DIALEKTIK: SJÄLVMORDETS NÄRVARO I SIN FRÅNVARO

Är då möjligheten att stiga ut ur den mänskliga gemenskapen den yttersta vägen till mänsklighet? Ronald L. Hall menar att alla människor måste besluta sig för, välja att, "be human" och därmed fullt ut omslutas av en

³⁰ Avsaknaden av X är således ett tecken på tillståndet Y. Det betyder inte att alla tillstånd av typen Y kännetecknas av avsaknaden av X. Förtvivlan skulle således kunna finnas i tron.

³¹ Kierkegaard 1849/1991, s. 180.

³² Camus 1942/1986, s. 99.

universell mänsklig ofullkomlighet.³³ Förekomsten av det valet implicerar dock andra möjligheter, menar han. Och det är, menar jag, som en sådan öppen möjlighet till alternativ handling självmordet skall uppfattas i Kierkegaards *Sygdommen til døds*. Motsättningen mellan det självvalda livet och den självvalda döden konstituerar människan, menar Kierkegaard. Och dynamiken mellan att uppge och att återta driver hans kamp med livet framåt. Själv mordet är ett av de verktyg där Kierkegaard kan visa på hur uppgivandet leder till ett återtagande av livet, eftersom självmordet hela tiden är närvarande men endast som en möjlighet som är närvarande i sin frånvaro. Den som inte tar sitt liv bejaktar det, återtar det.

Men, om vi ett ögonblick funderar över en invändning mot denna tolkning, så stiger för det första synen på den universella döden fram. Kierkegaard är ständigt upptagen med den universella döden. Är då inte självmordet bara en ytterligare variant på denna – ganska etablerade – syn på döden hos Kierkegaard?³⁴ Nej, menar jag, eftersom handlingen konstituerar Kierkegaards syn på självmordet i större utsträckning än vad döden gör. Det är, menar jag, synen på handlingen som gör att Kierkegaard inte självklart ser självmordet som en del av döden i sig. Kierkegaard säger om det förtvivlade självet att, när det är ”ett handlande själv, förhåller det sig egentligen ständigt endast experimenterande till sig självt. (...) Det erkänner ingen makt över sig, därför saknar det i sista hand allvar...” (71 sv. övers.). Kierkegaard lyfter alltså fram det handlande självet som ett själv vilket inte kan komma i åtnjutande av tron – som ju enligt honom är meningen med livet – och därmed kommer handlingen så att säga i vägen för det autentiska livet. Kierkegaards ambivalenta syn på självmordet, menar jag, emanerar ur motsättningen mellan denna negativa syn på en handling av uppror och den samtidigt upprätthållna uppfattningen att individen måste bejaka den universella döden för att uppnå autenticitet. Lösningen för Kierkegaard blir att låta självmordet stå öppet som en möjlighet som i sin närvaro i form av en utesluten möjlighet påminner och närmast förädlar individen så att hon skulle kunna nå autenticiteten, och kanske även tron. Om individen förnekar den möjliga handlingen ’själv mord’ samtidigt som individen bejaktar den passiva universella döden kan hon nå autenticitet. Hon bejaktar aktivt livet. Själv mordet blir ett dialektiskt verktyg i livskampen således.

Tron är för Kierkegaards teleologiska filosofi målet för individen, även om han inte förnekar möjligheten av ett autentiskt liv, utan att man

³³ Hall 2000, s. 1.

³⁴ Med ”den universella döden” åsyftas inte den individuella människans död, utan döden som ett oundvikligt fenomen i mänsklighetens tillvaro.

på hans subjektiva vis kan kasta sig ut i tron. Meningen med livet för Kierkegaard är således att nå fram till tron, men det är ingen orimlig tolkning att hävda att Kierkegaard också menar att det finns en mening i livet. Denna mening kan i mångt mycket sägas ligga nära Camus uppfattning på så sätt att Kierkegaard betonar insikten om den universella döden – således livets absurda paradox – och bejakandet av den som en väg till meningen i livet. Dock, jämförelsen kan inte dras längre då Camus, som sekulär författare, inte ser någon mening vid sidan av meningen i livet, medan Kierkegaard trots allt ser meningen *i* livet som något av en station på vägen mot meningen *med* livet; tron. Camus går med Kierkegaard fram till autenticiteten utan tro, meningen i livet. Kierkegaard går därefter ett steg längre och hävdar att tron är den fulla autenticiteten, alltså meningen med livet. Camus tar avstånd från självmordet på grundval av att det är ett avsteg från meningen i livet, Kierkegaard tar avstånd från självmordet på grundval av det är ett avsteg från meningen med livet.

Självmordet blir således i min tolkning, genomförd med användning av *paradoxens dialektik*, ett verktyg med vilket Kierkegaard gör sin filosofi till något som tvingar individen att konfronteras med sin egen mänskliga svaghet. Det är som om Kierkegaard menar att individen måste drivas alldeles intill gränsen för vad hon/han uthärdar, och stirra ned i det ändlösa intet, och erkänna sin oförmåga att finna någon mening *i* livet för att individen skall kunna ta emot livet, och finna meningen *med* livet så som det från början givits henne. För Kierkegaard är således kampen med självmordet en väg för att uppnå det tillstånd av tro som enligt hans uppfattning är människans verkliga mål för sin tillvaro. Och det är också som ett verktyg i den ständiga och praktiska livskampen som självmordets möjlighet skall användas, enligt Kierkegaard, alltså som en ständigt närvarande frånvaro, i ett fullt ut mänskligt liv.

KÄLLOR

- Camus, Albert. 1942/2001. *Myten om Sisyfos*. Stockholm: Delfin Albert Bonniers förlag, andra utgåvan.
- Kierkegaard, Sören. 1849/1996. *Sjukdomen till döds*. Guldsmidshyttan: Nimrod. (Utgiven under pseudonymen Anti-Climacus.)
- Kierkegaard, Sören. 1849/1991. *Samlede vaerker Band 15, Tvende ethisk-religieuse smaa-afhandlinger; Sygdommen til døden*. Köpenhamn: Gyldendal. (Utgiven under pseudonymen Anti-Climacus.)

LITTERATUR

- Camus, Albert. 1942/1984. *Främlingen*. Stockholm: Bonniers (Delfinserien).
- Camus, Albert. 1953/2002. *Människans revolt*. Stockholm: Albert Bonniers förlag (Delfinserien).
- Hall, Ronald L. 2000. *The human embrace. The love of philosophy and the philosophy of love*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Garff, Joakim. 2002. *Sören Aabye Kierkegaard. En biografi*. Nora: Nya Doxa.
- Hunsinger, Georg. 1968. *Kierkegaard, Heidegger and the concept of death*. Stanford Honors Essay in Humanities, No XII, Stanford, California.
- Jarrick, Arne. 2000. *Hamlets fråga. En svensk självmordshistoria*. Stockholm: Norstedts.
- Koskinen, Lennart. 1994. *Sören Kierkegaard och existentialismen – om tiden, varat och evigheten*. Nora: Nya Doxa.
- Lorentzon, Frank. 2001. *Fri vilja? Filosofiska institutionen, Göteborgs Universitet (akad. avh.)*.
- Lübcke, Paul (red.). 1987. *Vår tids filosofi. Filosoferna. De filosofiska strömningarna. En uppslagsbok*. Stockholm: Forum (När?Var?Hur?serien).
- Möllerhave, Johannes. 1961. "Filosoffen og selvmordet. Om selvmordstankerne i Sören Kierkegaards forfatterskab", *Berlingske Aftenavisen*, 24 maj 1961.
- Schopenhauer, Arthur. 1851/1970. *Essays and aphorisms*. Harmondsworth: Penguin Books (Penguin Classics).
- Skirbekk, Gunnar och Nils Gilje. 1993. *Filosofins historia*. Göteborg. Daidalos.
- Solomon, Robert C. 1988. *Continental philosophy since 1750. The rise and fall of the self*. Oxford: Oxford University Press.
- Stenström, Thure. 1966/1986. Efterskrift till *Myten om Sisyfos*, i Albert Camus, *Myten om Sisyfos*. Stockholm: Bonniers (Delfinserien).
- Wingren, Gustaf. 1995. *Credo*. Skellefteå: Artos.
- Åkerberg, Hans. 1984. *Den dubbla lidandenaspekten. En kristeori*. Rapporter från Lärarhögskolan i Malmö, nr 428, Malmö.

Filosofier är oense om det mesta. Någon har till och med sagt att om två personer är överens om något, så kan högst en av dem vara filosof. Men *en* sak tycks dock nästan alla filosofer vara överens om, nämligen att alla ungarlar är ogifta. Man kan undra hur de kan vara så säkra på det. Det vanliga svaret är att detta är sant per definition. Man tänker sig att ordet "ungkarl" helt enkelt betyder detsamma som "ogift man" och att satsen "Alla ungarlar är ogifta" därför är *analytiskt* sann. Till och med de som är kritiska till distinktionen mellan analytiska och syntetiska satsar – som t.ex. W. V. Quine – brukar mer eller mindre motvilligt gå med på att satsen "Alla ungarlar är ogifta" är analytisk.

Men detta är inte särskilt övertygande. För att inse det tvivelaktiga i den vanliga ståndpunkten kan vi begrunda följande tankeexperiment. Antag att det finns intelligent liv på en annan planet, långt härifrån. Denna främmande kultur intresserar sig för livet på jorden och har därför skickat hit ett antal spioner för att undersöka hur vi har det. Dessa spioner uppträder här som ungarlar; man har helt enkelt på ett omärkligt sätt bytt ut en del av våra ungarlar mot främmande spioner. Dessa främmande spioner saknar Y-kromosomer, så de kan knappast anses vara "män" i vår mening – även om de förstås ser ut som män. Faktum är att de också är gifta. Den främmande kulturen skickar nämligen bara hit gifta spioner, för att på så sätt ha en hållhake på dem. Om de skulle missköta sig kan man nämligen straffa deras kvarvarande partner.

Kontentan av detta är att en del av våra ungarlar varken är män eller ogifta, trots att de här på jorden uppträder som ogifta män.

Nu är detta visserligen ett tankeexperiment. Vi kan ju inte vara säkra på att det är sant. Men det skulle kunna vara sant. Om det är sant eller inte förefaller vara en *empirisk* fråga. Det är med andra ord en empirisk fråga om alla ungarlar är ogifta. Satsen "Alla ungarlar är ogifta" är därför en syntetisk sats. Den är i alla händelser inte analytisk.

Mot detta kunde kanske någon vilja invända att spionerna från den avlägsna kulturen bara spelar rollen av ungarlar; de är inga "riktiga"

ungkarlar. Men varför inte? Vi vet ju att det är just bland ungarlarna vi måste leta om vi vill hitta spionerna. En del ungarlar är kanske främmande spioner, men de är väl ändå ungarlar. Även om de inte är några "riktiga" ungarlar. Det skulle vara konstigt att säga att vissa ungarlar kanske inte är några ungarlar. Strider inte det rentav mot "logiken"?

Det duger inte att invända att "ungkarl" har definierats som "ogift man". Finns det verkligen en sådan definition? Hur vet vi det? Att många filosofer har talat och skrivit om en sådan definition som om den funnes räcker knappast. Och även om den ibland har framförts i verkliga livet, så är det ingalunda givet att den har någon auktoritet över vårt – ditt och mitt – språkbruk. Det är svårt att se att vi skulle ha någon sorts skyldighet att rätta oss efter en sådan definition. Och definitioner som syftar till att beskriva vårt språkbruk ska väl rätta sig efter oss, snarare än tvärtom.

Dessutom är det inte självklart hur man ska göra när man i en helt ny och atypisk situation "rättar sig efter" en definition som säger att "ungkarl" betyder "ogift man". Det medföljer knappast någon bruksanvisning som klargör hur den ska användas i t.ex. det fall då främmande kulturer skickar hit spioner som uppträder som ungarlar.

Kort sagt, den relativa enighet som tycks råda bland filosofer om att alla ungarlar är ogifta män förefaller väl inte helt obefogad, men däremot finns det ingen anledning att tro att man *måste* hålla med om detta. Satsen "Alla ungarlar är ogifta" är nämligen inte analytisk. Därför är det inte heller någon *nödvändig* sanning att alla ungarlar är ogifta.

Jan Österberg

Konsekventialism och handlingsvägledning

Enligt konsekventialismen är, stipulerar jag, en handling *rätt*, om och endast om dess utfall är åtminstone lika bra som utfallet av varje annan handling som agenten kunde ha utfört i situationen; i annat fall är den *orätt*. En av de många invändningar som har riktats mot konsekventialismen – fortsättningsvis kallad ”K” – är att den inte är *handlingsvägledande*: eftersom vi sällan, kanske aldrig, kan veta vilka våra möjliga handlingar är, och vad de har för långsiktiga konsekvenser, kan vi inte använda K för att ta reda på vilken eller vilka av de möjliga handlingarna i en valsituation som är rätta handlingar.

Den här invändningen mot K, av G. E. Moore ansedd som ”den mest allvarliga av alla”, förutsätter att en acceptabel moralteori måste vara handlingsvägledande. Det antagandet bestrids av vissa konsekventialister. Det är en sak, menar man, att tillhandahålla en *beslutsmetod* och en helt annan att fastställa vad det är som *gör* en handling rätt respektive orätt – och K är enbart en teori om det senare. Men vissa konsekventialister accepterar antagandet, och menar att K *kan* uppfylla kravet. Att *vi* inte kan använda K för att ta reda på hur vi skall handla visar inte, säger man, att teorin är *i princip* ur stånd att ge vägledning; det visar bara att våra epistemiska förmågor är begränsade. En epistemiskt *ideal* agent, en agent som kände till allt som (enligt K) var moraliskt relevant, kan självfallet bruka K för att finna ut vad han enligt K bör göra. Jag tror att det här svaret på invändningen är fel; inte ens en *ideal agent* kan använda K för att få vägledning. Jag skall först försöka visa att så är fallet. Sedan skall jag diskutera om detta utgör ett allvarligt hot mot konsekventialismen.¹

1. VARFÖR K INTE VÄGLEDER ENS IDEALA AGENTER

Antag att *A* är en epistemiskt ideal konsekventialist, som ställs inför

¹ Denna artikel bygger på ett föredrag jag höll vid Filosofidagarna i Linköping den 13/6 2003.

valet mellan att antingen utföra handling x eller handling y vid tidpunkten t . Om, enligt K, A skall utföra x eller y beror på hur världen kommer att utvecklas, inklusive hur han själv kommer att handla senare. Det verkar rimligt att antaga att, för att A skall veta om han bör utföra x eller y vid t , så måste han veta vad han kommer att göra i alla senare valsituationer, både dem som han kommer att befinna sig i om han utför x och dem som han kommer att befinna sig i om han utför y . (Kanske existerar det framtida situationer sådana att vad han kommer att göra i dem inte är relevant för vad han enligt K bör göra vid t , men också det är något som han måste veta; och han kan inte veta det, om han inte vet hur den framtida situationen ser ut, dvs. vilka handlingar som är möjliga i den och vilka deras utfall är, dvs. vad han enligt K bör göra i den.) När A väl bestämt sig för att utföra antingen x eller y , vet han därför vad han kommer att göra senare. Men för varje situation c senare än t gäller då att, om A i förväg vet vad han skall göra i c , så är han inte en *genuin* agent i c ; en genuin agent måste kunna *deliberera* och *fatta beslut*, men man kan inte deliberera huruvida man skall eller inte skall utföra en handling, eller besluta sig för att utföra eller inte utföra den, om man redan vet huruvida man kommer eller inte kommer att utföra den: "idealitet" förstör agentskap.

Men är A i själva verket en genuin agent ens vid t ? Endast om han inte i någon tidigare situation visste vad han skulle göra vid t . Men om han inte visste det, så var han inte en ideal agent i någon valsituation tidigare än t . Så, med undantag av situationen vid t , är A antingen inte en ideal eller inte en genuin agent; endast en gång i sitt liv – vid den tidpunkt som han blir ideal – kan K vägleda hans handlande. Men det undantaget räcker inte för att det skall vara rimligt att hävda att K är i princip handlingsvägledande, att det endast är brist på faktisk kunskap som gör att den inte är handlingsvägledande för oss människor. Det kan medges, att för att det skall vara rimligt att hävda det, är det inte nödvändigt att jag kan vara både en ideal och en genuin agent i *alla*, kanske inte ens i *de flesta*, av mina valsituationer. Men det är förvisso nödvändigt att jag skall kunna uppfylla bägge villkoren *mer än en gång* i mitt liv. Och det är det som jag påstår är omöjligt.

Det kan kanske invändas att rimligtvis kan A bestämma, en gång för alla, i sin första valsituation vad han skall göra i alla senare situationer. Efter att ha gått igenom det enormt stora antalet möjliga handlingssekvenser som står honom till buds under återstoden av hans liv, kan A välja en optimal sekvens och besluta sig för att utföra de handlingar som ingår i den. Naturligtvis kommer A då att veta, när han befinner sig i någon senare situation, vilken handling han kommer att utföra i den.

Men eftersom hans kunskap i det fallet vore baserad på hans tidigare beslut, är detta fullt förenligt med att han är en genuin agent i den situationen. För, kan man resonera, en person upphör inte att vara en genuin agent endast därför att han tidigare har beslutat att göra vad han gör. Och, givet att A vet (i) att handlingen ifråga är optimal, (ii) att han kan utföra den och (iii) att han inte är viljesvag, så är hans beslut att utföra den tillräckligt för att han skall veta att han kommer att utföra den.

Jag håller inte med. Jag tror inte att A – endast därför att han vet att handlingen är optimal, etc. samt har beslutat sig för att utföra den – kan veta att han senare kommer att utföra den. För att kunna veta det är det nödvändigt att han vet att han vid handlingstillfället fortfarande kommer att vara konsekventialist; annars är det faktum att handlingen är optimal inte nödvändigtvis ett skäl för honom att utföra den. Denna ytterligare kunskap är därför både nödvändig och – tillsammans med hans kunskap att handlingen är optimal, etc. – tillräcklig för att A skall kunna veta att han kommer att utföra handlingen. Att han har beslutat sig för att utföra den är varken nödvändigt eller – i förening med kunskapen att handlingen är optimal, etc. – tillräckligt för att kunna veta det.

Men, skulle någon kunna invända, det är förvisso möjligt för A att deliberera om och besluta sig för vad han skall göra, även om (i) han vet vad han skall göra och (ii) vetskap är oförenligt med deliberation och val. Om F och G är två oförenliga egenskaper och någon kommer att instantiera F vid t , så följer det inte att han inte *kan* instantiera G vid t ; det som följer är bara att han inte *kommer* att instantiera G vid t . Om sålunda A vid t vet vad han kommer att göra, så följer det att han *inte kommer* att deliberera om vad han skall göra och *inte kommer* att besluta sig för att göra något, inte att han *inte kan* göra det.

Jag håller med om detta. Vad jag hävdar (uttryckt i termer av ”nödvändighet”) är att det faktum att A vet – att han alltså är fast förvissad om – vad han skall göra *nödvändiggör* att han inte samtidigt kommer att deliberera om och besluta sig för vad han skall göra. Det är allt som mitt resonemang kräver; jag behöver inte hävda den starkare tesen att det förra faktumet gör att det senare är ett *nödvändigt faktum*.

Man kunde vidare invända att K kan vara handlingsvägledande för A om hans kunskap om vad han kommer att göra i en senare valsituation har blivit *dispositionell* när han senare befinner sig i den. Antag att när A befinner sig i en valsituation, har han en aktuellt föreliggande, sann övertygelse beträffande vad han kommer att göra i varje senare valsituation, men när han befinner sig i en senare situation, har hans övertygelse blivit dispositionell. Om A :s sanna övertygelse i en valsituation beträffande vad han kommer att göra i den endast är dispositionell, hindrar

det honom inte från att vara en genuin agent: det hindrar honom inte från att deliberera om vad han skall göra eller från att besluta sig för att realisera något av alternativen. Samma sak gäller om vi antar att *A* lider av partiell minnesförlust av följande slag: innan han befinner sig i en valsituation, vet han vad han kommer att göra i den, men när han befinner sig i den, har han glömt det.

Det kan betvivlas huruvida någotdera av dessa fall är psykologiskt möjligt. (Särskilt det förra verkar, minst sagt, tveksamt. Är det verkligen möjligt att en agent som enbart dispositionellt tror att han kommer att utföra en viss handling kan deliberera om vad han skall göra utan att hans tro aktualiseras?) Men huruvida sådana fall är möjliga eller inte hör faktiskt inte hit. Den ursprungliga invändningen mot K var att teorin inte är handlingsvägledande. På detta svarades att det är den visst – nämligen för epistemiskt ideala agenter: personer som vet allt som enligt K är moraliskt relevant. Att sedan bemöta följdinvändningen att sådana personer inte är genuina agenter med att ytterligare kvalificera klassen av personer för vilka K kan vara handlingsvägledande är, för att uttrycka det milt, helt *ad hoc*. Det är att säga: ”Visserligen är K inte handlingsvägledande för oss människor, men det är inget att oro sig över. För om vi bara visste allt moraliskt relevant och dessutom led av partiell amnesi, så skulle K vara handlingsvägledande för oss.”

Låt oss antaga att vår opponent går med på att den ideala agenten måste – icke-dispositionellt – veta allt moraliskt relevant. Inte desto mindre kan han invända att jag misstar mig beträffande *vad för slags* kunskap som är relevant för den ideala agenten; givet en korrekt redogörelse för det, kan han säga, implicerar inte tesen att kunskap utesluter deliberering tesen att den ideala agenten inte kan deliberera. Hans argument lyder så här: Man kan gå med på att, för att vara en (enligt K) ideal agent i en valsituation, måste man veta allt som (enligt K) är relevant för att bestämma vad man skall göra i situationen. Men kunskap om vad man *faktiskt kommer att göra* i situationen är naturligtvis inte relevant för att bestämma det. Alltså behöver den ideala agenten inte veta det. Alltså är den ideala agenten en genuin agent i varje valsituation.

Jag håller med om att, för att veta allt som är relevant för att bestämma vad han skall göra i en valsituation *c*, så behöver en agent inte veta vad han kommer att göra i *c*. Men även om han inte *behöver* veta det, så *vet* faktiskt den ideala agenten det. För vi har antagit att den ideala agenten vet vad han kommer att göra i alla situationer senare än *c*. Och det han kommer att göra i dem bestämmer vad han måste göra i *c* för att göra vad K bjuder. Alltså vet den ideala agenten också detta. Och eftersom han (vet att han) är konsekventialist vet han därmed att han kommer att

göra detta. Alltså kommer den ideala agenten inte att deliberera eller fatta något beslut i c beträffande vad han skall göra i c .

Det kan invändas att åtminstone ibland plockar konsekventialismen inte ut en unik handling i en valsituation: mer än ett av alternativen utgör en rätt handling. Alltså, kan man argumentera, konfronteras den ideala agenten ibland med ett genuint val och är därför åtminstone ibland en genuin agent. Jag håller inte med om det. Om det finns flera rätta handlingar i en valsituation, så är det inte moraliskt relevant vilken av dem som agenten utför. Så agenten konfronteras inte med ett fall av *choosing* utan med ett av *picking*. Och en "picker" är inte en genuin agent – lika lite som en slumpmekanism som är det.

2. VARFÖR DETTA ÄR ETT PROBLEM FÖR K

Nu övergår jag till att kortfattat säga något om invändningens relevans. Utgör den ett allvarligt hot mot konsekventialismen?

Utgångspunkten för mitt föredrag var iakttagelsen att K inte är handlingsvägledande för epistemiskt handikappade agenter sådana som vi. Jag har sedan argumenterat för att K naturligtvis är handlingsvägledande för epistemiskt ideala personer, men att dessa inte är genuina agenter. K är alltså inte handlingsvägledande vare sig för reala eller ideala agenter. Om nu detta är en allvarlig invändning mot teorin, som vissa av dess kritiker nog skulle mena, vilka är i så fall argumenten för detta? Jag kan föreställa mig flera möjliga svar, men av tidsbrist skall jag bara ta upp ett av dem.

I common-sense-moralen är deontiska begrepp som *rätt* och *orätt* begreppsligt relaterade till andra moraliska begrepp, som *skuld* och *ansvar*, *berömvärd* och *klandervärd*, *god* och *dålig* (*ond*). (Man kan t.ex. inte vara klandervärd eller ha anledning att känna skuld om man inte har utfört en orätt handling; man är berömvärd endast om man har utfört en rätt handling; om merparten av ens handlingar är orätta är man knappast en god människa, etc., etc.) De här begreppsliga banden ingår i meningen hos "rätt" och "orätt" som de termerna brukas i vardagligt moraliskt tänkande och tal. En nödvändig betingelse för att våra deontiska begrepp innefattar begrepp som skuld, ansvar, etc. är förstås att common-sense-moralen är handlingsvägledande; och det i sin tur kräver att de egenskaper som enligt den gör handlingar rätta eller orätta är *manifesta* för agenten, att det alltså rör sig om egenskaper såsom att vara ett löfteshållande eller att vara en lögn. För man kan t.ex. inte vara klandervärd för att ha utfört en orätt handling, om det var omöjligt för en att upptäcka att den instantierade en egenskap som gör handlingar orätta.

Eftersom K inte är handlingsvägledande, fortsätter invändningen, är dess deontiska begrepp inte begreppsligt relaterade till de andra moraliska begreppen. Det innebär att dess användning av termer som "rätt" och "orätt" är helt olik den som finns i vardagsmoraliskt tänkande. (För att framställa det en smula drastiskt: enligt K är det inte mer moraliskt problematiskt att utföra en orätt handling än att hålla på fel häst i ett kapploppningslopp.) Men det i sin tur betyder att K inte är en reell medtävlare till common-sense-moralen: dessa moralers deontiska begrepp är inte desamma. Eftersom vardagsmoralens tänkande utförs i termer av common-sense-moralens deontiska begrepp, tävlar inte K, som alltså använder andra moraliska begrepp, med common-sense-moralen och ifrågasätter alltså inte vårt vardagsmoraliska tänkande.

Om nu K hade varit potentiellt handlingsvägledande, dvs. handlingsvägledande för ideala agenter, skulle saken måhända ha tett sig annorlunda. För i så fall skulle man ha kunnat argumentera, inte helt implausibelt, att också K:s deontiska begrepp *rätt* och *orätt* är begreppsligt relaterade till de andra moraliska begreppen, vilket skulle ge dem samma mening som våra vanliga deontiska begrepp har. Att de begreppsliga banden är kapade i fallet med sådana epistemiskt ofullkomliga varelser som vi – som därför måste låta nöja oss med magrare deontiska begrepp – skulle då ha varit enbart ett olyckligt kontingent faktum.

För att vederlägga den här invändningen kan en konsekventialist förstås säga att det är något grundläggande fel med våra vanliga deontiska begrepp och att K gör anspråk på att ersätta dem med bättre begrepp. Det kan vara något som vissa konsekventialister faktiskt har menat. Så t.ex. verkar Bentham vilja reformera inte bara vår moral utan också själva de deontiska begreppen; efter att ha definierat dessa begrepp i utilitaristiska termer, säger Bentham: "When thus interpreted, the words ought, and right and wrong, and others of that stamp, have a meaning: when otherwise, they have none." Men Bentham ger inga goda skäl för den föreslagna reformen, och inte heller har, så vitt jag vet, någon annan gjort det. Tills ett sådant skäl framförs, är det rimligt att hävda att invändningen från att inte vara handlingsvägledande utgör ett problem för konsekventialismen.

Thorsten Johansson

Logik och etik i Wittgensteins *Tractatus*

I analytisk filosofi ses det som centralt att man skiljer på värde och fakta. De filosofiska utredningarna skall vara värdeneutrala begreppsutredningar där etiska, estetiska och teologiska värderingar inte skall få styra resultatet av undersökningen. När det gäller Ludwig Wittgensteins *Tractatus* menar jag dock att denna förutsättning helt avsiktligt inte gäller där. För att fullt ut förstå *Tractatus* måste man förstå hur just etiska, estetiska och teologiska värderingar är en förutsättning för de *tekniska* idéerna i verket. Det räcker inte med att *komplettera* Wittgensteins tekniska idéer med de etiska för att helt förstå *Tractatus*. Man måste börja med de värden som utgör Wittgensteins livsinställning för att rätt förstå de tekniska lösningarna han har på filosofiska frågor.

Wittgenstein skrev inte själv särskilt omfattande om livs- och värdefrågor. Det finns däremot flera berättelser från hans vänner och kollegor som vittnar om hans livsinställning. En av dem är M. O'C. Drury. Han hade varit elev till Wittgenstein och arbetade senare som psykiatriker på Irland. De hade god kontakt Wittgensteins sista år och träffades ofta. O'C. Drury berättar i en skiss över Wittgenstein att i ett av deras samtal från 1949 sa Wittgenstein: "I am not a religious man but I cannot help seeing every problem from a religious point of view" (Rhees 1984:79). Att de existentiella frågorna i form av en teologisk-etisk livsinställning var relevant för Wittgensteins filosofi framgår också från andra sammanhang. I ett brev från ca 1920 till förläggaren Ficker när Wittgenstein försökte få *Tractatus* publicerad, skriver Wittgenstein att *Tractatus* har ett etiskt syfte (Engelmann 1967:143). Det kan också jämföras med förordet till det postumt publicerade verket *Philosophical Remarks*, där Wittgenstein skriver att boken är skriven till Guds ära (Wittgenstein 1975:7).

Om man mer allmänt skall karakterisera Wittgensteins etiskt-teologiska livsinställning kan man närmast beskriva honom som en mycket sträng puritan. Det är välkänt att Wittgenstein hade mycket höga krav på främst sig själv, att leva ett, som man kan beskriva det, rent liv. Det

innebär ett spartanskt liv utifrån ett kärvt ideal om att det rätta livet innebär att leva i omutlig ärlighet och under inte mer än nödvändigt enkla materiella omständigheter.

I denna livsinställning ingår också en idé om en skarp skillnad mellan det mundana och det sublima. Det världsliga är något sekundärt som skall stå tillbaks för det högre, det transcendentala. Det är också något som innefattar alla absoluta värden inom etik, estetik, teologi och därmed också Gud. Det är därmed också något heligt. Det som är heligt är också i denna livsinställning något osägbart. Det är endast om det jordiska som man kan uttala sig. *Tractatus* utgår ifrån att det är dessa livsideal som utgör det sanna livet. Det mundana är då skilt från det sublima och syftet med *Tractatus* är att i detalj kartlägga denna distinktion. Wittgenstein blir därför besviken på Russells första respons på *Tractatus*, eftersom Russell inte sett den sidan av boken. I ett brev till Russell från 1919 skriver Wittgenstein på grund av detta att filosofins kardinalfråga är distinktionen mellan det sägbara och det osägbara, och förebrår Russell för att inte ha förstått det (Wittgenstein 1974:71).

Om det osägbara då är en konsekvens av *förutsättningen* att det är en skillnad mellan något mundant och det högre, så kan inte det osägbara vara en konsekvens av en (teknisk) *filosofisk utredning*. Om det kunde vara det, så skulle en utredning i *Tractatus* kunnat komma fram till motsatsen, dvs. att det inte finns något osägbart. Men man kan inte tänka sig *Tractatus* utan det osägbara. Då vore inte *Tractatus* längre *Tractatus*.

På vilket sätt är då det osägbara en förutsättning för Wittgensteins filosofi? För att se det måste man kort beskriva hur han förhåller sig till det osägbara som ett utslag av det högre. Om man skall karakterisera Wittgensteins uppfattning i allmänna ordalag kan man säga att den påminner om vissa drag i romantiken från 1800-talet. Det gäller det sublima som där ses som något som inte kan uttryckas med det vanliga språket. Det enda sättet att uttrycka det högre är genom poesi. Lyrik blir då gudarnas språk vilket är kapabelt att uttrycka det heliga. Wittgenstein försöker därför skapa ett språk som liknar romantikens ideal men också mystikernas språkbruk. Det gör det genom att *Tractatus* använder ett språk som skall gå utöver vardagens och vetenskapens språk för att uttrycka något osägbart. *Tractatus* är därför skriven i aforismform eftersom det blir enligt detta ideal, det som kan uttrycka det osägbara. Det högre uppfattas också här som en helhet som är, som det brukar formuleras, större än människan. Det heter därför i § 6.45 i *Tractatus*; att betrakta världen *sub specie aeterni*, är att betrakta den som ett begränsat helt. Och att det är det mystiska.

Denna tro på det sublima kommer också till uttryck i Wittgensteins

etikföredrag från 1929. Han säger där att etiken är att leva i fullständig säkerhet. Det innebär att ha en tro på att man ingår i en större helhet som är viktigare än det dagliga livet. Det är att låta livet vila, som Wittgenstein formulerar det, i Guds händer (Wittgenstein 1993:42). Det är alltså inte fråga om en säkerhet om hur det kommer att gå till vardags. Det är uttryck för en säkerhet som utgörs av att man ingår i en större helhet som skänker mening åt livet. Wittgenstein skriver därför i ett brev till vännen Francis Skinner 1937: "Att livet är problematiskt betyder att Ditt liv inte passar in i livets form. Du måste då förändra Ditt liv, och om det passar in i formen så försvinner det problematiska" (Monk 1992:330). Wittgenstein avser med problem här inte vardagens futiliteter. Det han talar om är den existentiella sidan av livet, vilket för Wittgenstein innebär att man skall anpassa sig till livet som en del av en högre helhet. Denna helhet är den form man ingår i. Och för Wittgensteins del, så är det det kristna livet som bildar detta sammanhang som skall skänka existentiell frid.

Hur kan då dessa existentiella idéer vara relevanta för *Tractatus tekniska* idéer? För att bättre förstå det kan vi börja med att ta upp en dominerande idé inom analytisk filosofi. Det är där centralt att de filosofiska utredningarna utgörs av begreppsutredningar. Man menar också att dessa utredningar inte har några konsekvenser för livsfrågorna. Och om de skulle ha det så är åtminstone dessa följder inte filosofiska frågor. De kan vara relevanta eller ej för en person, men de ses som i första hand existentiella eller teologiska frågor, vilka inte besvaras av filosofiska begreppsutredningar.

En analytisk filosof som ifrågasatt att de filosofiska frågorna inte skulle ha existentiella konsekvenser är James Conant. Han menar i sin artikel "The Method of the *Tractatus*" att begreppsutredningar skall resultera i att vi inser att vissa förfilosofiska idéer vi haft om en fråga var förvirrade. Förvirringen skall vila på att satsen vi trott vara riktiga egentligen är meningslösa därför att de bryter mot den logiska syntaxen. Insikten att det är så, skall leda till att vi överger dessa idéer och det skall ge *Tractatus* en etisk dimension (Conant 2000:421).

En annan analytisk filosof som också menar att de filosofiska utredningarna måste ha konsekvenser för livsfrågorna är Sören Stenlund. Enligt Stenlund skall filosofiska frågor vara av det slaget att de skall vara angelägna problem för filosofen själv. Det filosofiska intresset för en fråga skall präglas av att problemen uppfattas av filosofen som något som har personlig relevans och inte bara är tekniskt, teoretiskt eller principiellt intressant. Ingen av dessa båda varianter stämmer dock med Wittgensteins existentiella förhållningssätt. Huvudfrågan här gäller

konsekvensrelationens roll. Både Conant och Stenlund diskuterar den personliga relevansen som ett filosofiskt problem kan ha i termer av en *psykologisk* beröring av frågan, och inte i termer av existentiell relevans. Den existentiella livsinställningen, som jag menar Wittgenstein hade, utgörs av ett konstant ifrågasättande av hur man skall *förhålla* sig till en fråga. Det innebär att ifrågasättandet är något som görs redan *innan* en fråga blivit ett problem. Ifrågasättandet är en livsinställning som baseras på frågan om hur man *tar ställning* till fenomenet. Och det redan innan frågan har blivit *problematis*k. Det är alltså inte fråga om den psykologiska *effekten* som en fråga kan ge upphov till som är den existentiella utgångspunkten. Den är ju däremot ett fenomen som många har haft erfarenhet av. Det är många som engagerats djupt personligt i utredningar av ett filosofiskt problem. I det *existentiella* förhållningssättet baseras det personliga engagemanget däremot på utgångspunkten att man är skyldig att ta ställning till frågan innan den ens blivit ett problem (vilket gör att det också förekommer icke-teologisk existentialism). Det personliga engagemanget grundar sig då på ett aktivt *val* om hur man förhåller sig till ett filosofiskt problem, och inte på den psykologiska upplevelsen som problemet kan ge upphov till. Det är då sekundärt om frågan har personliga *konsekvenser* eller ej. Ur existentiellt anti-psykologiskt perspektiv är det centralt för Wittgenstein att utifrån sina grundläggande *värderingar* ta ställning till logikens natur, och inte utifrån om logik har eller inte har konsekvenser för livsfrågorna. För hans del är det då det kristna livssättet om det profana och det heliga som gör logiken till något transcendentalt och upphöjt. Det är också dessa värderingar som gör att han i konversation med O'C. Drury sa att: "I cannot help seeing every problem from a religious point of view."

Man kan alltså säga att Wittgenstein i en mening håller med de analytiska filosoferna om att begreppsutredningar inte har existentiella konsekvenser. Men utifrån den livsinställning han har, där Wittgenstein placerar de filosofiska frågorna, kan vi närmare se hur en livshållning ändå påverkar de tekniska lösningarna i *Tractatus*.

Idén om elementarsatser är central i *Tractatus*. De skall vara satser som hävdar det enklaste, mest grundläggande sakförhållande man kan ange om världen. Elementarsatserna skall beskriva världens grundstenar. Men det är också ett problem för *Tractatus* att ge ett exempel på en elementarsats. Man kan däremot illustrera vad en sådan sats skulle vara med hjälp av en atomär sats, en sats som utgörs av bara ett subjekt och ett predikat. Påståendesatsen "Bordet är brunt" skulle kunna vara en sådan sats. Sådana satser kan schematiskt formaliseras till $F(a)$, där 'F' är ett predikat och 'a' är namnet på ett objekt. Denna sats hävdar, säger, påstår

att föremålet a har egenskapen F . Men enligt *Tractatus* så visas också något av denna sats.

Enligt Sören Stenlund i boken *Det osägbara* så visar satsen ' $F(a)$ ' att a är ett objekt och F är en egenskap, medan det som sägs av satsen är det sakförhållande som hävdas (Stenlund 1980:27). Det är dock en alldeles för begränsad läsning av *Tractatus*. Det som visas är satsens (logiska) form. Det är inte detsamma som den formallogiska formen. Satsens logiska form är att vara en elementarsats av påståendeform vilken kan (negeras och) kombineras till komplexa satser. Denna form är den *ordning* som enligt *Tractatus* är ramen för språket. Den ramen är transcendental. Elementarsatsen visar alltså på en sublim struktur som tillhör det högre. Teologiskt sett är också det högre något heligt. Det heliga ger sig alltså till känna i vardagen i vardagsspråket, genom att vara något som inte sägs utan bara *visas* av satsen. Det är därför det osägbara är så viktigt i *Tractatus*. För vad kan väl vara mer väsentligt än att det högre avspeglar sig i vardagen? Att vardagen genomsyras av ett högre sammanhang som bildar den helhet som ger livet mening? Att begränsa det som visas till att bara röra symbolernas funktion i form av att vara namn och predikat är inte bara en mundan läsning av *Tractatus*. Man frågar sig också vilken *vikt* det skulle ha att symbolen ' F ' *visar* att det är ett predikat. Hur skulle det kunna ha sådan *betydelse* att det är av stor angelägenhet i *Tractatus* att det måste framhävas, och att det skall ske med en sådan speciell distinktion som säga-visa-distinktionen. Det borde också vara något som kan sägas. Om inte i samma, så åtminstone i ett annat språk än det som används, om det bara är frågan om symbolernas funktion. Men om den logiska formen är något som tillhör det högre är den osägbar. Man kan då inte heller omformulera satsen i ett annat språk eller dylikt för att uttrycka det osägbara. Det är i kraft av att vara något annat än det jordiska som det osägbara i sträng mening inte kan uttryckas.

Wittgensteins existentiella livsinställning i form av ett sorts etiskt kristna värden har alltså konsekvenser för förståelsen av hur distinktionen säga-visa skall förstås för satser. Men hans förhållningssätt har också relevans för andra tekniska frågor. Stenlund menar att det språk som undersöks i *Tractatus* är ett logiskt och universellt idealspråk (Stenlund 1980:33). Det kan inte vara riktigt. Satsens logiska form är i *Tractatus* absoluta *förutsättningar* som möjliggör att elementarsatser är meningsfulla. Dessa förutsättningar är transcendentala villkor. Som absoluta *villkor* är dessa förutsättningar inget språk. De är inte det eftersom logiken inte utgörs av satser som hävdar något om världen. Logiken kan då inte heller vara, som Stenlund också menar, en kalkyl. För att vara en kalkyl eller ett idealspråk så måste logiken ha ett innehåll som utgör

detta språk. Men logiken har inget innehåll. Den är bara form. Men inte form i meningen av något som kan fyllas med ett innehåll. Den är form i meningen av villkor, vilket innebär att för elementarsatser gäller att de måste vara påståendesatser om världen. Och *att* ha påståendeform (och vara negerbara) och *att* kunna kombineras till komplexa satser, det är inte en formallogisk form eller egenskap. Det är först i *analysen* av konkreta satser som den formella logiken kommer in som *verktyg* och då bildar en formaliserad form hos satsen. Formaliseringen skall klart visa vad som är namn, egenskap, relation, etc. i satsen. Syftet med formalisering är då bara att *explicitgöra* den logiska formen.

Den logiska formen i *Tractatus* är alltså inte detsamma som den formallogiska formen. Vore den det skulle logiken inte bara vara ett språk i stället för förutsättningar. Den logiska formen skulle vara uttryckbar på samma sätt som den formallogiska formen är uttryckbar. Men det förutsätter en naturalistisk läsning av *Tractatus* där logisk syntax och formallogisk form blandas samman. Ser man däremot, som Wittgenstein, på logiken som en sublim ordning, så är den däremot något som inte ens kan beskrivas som ett idealspråk. Och i den meningen är också Wittgensteins idé om logiken en konsekvens av hans existentiella förutsättningar.

James Conant blandar även han samman logisk form eller logisk syntax med formallogisk form i sina diskussioner av *Tractatus*. Conant tar upp vad han kallar brott mot den logiska formen som förklaring till skillnaden mellan meningsfulla och meningslösa satser. Enligt Conant så är satser meningsfulla utifrån kontextprincipen. Om kontexten inte kan göra att de ingående deluttrycken i en sats S får en mening, så är satsen meningslös. Satsen S är då meningslös därför att den då har brutit mot den logiska syntaxen. Conant gör här två huvudfel. Det första är att han använder en teknisk princip (kontextprincipen), som är ett resultat av en filosofisk undersökning, som kriterium på hur alla satser får mening. Han utgår inte från Wittgensteins idéer om vad som meningsfullt kan sägas eller ej, utifrån distinktionen om det prosaiska och det högre. Enligt *Tractatus* så är det bara påståendesatser om världen som är meningsfulla. Alla andra satser, satser om absoluta värden, logik eller allt annat som tillhör det högre är bara pseudosatser, och därför meningslösa.

Det andra felet Conant gör är sammanblandningen av formallogisk form med *Tractatus* idé om logisk form. Det leder Conant till att diskutera helt andra typer av satser än de Wittgenstein intresserar sig för. Conant har som exempel på en meningslös sats exemplet (Conant 2000: 418):

(i) Caesar är ett primtal (Caesar is a prime number).

Enligt Conant så skall satsen (i) vara meningslös därför att den försöker sätta samman två uttryck som inte kan förenas meningsfullt till en sats. Satsen skall då bryta mot den logiska syntaxen. Här får då Conant ett problem. Om satser skall vara meningsfulla därför att kontexten gör dem det, så kan inte isolerade uttryck vara meningsfulla. Men om orden 'Caesar' och 'primtal' inte kan förenas till en meningsfull sats, så måste det bero på att orden har en mening innan de sätts in i en kontext. Det är då den mening orden har isolerat som gör att satsen inte blir meningsfull. Denna konflikt kan inte lösas av Conant. Men det finns en annan punkt som är än viktigare här. När Wittgenstein hävdar att vissa satser är pseudosatser eller meningslösa eller nonsens så diskuterar han inte, om man får kalla det så, kvasifaktasatser av det slag sats (i) kan beskrivas som. Sats (i) försöker hävda en aritmetisk egenskap om en person. Det är ett påstående som handlar om något som skulle vara ett sorts fakta i *världen*. Men det Wittgenstein intresserar sig för är satser som försöker säga något om det osägbara. Sats (i) är i stället meningslös därför att den, enligt *Tractatus*, försöker kombinera två olika uttryck för något i världen vars interna egenskaper, eller med ett äldre språkbruk – väsensegenskaper, är sådana att de inte kan kombineras. Det tillhör alltså människans natur att hon inte kan ha en talegenskap, på samma sätt som matematiska objekt inte kan ha mänskliga egenskaper. Sats (i) är alltså inte meningslös därför att den bryter mot den logiska syntaxen, utan därför att den försöker påstå något som bryter mot fakta i världen.

De satser Wittgenstein intresserar sig för som kan vara ett brott mot den logiska syntaxen är dels satser om absoluta värden, men dels också satser om logiken. Satsen "f är en funktion" är enligt *Tractatus* en sådan sats. Den hävdar inget om världen utan försöker säga något om den logiska ordningen med hjälp av det Wittgenstein kallar formella begrepp. De formella begreppen är de logiska roller uttryck har. Att vara ett namn eller en funktionsuttryck är att ha en viss logisk funktion och är på det sättet symboler för formella egenskaper, till skillnad från det som benämns av namn, respektive den funktion symbolen representerar.

Enligt Wittgenstein är logiken i form av absoluta förutsättningar för meningsfulla satser transcendental och är i den meningen lika osägbar som absoluta värden. Logiken, de formella egenskaperna, de logiska roller symboler har, som en högre ordning för språket kan alltså inte självt uttryckas i språket, samtidigt är det just detta som *Tractatus* handlar om. *Tractatus* utgörs därför inte, som hos Conant, av en diskussion om varför vissa *faktasatser* är meningsfulla och andra inte.

Conant menar också att förutom ett fåtal grundsatser som utgör ramen för *Tractatus*, så är i princip alla *Tractatus* satser meningslösa och därför nonsens. Det kallas av Conant för en sträng (*austere*) läsning av *Tractatus* i motsats till en äldre läsning som kallas för en substantiell läsning (*the substantial view*) (Conant 2000:380). Skillnaden dem emellan är att den substantiella läsningen menar att det finns nonsenssatser som har ett sorts innehåll som visas, medan den stränga läsningen säger att nonsens är nonsens och då kan inte meningslösa satser ha något sorts meningsfullt innehåll. Denna konflikt menar jag också bygger på en sammanblandning, från båda hållen, av logisk syntax och formallogisk form. Conant hoppar från en diskussion om kriterier som gör faktasatser meningsfulla/meningslösa till en diskussion om satser om logik. Han överför därefter resonemanget om kvasifaktasatserna till att vara ett argument som skall gälla för logikens satser. Conant läser därmed *Tractatus* som om den innehåller satser om logik vilka försöker hävda något om logik på *samma sätt* som empiriska satser gör påståenden. Problemet med satser om logiken skulle bara vara att dessa satser misslyckas med att bilda en kontext som ger dem mening eftersom de, enligt Conant, bryter mot den logiska syntaxen. Men det förutsätter att det skulle vara meningsfullt att överhuvudtaget *försöka* hävda något om logik. Annars kan man ju inte misslyckas att skapa en meningsfull kontext.

Conants resonemang förutsätter dessutom en märklig idé om hur meningslösa fakta satser skall befria oss från metafysiska vanföreställningar. Man kan fråga sig vilken filosof som har hållit satsen "Caesar är ett primtal" för sann. Och vilka filosofiska problem har den satsen lett till? Samt, hur skall insikten om att den satsen är meningslös befria oss från metafysiska fördomar?

Tractatus satser kan inte heller sägas ha ett innehåll som är nonsens men ändå meningsfullt, eller utgöras av rent nonsens. En sådan motsättning bygger i båda fallen på att *Tractatus* satser försöker säga något om logiken som om det fanns ett *innehåll* i logiken man kunde hävda något om. Detta innehåll skulle i så fall vara detsamma som den formallogiska form, formaliserade *empiriska* satser har. Det är ju mot denna form satsen måste bryta för att vara meningslös. Men skulle det vara så, så skulle logiken inte bara ha ett substantiellt innehåll och vara ett språk. Det innebär också att både Conant och de filosofer han angriper, har en naturaliserad läsning av *Tractatus* logikbegrepp, genom att de båda förstår logisk form, eller logisk syntax, som detsamma som formaliserade empiriska satsers form.

Är logiken däremot transcendental, så kan man överhuvud inte använda satser med påståendeform, dvs. satser som utgör hävdanden, om

logiken. Om då *Tractatus* skall kunna säga något om det osägbara, så måste texten skrivas på ett annat sätt än med hjälp av vanliga påståendesatser. *Tractatus* använder sig därför av ett sorts litterärt språk. Det är det enda språk som kan uttrycka det högre. *Tractatus* kommer då att innehålla satser som egentligen inte är meningsfulla, men de är användbara därför att de är kapabla att uttrycka det osägbara. Detta osägbara är då något som i sträng mening inte *uttrycks* av satserna. I stället fungerar satserna så att de *ger* insikter. Det är endast påståendesatser, satser som kan ha sanningsvärden därför att de påstår något om världen, som kan *uttrycka* något. *Tractatus* satser har därför inget propositionellt innehåll, utan fungerar endast heuristiskt som hjälpmedel för att man skall kunna uppnå *insikter* om det som kan förstås men inte sägas.

I sin senare filosofi frångår Wittgenstein idén om att logiken är något transcendentalt. Det innebär också att då är logiken uttryckbar i språket. Han går därför i sina begreppsutredningar in för att undersöka de logiska förutsättningarna för språkets meningsfullhet i termer av bl.a. grammatiska anmärkningar. Grammatiska anmärkningar skall här förstås som en sorts begreppsutredningar. Det är inte fråga om grammatik i lingvistikens eller skolgrammatikens mening. Men om idén om logiken som en högre ordning tidigare var resultatet av en livsinställning, så är de grammatiska anmärkningarna i Wittgensteins senare filosofi ett sätt att försöka finna de rent begreppsliga relationerna i språket. Dessa relationer skall ju vara *oberoende* av sådana ideologiska förutsättningar som Wittgensteins egen livshållning i *Tractatus* var ett exempel på. Hans idéer om värden och det etiska som något högre behåller han dock hela livet. Det är därför inte riktigt att med hänvisning till Wittgenstein diskutera etik eller teologi i termer av språkspel. För Wittgensteins del så var det högre hela livet något osägbart.¹

¹ Artikeln hölls i förkortad form som föredrag vid Filosofidagarna, Linköping 2003. Jag vill också tacka Juan Wilhelmi för långa och givande diskussioner vilka lett fram till den här uppsatsen.

LITTERATUR

- Conant, James. 2000. "The Method of the *Tractatus*", i *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Erich H. Reck (red.). Oxford: Oxford University Press.
- Engelmann, Paul. 1967. *Letters from Wittgenstein: With a Memoir*. Oxford: Basil Blackwell.
- Monk, Ray. 1992. *Geniets plikt*. Göteborg: Daidalos.
- Rhees, Rush. 1984. *Recollections of Wittgenstein*, Rush Rhees (red.). Oxford:

- Oxford University Press.
- Stenlund, Sören. 1980. *Det osägbara*. Stockholm: P.A. Norstedts & Söners förlag.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Tractatus Logico-Philosophicus*, C. K. Ogden (övers.). London & New York: Routledge and Kegan Paul. Sv. övers. *Tractatus logico-philosophicus*. Stockholm: Thales, 1997.
- Wittgenstein, Ludwig. 1974. *Letters to Russell, Keynes and Moore*, G. H. von Wright & B. F. McGuinness (red.). Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 1975. *Philosophical Remarks*. Rush Rhees (red.), Raymond Hargreaves & Roger White (övers.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1993. "A Lecture in Ethics" in *Philosophical Occasions*, James Klagge & Alfred Nordmann (red.). Indianapolis: Hackett Publishing Company. Sv. övers. "En föreläsning om etik", i *Moralfilosofiska essäer*, red. Joel Backström och Göran Torrkulla. Stockholm: Thales, 2001.

Gunnar Björnsson

Christine Korsgaards moralfilosofi

1. INTRODUKTION

Olika upplevelser av *krav* är en viktig del av en människas liv. Människor upplever att de måste vara roliga, duktiga, självständiga, vänliga eller vältränade; att de måste gå till jobbet, borsta tänderna, träffa vänner, skaffa barn, ägna tid åt sina barn och sina föräldrar eller demonstrera mot orättvisor; att de inte får skvallra, inte äta fet mat, inte titta på porr eller kasta skräp på gatan.

I böcker och föreläsningsserier¹ har Harvardfilosofen Christine Korsgaard tagit som sin uppgift att klargöra vilken grund dessa krav har. Hennes kantianska svar är i mycket korta ordalag följande: Endast den som strävar efter att själv bestämma sina handlingar är en moraliskt ansvarig varelse, en varelse som kan uppfatta plikter. Att själv bestämma att man utför en viss handling är vidare detsamma som att uppfylla en uppsättning villkor, och dessa villkor har vittgående implikationer för *vilka* handlingar man själv kan och inte kan bestämma att man utför. Och eftersom man inte kan bestämma att man inte alls handlar – också det är att handla i den relevanta meningen – så kan en moraliskt ansvarig varelse inte själv välja att inte uppfylla villkoren i fråga. Påbudet att uppfylla dessa villkor är i den betydelsen en absolut eller ovillkorlig praktisk norm för den varelse som försöker att själv bestämma de handlingar hon utför, dvs. för varje moraliskt ansvarig varelse.

Om Korsgaard lyckats i sina föresatser så har hon undvikit ett par av de svåraste problem som moralfilosofer brottats med. För det första så har hon undvikit det problem som många naturalistiska moralteorier

¹ Min redogörelse för Korsgaards uppfattning tar sin utgångspunkt i hennes böcker *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) – i fortsättning förkortad *SN* – och *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) samt *The John Locke Lectures/Hägerström-föreläsningarna* – i fortsättningen förkortade *HF* – som hölls i Oxford respektive Uppsala år 2002.

drabbats av, nämligen att moralens krav i dessa teorier inte längre framstår som *måsten*. Om en handlings egenskap att vara någons plikt till exempel identifieras med dess egenskap att ha bättre totala konsekvenser för alla berörda än vad alternativa handlingar har, så verkar det som om vårt intresse av att göra vår plikt blir beroende av att vi har den allmänna välmågan som mål. I den mån som detta inte är ett viktigt mål för vårt handlande – och den allmänna välmågan är knappast någonting som vårt beslutsfattande normalt fokuserar på – så blir det svårt att förstå varför vi skulle uppfatta vår plikt som något vi *måste* göra. Om kraven i stället har sin grund i normer som varje varelse som försöker bestämma sina handlingar med logisk nödvändighet försöker uppfylla så blir inte vårt intresse av att handla pliktenligt avhängigt vad vi *råkar* ha för specifika mål för våra handlingar.

För det andra så erbjuder Korsgaard en till synes begriplig naturalistisk *förklaring* till varför vissa krav på vårt handlande verkar vara ofrånkomliga. Andra försök att förklara detta utan att samtidigt förneka kravens verklighet eller giltighet har tenderat att postulera några med intuition greppbara normativa icke-naturliga fakta, utan att förklara hur det kommer sig att dessa fakta kan greppas med sådan intuition, eller varför de framträder som berättigade ofrånkomliga krav. Sådana fakta framstår då som ”olika allt annat vi känner till”, för att använda J. L. Mackies uttryck, och det blir oklart vilken grund vi kan ha för att postulera deras existens.

I det följande ska jag göra två saker. För det första ska jag ge en kort men förhoppningsvis begriplig introduktion till Korsgaards teori. För det andra ska jag kritiskt diskutera hennes argument på några få men centrala punkter. Av utrymmesskäl kommer jag däremot inte att diskutera de många intressanta relationer som Korsgaards teori har till tankar hos hennes huvudsakliga inspirationskällor, Kant, Platon och Aristoteles, eller till tankar hos Nietzsche, Sartre, Rawls och nu aktiva filosofer som Jürgen Habermas, Alan Gewirth, Thomas Nagel och Margaret Gilbert.

2. NORMATIVITET OCH KONSTITUTIVA VILLKOR FÖR HANDLANDE

För att förstå Korsgaards teori behöver man förstå hennes kantianska påstående att moraliskt ansvariga varelser är kapabla att själva bestämma sitt handlande. Med detta menas inte blott att sådana varelser på ett intelligent sätt kan välja medel som leder till realiserandet av vissa givna mål. Att själv bestämma sitt handlande är i stället att bestämma huruvida man ska *realisera ett visst mål med ett visst agerande vid en viss tidpunkt på ett visst sätt*. Det intelligenta väljandet av medel tar målet för givet medan bestämmandet av handling väljer både mål och medel.

När vi själva bestämmer att vi ska utföra en viss handling föregås detta av att ett tillstånd tycks oss eftersträvansvärt, och att vår instrumentella intelligens uppfattar ett agerande som ett möjligt medel till att det eftersträvansvärda realiserar. Så långt har vi presenterats med ett handlingsförslag, ett förslag som har formen av en maxim: agera så-och-så under de-och-de omständigheterna för att uppnå det-och-det. Det speciella med varelser som är moraliskt ansvariga är att *de kan reflektera över maximier och strävar efter att själva medvetet bestämma huruvida de faktiskt ska realiserar*.

Om jag förstått Korsgaard rätt så utesluter förmågan att välja huruvida en maxim ska realiserar inte att maximerna uppfattas som en sorts krav för den rationella agenten: tvärtom. Att uppfatta något som ett till en själv riktat handlingsförslag är just att uppfatta det som lagstiftande för ens handlande *om man inte måste avvisa det*.² En av Korsgaards kantianska poänger är att förnuftet självt kan kräva att vi avvisar olika sorters krav, och det är i grund och botten i kraft av detta som vi både är förmögna att bestämma över olika krav som ställs och dessutom nödgade att som rationellt beslutande acceptera vissa normer och värden. För att en agent ska bestämma huruvida en maxim ska realiserar eller ej måste nämligen ett antal villkor vara uppfyllda, och det är dessa villkor som Korsgaard tänker sig utgör grunden för det normativa (*vilka* hon tänker sig att villkoren är ska vi snart komma till). En varelse förmögen till rationella beslut kan i olika mån misslyckas med att uppfylla villkoren – kanske på grund av yttre våld, förvirring, ”viljesvaghet” – och misslyckas i samma mån också med att bestämma sitt handlande, dvs. med att vara en reflekterande *agent*. Men hon kan inte själv avgöra att hon helt ska bryta mot villkoren – för att själv avgöra detta måste hon ju uppfylla dem – och på så sätt utgör dessa villkor absoluta praktiska måsten för varje rationell varelse som strävar efter att bestämma sitt handlande. Det är just detta som gör villkoren *normativa* i den mening som Korsgaard är intresserad av: vi kan inte bestämma oss för att inte försöka uppnå dem, men vi kan misslyckas med att följa dem.

Inte alla konstitutiva normer är av det slaget. Ett hus är ett föremål som uppfyller vissa för hus konstituerande villkor – det ska skydda mot väder och vind på vissa sätt. Det går att i olika grad misslyckas med att bygga ett hus, men det går inte att ens försöka bygga ett hus utan att försöka produ-

² Det är på grund av detta antagande som Korsgaard säger att maximier som överlever reflektion är *intrinsikalt normativa* entiteter. De är *normativa* för att vi inte kan uppfatta dem utan att försöka handla i enlighet med dem, och de är *intrinsikalt normativa* för att reflektionen testar om medlen passar målet, dvs. om maximens *interna* struktur är den rätta, dvs. om förnuftet inte måste avvisa dem. Se *SN*, s. 108–12.

cera något som uppfyller de för hus konstituerande villkoren. Villkoren är därmed också konstitutiva och normativa för husbyggande, men inte absoluta eller rationellt nödvändiga på det sätt som villkoren för rationella beslut är: man kan bestämma att man inte alls ska bygga ett hus.

Hos självmedvetna varelser som strävar efter att vara agenter tar sig denna strävan uttryck i samvetets verkningar: det är genom skuld, skam och ånger som den självmedvetna varelsen känner att hennes identitet som agent är hotad och därigenom blir i stånd att skydda den identiteten, och det är genom bland annat stolthet som hon känner att handlingsförmågan är stärkt.³ Om Korsgaard har rätt förklaras alltså den pliktens fenomenologi som är intimt förknippad med samvetet av den plikt-kännande varelsens strävan att vara en agent.⁴

Det hypotetiska imperativet. Det första villkor som Korsgaard tänker sig är konstitutivt för bestämmandet av de egna handlingarna är det hypotetiska imperativet: om du vill ett mål ska du välja de nödvändiga medlen därför. Att bestämma att ett mål realiseras är nämligen enligt Korsgaard att vara orsak till målets realiserande, och detta inbegriper att vara orsak till någon orsakskedja⁵ som leder från en själv till målet, dvs. för att vara orsak till nödvändiga medel till att målet uppnås. Det hypotetiska imperativet är alltså konstitutivt för agenter: man bestämmer inte sitt handlande om man inte själv avgör att maximen i fråga realiseras, och man avgör inte detta om man inte orsakar nödvändiga medel till målet i fråga.

³ Allmänt så tänker sig Korsgaard att lust och olust av olika slag (inbegriper skamkänslor och ånger) är de sätt på vilka medvetna varelser uppfattar vad som möjliggör respektive hotar deras fysiska och praktiska identitet snarare än det som varelsen uppfattar som intrinsikalt gott respektive ont. Se *SN*, speciellt s. 145–55.

⁴ Se till exempel *SN*, s. 151. Samvetet är inte alls något tema i *HF*, men där utgår Korsgaard helt enkelt från antagandet att vi försöker handla och försöker visa på dess normativa implikationer.

⁵ Om mitt mål är att följa trafikreglerna så måste jag stanna för rött ljus. Att jag stannat för rött ljus är en del av det i kraft av vilket jag följer trafikreglerna, men att säga att mitt stannande för rött ljus *orsakade* att jag följde trafikreglerna kan antyda att dessa två fakta är åtskiljda i tiden eller i rummet, vilket de förstås inte är: mitt regelföljande *bestod i* att jag stannade för rött. ”Orsak” ska emellertid förstås i vid bemärkelse där orsaker kan *konstituera* eller vara superveniensbas för sin verkan. Detta innebär också att ett visst agerande kan vara det enda som ska uppnås med just det agerandet så att medel och mål sammanfaller: vi kan önska umgås för umgängets skull, eller dansa för dansandets skull. Och Korsgaard skulle säga att målet för att bestämma sina handlingar är att bestämma sina handlingar, dvs. att vara en agent, och ingenting utöver detta. Se *HF*, I.

Däremot kan man förstås missta sig på vad som är medel till ens mål. Vi kan misslyckas med att handla i enlighet med principen, men vi kan inte avsiktligt bryta mot den – dvs. själva medvetet bestämma att vi bryter mot den – eftersom avsiktliga handlingar alltså förutsätter att vi lyckas uppfylla principen. Principen är alltså normativ i den relevanta meningen.

Notera att vi inte uppfattar det hypotetiska imperativet som normativt därför att vi insett att det är ”riktigt” och insett att det är tillämplig på vårt eget fall: ”om jag ska handla rationellt så måste jag följa det hypotetiska imperativet, och det gör jag bara om jag vill detta medel, alltså måste jag vilja detta medel”. Om vi inte redan uppfattat imperativet som tvingande så kan inte tillämpningen av det på vårt eget fall framstå som ett måste. Den praktiska nödvändigheten hos imperativet består alltså i att det är konstitutivt för handlande och att vi därför inte själva kan bestämma att vi inte alls ska följa det.

Det kategoriska imperativet. Också det kategoriska imperativet – du ska endast handla så att du kan vilja att maximen för din handling upphöjs till allmän lag – är enligt Korsgaard konstitutivt för bestämmandet av de egna handlingarna. Denna tes bygger på en syn på orsaksbegreppet enligt vilken vi uppfattar händelseförlopp som orsaksförlopp endast om vi uppfattar dem som följande *ceteris paribus*-principer, eller vad Korsgaard kallar ”villkorligt universella principer”.⁶ Sådana principer är inte blott generella – det är inte bara så att de gäller i många fall – men de är inte heller universella – de täcker inte alla fall. I stället så gäller de alla fall där det inte finns skäl till att de inte gäller. En stor sten träffar ett fönster och fönstret går sönder: att det träffades av stenen var en orsak till att det gick sönder. Enligt Korsgaard skulle detta orsaksomdöme vila på uppfattningen att alla fönster som träffas av stora stenar går sönder *om det inte finns något speciellt skäl till att det inte går sönder*, t.ex. att det är armerat. Enstaka undantag lämnar generella principer oantastade, vederlägger absolut universella principer, men leder till ett tydliggörande av villkorligt universella principer (”alla fönster som träffas av stora stenar går sönder *om de inte är armerade, ceteris paribus*”).

Att *bestämma* huruvida ett handlingsförslag realiserar eller ej inbegriper att vara en *orsak* till att det realiserar eller inte realiserar. Och om man enligt ovanstående orsaksbegrepp ska kunna uppfatta sig själv som orsak till realiserandet av ett konkret handlingsförslag – ett ”gör så-och-så under de-och-de omständigheterna för att uppnå detta-och-detta” som anger *alla för beslutet relevanta aspekter av situationen* – så måste man

⁶ ”Provisionally universal principles”, se *HF*, II.

identifiera sig med något som i situationer där de relevanta aspekterna råder alltid skulle leda till förslagens realiserande, *ceteris paribus*. I den betydelsen måste alltså ett reflekterande praktiskt förnuft handla endast så att hon kan vilja att maximen för hennes handling upphöjs till *allmän lag*. Det kategoriska imperativet är därför, liksom det hypotetiska, konstitutivt för handlande och för agenter.

Vad det kategoriska imperativet har för konsekvenser är emellertid ännu långt ifrån klart eftersom argumentationen så här långt inte etablerat att den som bestämmer realiserandet av en maxim måste uppfatta sig som något mer än *vad-det-nu-än-är-som-avgör-om-just-den-här-maximen-realiseras*. Det har nämligen inte sagts någonting om varför hon måste uppfatta sig som människa med historia och framtid, eller varför hon måste uppfatta sig som lagstiftande för andra människor. Det kategoriska imperativets *omfång* är alltså ännu en öppen fråga. Och om det är obestämt så är det kategoriska imperativets implikationer också obestämda, som vi lätt kan se:

Antag först att den reflekterande självbestämmande varelsen måste identifiera sig med – och alltså förstå sig själv som lagstiftande för – varje reflekterande självbestämmande varelse och sig själv tidigare och senare i livet för att alls vara en agent. Då verkar det som om vissa principer är praktiskt uteslutna och som om det kategoriska imperativet är normativt: Handlande enligt maximen *avge falskt löfte för att undkomma en personlig svårighet* verkar till exempel vara uteslutet av just det skäl som Kant anger i *Grundläggning av sedernas metafysik*: *vi* kan inte bestämma att *vi* ska handla enligt den eftersom vår tilltro till löften kräver att vi normalt *inte* generellt avger falska löften för att undkomma svårigheter.

Om den reflekterande självbestämmande varelsen i stället kan förstå sig som lagstiftande för enbart sig-själv-nu så verkar handlande enligt ovanstående maxim inte alls uteslutet. Den uppenbara frågan är då varför hon måste uppfatta sig som mer än en orsak till realiserandet av handlingsförslaget i fråga: varför hon måste uppfatta sig som människa med historia och framtid, och i ännu högre grad varför hon måste uppfatta sig som lagstiftande för varje rationell varelse. Här krävs det argument, och i avsnitt 3 ska vi se vad Korsgaard har att erbjuda på den punkten.

Ändamål i sig, absoluta ändamål. Om en moraliskt ansvarig varelse själv ska bestämma sig för att eftersträva något – för att ha något som mål för sitt handlande – så måste hon per definition först lyckas uppfylla målet att själv bestämma sitt handlande. Det betyder förstås inte att målet att själv bestämma sitt handlande är ett mål i en maxim som någon *beslutar* sig för att handla efter: i den mån som någon försöker besluta och handla så måste hon (logiskt) redan sträva mot detta mål. Det egna effektiva

beslutsfattandet kan därför heller aldrig vara blott ett medel för att uppnå något annat mål, utan är ett ändamål i sig. Och det är därför också ett absolut ändamål, ett som vi inte kan bestämma oss att ge avkall på för att uppnå några andra mål.

Vad denna slutsats har för ytterligare konsekvenser beror emellertid på vilken den reflekterande agenten är, vilket vi kan se på två områden där Korsgaard utgår från tanken om det egna effektiva beslutandets absoluta värde: i en diskussion kring det rationella självmordets möjlighet, och i kritik av den hedonistiska utilitarismen.

Om varje rationell varelse måste ha sitt eget effektiva beslutsfattande som absolut ändamål så verkar det uteslutet att självmord skulle kunna vara en medveten rationell handling. Åtminstone är det vad bland annat Kant hävdar. Men Korsgaard säger någonting som verkar vara i strid med detta: om en persons integritet hotas av fysisk eller psykisk sjukdom så kan hon välja att bevara sin integritet och skydda det hon finner värdefullt genom att ta sitt liv.⁷ Tanken verkar vara att sjukdomen ändå utesluter att personen fortsätter existera som rationell agent och att den fortsatta existensen hotar saker som personen finner värdefulla: sitt goda namn, sina familjemedlemmars väl. Att ta sitt liv kan då vara det enda personen kan göra för att skydda det hon finner värdefullt. Poängen verkar alltså vara att självmord kan vara rationellt och medvetet valt när den egna fortsatta rationaliteten ändå är utesluten: när det inte är det egna effektiva beslutandet som avslutas, utan bara ens fortsatta existens som djur eller kropp. Vid närmare eftertanke ser man också att det finns andra svagare former av medvetet valda självmord som borde vara rationellt möjliga på samma sätt.⁸ Liksom jag tvivelsutan kan välja att sova och därmed att vara rationellt inaktiv för en stund för att kunna vara mer aktiv senare, så borde det finnas utrymme för den som identifierar sig med ett *samfund* att offra sitt liv för andras väl: samfundet kan fortsätta uppfylla de för självbestämmande konstitutiva normerna, det är bara en del som görs inaktiv för att det stora hela ska bli mer effektivt. Dvs., det verkande förnuft som agenten då identifierar sig med tas inte av daga, bara en del av dess flerhövdade kropp. Men alla dessa former av självmord förutsätter att personen förstår sig själv på ett visst sätt. För

⁷ SN, s. 162.

⁸ Motsvarande poänger kan göras angående olika sorters styrelseskick för grupper av människor. Korsgaard diskuterar en del paralleller mellan en människas handlande och politiska styrelseskick, speciellt i *HF*, V, och en ytterligare parallell är förstås mellan frågan om hur självmord kan vara rationellt valt och frågan om en stat genom demokratiska val legitimt kan avskaffa principen att all makt utgår från folket.

den person som fortfarande identifierar sig med sitt framtida jag och inte identifierar sig med något samfund så verkar självmord uteslutet.

Tanken att vi inte kan bestämma oss för att sätta något annat mål framför uppfyllandet av beslutandets konstitutiva normer ligger också bakom Korsgaards påstående att en rationell agent inte kan vara en helhjärtad hedonistisk konsekventialist: att vara det vore precis som i fallet med vissa sorters självmord att sätta uppnåendet av ett empiriskt mål (frånvaron av lidande, den egna lyckan, den totala lyckan) framför uppfyllandet av de för handling konstitutiva principerna, dvs. framför handlandet.⁹

Den här invändningen mot den hedonistiska konsekventialismen eller utilitarismen bygger förstås på det ytterligare antagandet att försöken att uppnå det empiriska målet *kan* komma i konflikt med de konstitutiva principerna för handling, och det är ännu inte riktigt klart. På samma sätt som argumenten så här långt inte visat vilket omfång det kategoriska imperativet måste ha så är det nämligen fortfarande alldeles öppet *vilken* existens som effektiva beslutsfattare – agenter – vi måste uppfatta som absolut värdefull. Är det existensen som bestämmande orsak eller princip relativt det handlingsförslag som tas i beaktande, eller den fortgående existensen som agent i en viss kropp, eller existensen som en verkande rationalitet som kan verka i andra människor likaväl som i en själv? Om det är den fortgående existensen som agent i en viss kropp eller som verkande rationalitet i en själv likväl som i andra så verkar det klart att utilitarismen kan komma i konflikt med uppfyllandet av konstitutiva normer, till exempel om största välmåga realiserar med hjälp av en hallucinatorisk och paralyserande drog eller en dos bedrägeri eller självbedrägeri. Men inga sådana konflikter verkar vara möjliga om det i stället bara är existensen som bestämmande orsak relativt ett konkret handlingsförslag som måste betraktas som ett absolut värde.¹⁰ De normativa konsekvenserna av det effektiva beslutandets absoluta värde är alltså beroende av *vems* effektiva beslutsfattande som är i fråga, precis som det var i frågan om det rationella självmordets möjlighet.

⁹ Se *HF*, V.

¹⁰ Det finns förstås också andra sätt att se på vad det innebär att vara en helhjärtad utilitarist än det som Korsgaard tar upp. Antag till exempel att vi förstår en utilitarist som någon som accepterar följande generella påbud: *du skall endast handla så att din handling inte har sämre konsekvenser än någon alternativ handling*. Påbudet anger hur man ska välja bland tillgängliga handlingar, men vad Korsgaards teori säger är att *vissa beteenden inte fullt ut är handlingar*, och att dessa beteenden därför är uteslutna för moraliskt ansvariga varelser. Det borde alltså inte *kunna* vara någon konflikt mellan accepterandet av Korsgaards teori och ovanstående utilitaristiska påbud, bara mellan hennes teori och *tillämpningar* av

3. LAGSTIFTANDETS OMFÅNG OCH SKÄLENS NATUR

Både i fallet med det effektiva beslutsfattandets absoluta värde och i fallet med det kategoriska imperativet så såg vi att substansen i de normer som ges av för handling konstitutiva principer verkar vara avhängig hur den moraliskt ansvariga varelsen uppfattar lagstiftningens eller den verkande rationalitetens omfång, dvs. hur den uppfattar sig själv. Korsgaard försöker mycket riktigt komplettera de kantianska argumenten ovan för att visa att vi som agenter måste tänka oss som lagstiftare för *varje* reflekterande beslutsfattare och måste uppfatta existensen av effektivt reflekterande beslutsfattande *var som helst* och *när som helst* som absolut värdefullt. Hennes argument bygger på premissen att vi som agenter inte uppfattar skäl som privata eller subjektiva, utan som gemensamma eller objektiva på följande sätt: de talar om hur *jag* ska handla som person utsträckt i tiden och hur *vi* ska handla som en grupp. Det jag måste eftersträva i den mån jag alls försöker handla skall alltså vara att principerna för mina beslut är verksamma inte bara hos mig-nu, utan hos mig som individ vars existens löper över lång tid och hos oss tagna som enhet, och det är för dessa *stora* enheter som jag skulle behöva lagstifta. I det här avsnittet ska jag därför presentera och i viss mån kritisera Korsgaards argument för att vi som agenter uppfattar skäl som gemensamma, och problematisera de slutsatser som Korsgaard tycks vilja dra.

Korsgaards argument skiljer sig från de flesta rationalistiska försök att visa att vi har plikter gentemot andra. Sådana försök utgår normalt från antagandet att var och en har privata (agent-relativa) skäl och försöker visa att vi för att vara rationella måste värdera andra på samma sätt som vi värderar oss själva. Men förutom att dessa argument sällan övertygar – de tycks bara visa att andra måste värdera *sig själva* som vi värderar *oss själva* – så är tågordningen från privata skäl till gemensamma inte uppenbart rimlig. Som Korsgaard ägnar ansenligt utrymme åt att påpeka så verkar det nämligen inte vara någonting *obegripligt* med gemensamma (icke agent-relativa) skäl,¹¹ och om skälen dessutom uppfattas som gemen-

det utilitaristiska påbudet på vad hennes teori klassificerar som icke-handlingar. I modern konsekventalistisk litteratur behandlas agenten för de handlingar som ska bedömas moraliskt ofta som inte mycket mer än en lokal orsak till någon av en mängd för hennes kropp möjliga beteenden vid en viss tidpunkt. Många av dessa beteenden skulle inte vara handlingar utförda av moraliskt ansvariga varelser enligt Korsgaards teori.

¹¹ I *The Sources of Normativity* spelar Wittgensteins privatspråksargument stor roll i det här sammanhanget. I en tolkning säger det argumentet att om riktigheten i tillämpningen av ett uttryck inte ligger i annat än att den *tycks* vara riktig så förloras distinktionen mellan riktighet och felaktighet och därmed uttryckets

samma *från början* så behövs inget *argument* för att vi måste ta hänsyn till andra. Om vi uppfattar skälen som i första hand skäl för *oss* att handla på ett visst sätt så uppfattar vi (i första hand) de beslut vi tar på grundval av dessa skäl som bestämningar av hur *vi* ska handla, dvs. det lagstiftande som åsyftas i det kategoriska imperativet har *vårt* handlande som omfång, och det är *vårt* bestämmande av *våra* handlingar som måste uppfattas som absoluta ändamål. Men att skälen är gemensamma verkar i Korsgaards tappning inte bara inbegripa att de gäller för gruppen som helhet utan också att de gäller för var och en: det är genom att var och en inser vad skälen för handling är som var och en kommer att bidra till det gemensamma handlandet. Detta skulle då också innebära att vars och ens bidrag till det gemensamma handlandet är ett mål i sig för oss.

Eftersom Korsgaard tänker sig att plikter stammar ur vår strävan att bestämma våra handlingar så måste analysen av skäl förstås som en analys av ett moment i denna strävan. Om vi från början uppfattar skäl som gemensamma så tyder detta på att vi från början strävar efter ett gemensamt handlande; om vi från början strävar efter ett gemensamt handlande så borde detta omvänt innebära att vi från början uppfattar skäl till handling som skäl för ett gemensamt handlande.

Om vi antar att vi *kan* uppfatta skäl som gemensamma och alltså strävar efter gemensamt lagstiftande är frågan alltså om vi också *från början* gör det. Korsgaards argument för denna uppfattning verkar ha två centrala premisser, som stöds av ytterligare argument:

- (1) Vi uppfattar ibland skäl som gemensamma.
- (2) Vi skulle inte kunna konstruera gemensamma skäl utifrån privata skäl.

Slutsatsen tycks vara att vi från början uppfattar skäl som gemensamma. Men innan vi tittar på vad som följer från premisserna så ska vi se hur Korsgaard försöker underbygga dem.

(1) Argumentet för att vi ibland uppfattar skäl som gemensamma bygger på exempel som det följande: Du behöver träffa mig för att diskutera innehållet i en artikel och föreslår en tid senare samma dag, men jag svarar att jag är väldigt upptagen och föreslår i stället nästa morgon. Du svarar att vi ses då. Vad som *verkar* hända här är att jag tar för givet att

innehåll: det blir tillämpligt på vad som helst och ingenting. Korsgaard vill säga något liknande om skäl: eftersom vi kan ta miste på om någonting är ett skäl för handling eller ej så måste det som avgör om någonting är ett skäl eller inte vara något annat än att det *tycks* oss vara ett skäl. Och om skäl inte är omedelbart och därmed ofelbart givna i ett privat medvetande så skulle andra kunna vara involverade i att avgöra vad som faktiskt är skäl för handling. Se *SN*, s. 137–9.

ditt behov av att träffas ger oss skäl att träffas, att mina planer för dagen ger oss skäl att inte mötas i dag, och att du uppfattar dem på samma sätt när du blivit upplyst om dem. Och mer allmänt menar Korsgaard att den normala reaktionen på andras önskemål inte är att fråga sig vad dessa har att göra med en själv: vi uppfattar dem inte som skäl först när vi har relaterat dem till egna, privata skäl. I stället så uppfattar vi dem normalt som skäl för vårt eget handlande *om vi inte har skäl för att ignorera dem*. Och det är precis så vi också uppfattar egna önskemål av olika slag: de ger oss skäl att handla, om vi inte har skäl att ignorera dem.

Mänsklig interaktion kan se annorlunda ut förstås: det skulle kunna vara så att du bara uppfattar mina skäl som faktorer som kausalt bestämmer mitt beteende, och därmed som faktorer som påverkar vad du kan få mig att göra. I sådana fall kan du försöka modifiera dessa faktorer så att jag ska bli mer användbar för dina syften. Men vi känner till skillnaden mellan dessa två fall: skillnaden mellan en interaktion där vi delar skäl och ett där vi försöker få de andra att göra något. Alltså uppfattar vi åtminstone ibland skäl som gemensamma, vilket är detsamma som att vi uppfattar oss som utgörande *en* integrerad agent vars beteende ska koordineras genom ett gemensamt beslut.¹²

(2) Om vi åtminstone ibland behandlar skäl som gemensamma, varför kan vi inte göra detta av privata skäl? Svaret är helt enkelt det att om jag behandlar vad du uppfattar som skäl som om de också vore mina *därför att detta skulle gynna mina privata mål* så skulle jag ändå i grunden förstå detta till synes respektfulla beteende som avhängigt av att det gynnade mina privata mål. Skälen skulle därmed inte uppfattas som gemensamma, bara sammanfallande.¹³

Korsgaards slutsats är alltså att vi *från början* behandlar skäl om gemensamma. Men det är tveksamt om Korsgaards argument visar det hon tycks tänka sig att det visar, även om premisserna skulle vara riktiga. Från att vårt behandlande av skäl som gemensamma inte kan vara medvetet och rationellt valt utifrån privata skäl så följer på sin höjd att vi i de fall där vi faktiskt behandlar skäl som gemensamma inte valt att göra detta på grundval av privata skäl. Det följer inte att vi *alltid* från

¹² Se *SN*, s. 140–3 samt *HF*, VI. Liknande argument skulle kunna framföras vad gäller vår interaktion med oss själva över tiden.

¹³ En möjlighet som Korsgaard inte nämner men som diskuterats ingående bland annat av David Gauthier i *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon 1986) är att *nu* välja att *senare* komma att behandla andras skäl som sina egna. Men notera att man i ett sådant val inte såsom beslutsfattande skulle kunna identifiera sig med sitt senare jag: den beslutsprincip som man följer nu kommer man ju att förkasta senare.

början uppfattar skäl som gemensamma. En möjlighet är nämligen att skälens omfång väljs från fall till fall, men inte medvetet av oss som förnuftiga agenter, utan av våra instinkter eller vårt instrumentella tänkande. Resultatet skulle då vara att en agent lagstiftar för dem hon faktiskt identifierar sig med och alltså respekterar, men att medlemskap i den gruppen avgörs av utomrationella faktorer. Och det resultatet är förenligt med att vissa radikalt avvikande individer – vissa sociopater, till exempel – *alltid* handlar utifrån privata skäl: Korsgaard ger oss nämligen ingen anledning att tro att privata – strikt individrelaterade – skäl är obegripliga.

Denna mer modesta slutsats är kanske nog för att lösa det problem som Korsgaard i första hand försöker lösa: att visa *hur* det kommer sig att vi har oavvisliga plikter gentemot andra och oss själva, handlingar som vi inte kan välja bort om vi alls vill handla. Däremot skulle den vara för svag för att stödja någonting annat som hon vill säga, nämligen att *den praktiska reflektionens egna normer* är sådana att om man följer dem så kommer man att värdesätta *allas* självbestämmande på det sätt som man värdesätter sitt eget självbestämmande när man försöker bestämma sitt handlande.¹⁴ Det må vara så att vi *kan* komma att dela andras skäl och därmed se deras rationella självbestämmande som lika värdefullt som det egna. Men det är en annan fråga om vi bryter mot några för det praktiska förnuftet konstitutiva normer om vi aldrig kommer att uppfatta deras skäl som våra. Det har inte Korsgaards argument visat: att skäl är *tillgängliga* för gemensamt lagstiftande innebär inte att de är gemensamma för alla rationella varelser. Och en stunds reflektion över interaktionens förutsättningar understryker detta ytterligare.¹⁵

4. INTERAKTIONENS FÖRUTSÄTTNINGAR OCH LAGSTIFTANDETS OMFÅNG

Utöver det hypotetiska och det kategoriska imperativet, menar Korsgaard, borde det finnas en princip som reglerar målkonflikter av intra- och interpersonellt slag och är konstitutiv för komplexa agenter såsom vanliga människor eller mänskliga samfund. Om olika mål ska kunna uppfyllas med en och samma kropp eller av en och samma grupp människor – en

¹⁴ SN, s. 254–8.

¹⁵ Motsvarande kvalifikation måste hållas i åtanke vad gäller Korsgaards mycket problematiska diskussion om våra plikter gentemot djur. (Se SN, kap. 4, speciellt s. 153.) Vi kanske ofta uppfattar djurs intressen som krav på samma sätt som vi uppfattar andra människors intressen som krav, men det innebär inte att vi som agenter *måste* uppfatta saken på det sättet.

och samma samhällskropp – måste nämligen någon form av samordning eller prioritering till.¹⁶

Korsgaard har tyvärr inget riktigt förslag på hur en princip för detta skulle vara beskaffad, och varken det kategoriska eller det hypotetiska imperativet verkar ge mycket till vägledning eftersom de inte säger något om *hur* olika ändamål ska vägas eller aggregeras.¹⁷ Och detta är ingen trivial brist: även om Korsgaard inte uppmärksammar det så slår denna samordningens nödvändighet för effektivt handlande åt två håll. Det är nämligen så att jag knappast kan lagstifta effektivt för en kropp – min mänskliga lekamen eller en samhällskropp – om inte dess temporala och spatiala delar styrs av *en och samma* prioriteringsprincip, eller åtminstone av principer som sammanfaller med avseende på den sortens mål som kommer i konflikt i det aktuella fallet. Och om jag inte kan lagstifta för en kropp så är det svårt att se hur det lagstiftande som det kategoriska imperativet påbjuder kan omfatta den kroppen, och hur jag ska kunna praktiskt identifiera mig med den. Problemet är omfattande eftersom det verkar klart att människor faktiskt har olika prioriteringsprinciper, beroende på läggning och olika sorters historiska och personliga band. Alltså kan vi inte med klar blick praktiskt identifiera oss med varje annan moraliskt ansvarig varelse. Vi kan förstås anpassa oss till en annans prioriteringsprincip, men vi kan inte anpassa oss till två andra människor som har substantiellt olika prioriteringsprinciper. Kontentan är förstås att människor (sociopater möjligen undantagna) bara kan vara den sortens varelse som de strävar efter att vara i rätt sociala miljö: endast där deras egna och andras prioriteringsprinciper sammanfaller.

5. MISSLYCKANDEN OCH ABSOLUTA HANDLINGSNORMER

En teori som säger att moraliska måsten är konstitutiva för handling verkar utesluta omoraliskt handlande: om ett beteende är omoraliskt så tycks det inte vara något handlande, och den som betar sig omoraliskt

¹⁶ Se *HF*, II.

¹⁷ Är det inte uppenbart att det handlingsalternativ som är *bäst på det hela taget* (bland de alternativ som i övrigt uppfyller för handling konstitutiva normer) som ska realiseras, dvs. det alternativ som maximerar värde? Problemet är att ge substantiellt innehåll åt tal om vad som är ”bäst på det hela taget”. Att säga att vi ska maximera *antalet* uppnådda mål verkar orimligt eftersom mål kan vara av så olika vikt, och att säga att det är summan av de tillfredsställda målens vikt som ska maximeras lämnar helt öppet vilken vikt de olika empiriska målen ska ges: det är just det som en prioriteringsprincip behöver svara på.

tycks inte vara någon agent. Detta vore en synnerligen kontraintuitiv konsekvens, speciellt om människor (som det verkade i förra avsnittet) bara lyckas bestämma sitt handlande under väldigt speciella omständigheter. Korsgaard ägnar följaktligen en del utrymme åt att poängtera att det finns *grader* av misslyckande vad det gäller sådana måsten och motsvarande grader av handlande.¹⁸ Så länge en människa kan tillskrivas en strävan att konstituera sig själv som agent – en strävan att följa de för handling konstitutiva normerna – så kan man tala om att hon utför en *misslyckad* handling eller är en *misslyckad* agent i den mån som hon inte lever upp till normerna. Men jag tror att vi inom ramarna för Korsgaards filosofi kan och bör säga något mer om vissa fall av vad som intuitivt verkar vara medvetet, avsiktligt omoraliskt *handlande*. Enligt vad jag sagt ovan så är det helt möjligt för någon att medvetet och avsiktligt handla mot moralens normer, nämligen om hon i beslutsögonblicket identifierar sig med en *liten* praktisk enhet: om hon ser sig själv som ensam och bara lagstiftar för sig själv, och kanske bara för sig själv för stunden. Det den medvetet omoraliska människan ändå uppfattar som moralens krav och som hon handlar emot skulle då kunna vara en strävan som hon som människa – men inte som liten *agent* – har att vara en social varelse, dvs. en större praktisk enhet. Som människa misslyckas hon med att vara den sorts agent som hon försöker vara, men som liten agent så *lyckas* hon fullt ut bestämma sitt eget handlande.

Förutom att Korsgaards teori om normativitet verkar lämna utrymme för det här sättet att uppfatta avsiktlig omoral så tror jag att det är fenomenologiskt träffande. Tolkningen kan emellertid tyckas vara i strid med Korsgaards påstående att var och en som uppfattar någonting som värdefullt – som försöker bestämma sig som orsak till att någonting uppnås eller bevaras – också måste uppfatta moraliska plikter:¹⁹ en agent som uppfattar sig som *praktiskt ensam* skulle med rätta kunna uppfatta sig som den som bestämmer över sina handlingar utan att behöva uppfatta sig som lagstiftande över andra, och utan att respektera andra. Men jag är inte så säker på att Korsgaard behöver uppfatta detta som ett problem. Hon skulle nämligen kunna säga att hon vänder sig till *sociala* varelser, nämligen till nästan alla människor och i synnerhet till de tvivlare som uppfattat moralens krav som krav (vilket innebär att de strävar efter att vara sociala agenter) men undrar vad de har för grund: ambitionen är kanske att visa att en viss sorts kategorisk praktisk nödvändighet är möjlig för en viss sorts varelse, inte att den gäller varje agent. För dessa varelser är moralens bud kategoriska måsten: *som sådana varelser* kan de

¹⁸ HF, V. ¹⁹ Se SN, speciellt s. 163.

inte helt lyckas handla utan att följa buden och inte heller medvetet välja att ignorera dem.²⁰

Det kan tyckas som om denna svaga tolkning av Korsgaards teori är i strid med vad hon säger i slutet av *SN*, nämligen att det är förnuftets egna normer som gör att vi har moraliska plikter. Kort sammanfattat verkar hennes resonemang där vara följande: Det reflekterande praktiska förnuftets funktion är att ifrågasätta olika handlingsprinciper för att se om de verkligen måste accepteras. Men den enda handlingsprincip som ovillkorligen måste accepteras är den att välja sin egen lag. Och om jag identifierar mig med den principen så måste jag eftersträva dess realisering överallt: skäl är gemensamma. Alltså måste jag högakta och identifiera mig med vars och ens förnuft varhelst det förekommer, dvs. lagstifta för varje varelse med reflekterande praktiskt förnuft.²¹

Ingenstans i resonemanget verkar det förutsättas att jag har någon strävan att vara social varelse, vilket jag precis föreslagit att Korsgaard tar för givet. Men antagandet att skäl är gemensamma inbegrep just detta antagande: att uppfatta skäl som gemensamma är just att sträva efter gemensamt lagstiftande. Så den föreslagna tolkningen kan fortfarande vara riktig.

Alldeles bortsett från detta måste Korsgaards argument emellertid kvalificeras på det sätt som vi gjorde i förra avsnittet. För att kunna samarbeta måste vi styras av liknande prioriteringsprinciper, och eftersom människor faktiskt har olika principer så innebär det att *även* om jag identifierar mig med det kategoriska imperativet så *kan* jag inte identifiera mig med varje moraliskt ansvarig människa. Detta må vara ett misslyckande för mig som människa, men inte ett som jag rimligen kan hållas ansvarig för.

6. NÅGRA AVSLUTANDE ANMÄRKNINGAR

Enligt Korsgaards teori stammar de förpliktelse som tillkommer moraliskt ansvariga varelser ur dessa varelsers strävan att vara en viss sorts agenter. En stor del av hennes författarskap ägnas just åt en karakterisering eller analys av vad det är att vara en agent – att bestämma sitt handlande – men detta är knappast något försök att utröna *meningen* hos ett visst uttryck (”moraliskt ansvarig varelse”, ”bestämma sitt handlande”)

²⁰ Denna tolkning verkar synnerligen rimlig i ljuset av Korsgaards karakterisering av vad hon kallar ”den normativa frågan”, vilket är den fråga som hon hoppas att hennes teori ska besvara: den normativa frågan ställs nämligen *av någon som uppfattat moralens krav* (men undrar om de eventuellt är grundlösa och går att ignorera). Se *SN*, kapitel 1. ²¹ Se framför allt sidorna 254–8.

eller att med övertalningsdefinitioner få folk att acceptera en viss normativ ståndpunkt. Snarare är det ett försök att ange vad det är för egenskaper hos moraliskt ansvariga varelser som gör att de uppfattar olika sorters plikter och krav. I detta tar hon för givet att vi har ett grepp om vilka varelser som är moraliskt ansvariga utan att vi för den skull vet exakt vad det är hos dessa varelser som gör att de uppfattar olika sorters krav och plikter: detta är den fråga som hon försöker besvara. Korsgaards svar är alltså att det just är deras strävan att bestämma sina handlingar på det i teorin karakteriserade sättet. Tanken är att det svaret både förklarar den pliktens fenomenologi som vi är bekanta med och visar att denna fenomenologi inte bygger på någon illusion: de krav som vi uppfattar som ovillkorliga plikter är verkligen rationellt ofrånkomliga.

Så här långt har jag inte ifrågasatt Korsgaards karakterisering av innehållet i vår strävan att vara en viss sorts agenter, bara försökt komplettera den och pekat på vad Korsgaards argument *inte* visar, även om vi i stort accepterar hennes premisser. Men några korta reflektioner över ämnet kan vara på sin plats.

Det är förstås i allmänhet problematiskt att tillskriva varelser omedvetna strävanden, och speciellt problematiskt blir det om det eftersträvade målet i många fall är långt ifrån uppfyllt: hur vet man då att strävan räcker hela vägen fram, att varelsen inte bara strävar att nå en bit i den riktningen? Och precis så verkar det vara med det mål som Korsgaard (implicit) postulerar, nämligen målet att vara en *maximalt social* självbestämmande varelse. Det kanske är så att social strävan visar sig i någon form av missnöje och otillfredsställelse (till exempel genom skuld känslor, ånger eller irritation) med alla former av icke-samarbete. Men det är också ett faktum att vi kan vara missnöjda med många former av samarbete och detta hänger rimligen ihop med en strävan vi har att inte göra våld på våra egna prioriteringsprinciper, dvs. med vad vi finner viktigt: vi tenderar att identifiera oss med likar och med människor tillsammans med vilka vi uppnår saker vi finner viktiga. I ljuset av detta tycks följande karakterisering av människors strävan att vara agenter vara minst lika rimlig som den Korsgaard lutar sig mot: Människor strävar efter att som reflekterande agenter identifiera sig med andra varelser (och sig själva tidigare eller senare) i den mån som en sådan identifikation bäst gynnar sådant som de finner viktigt.²²

²² Här skiljer jag på människan och den reflekterande agenten: människan är den biologiska varelse som under en stor del av sin levnad till ganska stora delar styrs med rationella val, dvs. som en reflekterande agent; den reflekterande agenten är den verkande princip som styr ställningstagandet till maximer som människan blir medveten om.

Givet att en människa såsom reflekterande agent identifierat sig med en viss grupp och en viss utsträckning av sin biologiska existens så skulle denna sammansatta agents effektiva handlande vara ett mål i sig för den reflekterande agenten, ett mål som hon som reflekterande agent inte kan underordna andra mål. Givet den identifikationen kan hon alltså ha ovillkorliga plikter på det sätt som Korsgaard tänker sig. Men om hennes egna eller andra gruppmedlemmars mål förändras så kommer människan att sträva efter en annan identitet som reflekterande agent, en identitet som sedan kommer att implicera andra förpliktelser. Och i den mån hon är medveten om att människor faktiskt har olika prioriteringsprinciper så kommer gruppen i fråga aldrig vara mänskligheten som helhet. Upplysningsmoralen skulle *inte* vara sann: ja, *ingen* specifik moral skulle vara sann för alla människor eller alla självbestämmande varelser, eftersom människor strävar efter olika identiteter såsom reflekterande agenter och eftersom den reflekterande agentens plikter bestäms av hennes identitet. För på den sista punkten tror jag trots allt att Korsgaard har helt rätt: det finns en sorts ovillkorlig praktisk nödvändighet som stammar ur vår identitet som reflekterande agenter.²³

²³ Jag har fått användbara synpunkter på tidigare versioner av denna artikel av ett stort antal personer, bland annat flera studenter på C-, D- och forskarnivå. Speciellt värdefulla och genomarbetade var kommentarer från Niklas Möller, Lars-Erik Hjertström, Åsa Carlsson, Caj Strandberg, Johan Brännmark, Jan Österberg och Bo Peterson.

Recension

The Value of Courage

Per Bauhn

Nordic Academic Press 2003. 213 s. ISBN 91-89116-62-3

Ungefär samtidigt som Per Bauhns bok kom ut läste jag följande historia i *Sydsvenskan*:

En lösspringande hund överföll elvaårige Leutrim Kaleshi och sargade honom över hela kroppen. – Jag grät hela tiden. Jag var så rädd att han skulle döda mig, berättar pojken för Sydsvenskan från sjuksängen i går kväll. Många grannar såg jakten och huggen, men förmodligen trodde de att hunden, en pitbullterrier, enligt polisen, lekte. . . Hundens hugg tog över nacke och hals, samt över stjärten och höger ben på Leutrim Kaleshi. Han fördes i ambulans till Universitetssjukhuset Mas med blödande sår. . .

Det var Mahira Fehric, själv väldigt rädd för hundar, som kom till undsättning. . . – Jag sprang ner och såg att det stod mycket folk på balkongerna runt gården. Ingen gjorde något, de trodde nog att hunden lekte med pojken, säger hon. Mahira var tvungen att samla sig, men såg ingen annan utväg än att sparka hunden. Det fick hon göra i flera omgångar och det krävdes en träff i huvudet innan den gav upp. – Jag vet inte var jag fick styrkan ifrån, men hunden bet honom i halsen, alla vet vad som finns i halsen, luftvägar och sånt, säger hon (30 aug. 2003).

Låt oss använda berättelsen som en utgångspunkt.

MOD SOM ÖVERVINNANDE AV RÄDSLOR

Vad är mod och vad är dess värde? Per Bauhns mycket välskrivna bok handlar om dessa två ting.

Om vi börjar med det förra, har jag svårt att tänka mig en finare illustration än historien om flickan Mahira och kamphunden på vad som enligt Bauhn är att förstå som mod. Han skriver:

Jag kommer att argumentera för att mod, generellt sett, är en förmåga att övervinna rädsla (snarare än att sakna rädsla), och att mod är grundläggande för befrämjandet av såväl aktörens personliga goda som det mänskliga samhällets gemensamma goda. (s. 9)

Om jag har fattat rätt bör man förstå "generellt sett" (*generally speaking*) här inte som "i allmänhet" utan som "alltid". Ett nödvändigt villkor för att vi ska kunna tala om mod är att den modige har besegrat sin rädsla inför en uppfattad fara. Detta skulle man kunna ifrågasätta. Det är ingen tvekan om att Mahira uppvisade mod när hon ingrep trots sin rädsla för hundar, men hade hon varit så väldigt mycket mindre modig om hon hade berättat att hon inte hann bli rädd (trots att hon normalt sett är rädd för hundar)? Antag att hon insåg att hon utsatte sig för en fara men ändå aldrig tvekade eller kände något annat än en rädsla för vad som kunde hända pojken? Man kan alltså tänka sig att man förstår mod som att konfrontera antingen en reell fara eller vad man uppfattar som en fara (men utan att därför känna fruktan).

Bauhn nämner dessa alternativ men avvisar tanken på att mod skulle kunna vara förenat med den här typen av kallsinnighet. Som stöd för detta nämner han att vi inte gärna skulle kalla en robot utan emotioner för modig när den går genom ett minfält (s. 31). Men inte heller de alternativa definitionerna skulle se detta som exempel på mod, eftersom roboten varken gör det den gör av ett gott uppsåt eller medveten om farorna. Lyskraften i exemplet om Mahira förstärks kanske av att hon är hundrädd, men jag är inte säker på att den är nödvändig i situationen.

För detta är också något som Bauhn gör klart, nämligen att när han talar om mod, är det inte fråga om ett mer eller mindre permanent karaktärsdrag, utan om något som man har eller uppvisar *i situationen*, dvs. i förhållande till specifika målsättningar och handlingar (s. 42–3). Men i så fall känner jag mig än mindre övertygad av idén att modet endast finns där rädslan blivit aktivt besegrad:

En person som saknar känsla för rädsla (i detta avseende påminnande om roboten) och som av detta skäl är i stånd att utan minsta tvekan passera genom ett minfält, får oss att snarare ifrågasätta om hon är riktigt frisk än att beundra hennes mod. Känslökyla i situationer av stor fara är en indikation på mental ohälsa, snarare än dygd. (s. 31–2)

Jag tror nog att många skulle se det som ett exempel på mod om en normalt sett försiktig person, utan tvekan och utan att hinna bli rädd om sitt eget skinn skulle ge sig ut på ett minfält för att hämta hem en sårad kamrat.

Hursomhelst, det är mer intressant tycker jag att försöka förstå varför Bauhn säger som han gör. Detta framgår inte i klartext, men jag misstänker att det beror på hans betoning av aktörskapet. Modet har ett prudentiellt värde för att det främjar vår möjlighet att utöva aktörskap på ett framgångsrikt sätt. Och varje aktör har dessutom en grundläggande rätt till den frihet och det välbefinnande som krävs för ett framgångsrikt aktörskap. Vågar man gissa att på samma sätt som det finns ett tycke av Kant i den här typen av normativ teori, så finns det ett tycke av Kant i Bauhns definition av mod? Kant såg ett genuint moraliskt värde endast i en handling som tillkom av ett pliktmotiv i strid mot agentens böjelser (åtminstone är det så han uttrycker sig i en passage av *Grundvalen för sedernas metafysik*). På samma sätt ser Bauhn en handling som ett genuint exempel på mod bara om den sker i strid med handlingsagentens böjelse att slippa utföra handlingen.

TVÅ GRUNDFORMER AV MOD

Bauhn skiljer på ett tämligen tidigt stadium ut två grundläggande former av mod:

vi kan tala om *kreativitetens mod*, vilket utgör förmågan att övervinna rädslan för att misslyckas, en förmåga som vägleds av aktörens vilja att uppnå saker och ting, samt om *övertygelsens mod*, vilket är förmågan att övervinna rädslan för den egna förgängligheten, en förmåga som vägleds av aktörens moraliska ansvarskänsla. (s. 45)

Medan kreativitetens mod alltså rör endast agentens väl och ve så berör övertygelsens mod det gemensamma väl och ve (i en vid bemärkelse av det gemensamma, som inkluderar allt från den gemenskap som finns mellan enskilda människor till den som kan finnas mellan alla kännande varelser).

Två saker som gör boken trevlig att läsa är dels att den inte väjer för det vardagsnära och dels alla de historiska exemplen och illustrationerna. Det är framför allt i sin utläggning av kreativitetens mod som man förstår att det inte bara handlar om storstilade insatser i dramatiska situationer, utan också ett vardagsmod som består i att inte ge efter för modlöshet och pessimism varken i det stora eller lilla – att planera för framgång snarare än motsatsen och att försöka göra det mesta av den situation man befinner sig i. Den övergripande princip som gäller är *principen om konstruktiv kreativitet*, som uppmanar oss att vara kreativa när det gäller att se möjligheter, utvägar och positiva värden, snarare än när det gäller att se det som kan gå fel:

... den aktör som ägnar sig åt negativt planerande kommer att drivas in i en negativ spiral av ständigt växande förtvivlan rörande sina möjligheter till framgångsrikt handlande, förlorande all tilltro till sin förmåga till aktörskap utmed vägen. Hon kommer att vara upptagen med att avvärja katastrofer snarare än att utveckla sin kapacitet för framgångsrikt aktörskap. (s. 53)

Ett centralt kapitel illustrerar hur det kan gå för den som besitter den ena av de två grundformerna av mod men inte den andra. Framför allt har jag fastnat för exemplet om den amerikanske upptäcktsresanden Meriwether Lewis (1774–1809), som försökte hitta en vattenväg mellan västra och östra USA. I hans dagboksanteckningar framgår det tydligt att han i mycket hög grad besitter den form av konstruktiv kreativitet som Bauhn prisar och att han hade en stark förmåga att smitta de övriga männen med den. Lewis fann aldrig vattenvägen mellan Missourifloden och Stilla havet som han drömt om men lyckades genom en serie dramatiska händelse slutföra expeditionen och belönades för det med guvernörsposten i Louisiana 1807. Här började han dricka kraftigt tämligen omgående och misskötte sitt uppdrag. Inför utsikten av personlig konkurs, till följd av misslyckade spekulationer, och offentlig förnedring tog han sitt liv 1809 genom att skjuta sig (två gånger!).

Det är uppenbart att Lewis var i besittning av vissa värdefulla egenskaper samtidigt som han saknade andra. Jag tänkte först att Lewis var ett utmärkt exempel på någon som besatt övertygelsens mod men saknade kreativitetens, dvs. på någon som kunde handla beslutsamt och uppamma konstruktiv kreativitet (som jag menar inte borde förbehållas enbart kreativitetens mod) när det gällde att ro iland med ett projekt där visserligen hans egen ära stod på spel, men som också involverade andra personer med starka intressen av att han skulle lyckas. När han sen var överlämnad åt sig själv och ett stillasittande liv tycks han hemfallit åt just den modlöshet som utmärker brist på kreativitetens mod och som andra i hans omgivning beskrev som ren depression.

För Bauhn illustrerar emellertid Lewis en person som har kreativitetens mod men inte övertygelsens, dvs. som en som har en förmåga att engageras i uppgifter som föreläggs honom, men som lämnad åt sig själv saknar en klar uppfattning om varför han egentligen finns till. Här känner jag mig inte helt övertygad, men kanske är Bauhns analys den som djupast sett är riktigast.

MODETS VÄRDE

Men kan det inte också bli för mycket av det goda, som när den militära befälhavaren offrar både sig själv och sitt manskap hellre än att retirera?

Denna fråga klargör Bauhn genom att göra ännu en distinktion, den mellan *ansvarsheroism* och *hedersheroism*. Den förra består i att riskera sitt liv för det gemensamma godas skull. Det är alltså en tillämpning av övertygelsens mod, men med tillägget att det inte räcker med att besegra en rent *subjektiv* rädsla för att man själv ska stryka med på kuppen; det krävs också att det ska finnas en *objektiv* risk. Hedersheroismen däremot är inte motiverad av ansvarskänsla utan av ren traktan efter social erkänsla. Hedersheroikern offerar eller riskerar att offera sitt liv (det objektiva elementet finns alltså med även här) för att rätt och slätt inte framstå som feg.

Bauhn ser ett värde i ansvarsheroismen, men inte i hedersheroismen och här tycker jag att det är lätt att hålla med. Men det är också viktigt att förstå vilken Bauhns position är. Det kan vara frestande att invända att det kan bli för mycket också av ansvarsheroismen, nämligen om den militäre befälhavaren offerar sig och sin trupp visserligen för en god sak (exempelvis för att skydda sitt land från inkräktare) men i en kamp som är utsiktslös. Men om jag har förstått saken rätt krävs det en bedömning av den *moraliska nödvändigheten* innan man utsätter sig själv eller någon annan för livsfara. Den goda heroismen måste vara förenlig med de krav som dikteras av att människor är autonomt handlande varelser, och som antyddes ovan: jag får inte äventyra de nödvändiga betingelserna vare sig för mitt eget eller andras aktörskap i onödan.

Har jag då rätt att äventyra mina barns väl och ve för en god sak? Frågan ställs på sin spets i samband med berättelserna av barn till föräldrar som under andra världskriget i sina hem gömde judar undan nazisterna. Flera av dessa barn upplevde att föräldrarna glömde bort dem och deras säkerhet när de koncentrerade sig på judarna, vars problem självfallet var så mycket allvarligare än barnens. Alltså, låt vara att jag i denna situation har rätt att riskera mitt eget liv, men har jag rätt att också riskera mina barns, som ju inte är i den positionen att de kan välja? Ja, säger Bauhn, dessa föräldrar gör visserligen mer än moralen kräver av dem, men de gör inte fel. Förklaringen är att om något skulle hända deras barn så ligger ansvaret på dem som skadar barnen och inte på föräldrarna.

När det gäller det prudentiella värdet av mod, dvs. värdet som mod har för den som besitter det, spelar som tidigare nämnts det positiva planerandet en framträdande roll. Misstron mot negativismen går som en röd tråd genom Bauhns bok och jag kommer på mig själv med att efter ett tag längta efter lite uppfriskade pessimism. Dessutom blir jag lite osäker på vad det positiva planerandet och den tillhörande optimismen egentligen går ut på. Tydligast tycker jag att detta problem framstår i slutet av boken när modets värde problematiseras i exemplet om Andréés ballongexpedition.

Bauhn hyser inga tvivel om att såväl Andrée som de medföljande Nils Strindberg och Knut Fränkel uppvisade ett stort mod liksom att de hanterade motgångarna med gott humör och på ett konstruktivt sätt på den korta ballongfärden och den efterföljande långa isvandringen. Men Bauhn menar att man måste skilja mellan det mod som man kan och det som man inte kan ge ett prudentiellt rättfärdigande av. Andrées kreativa mod vid planerandet av expeditionen kan inte rättfärdigas, av samma skäl som vi nyss anförde: det är oförenligt med de normativa kraven på gott förvaltande av sitt eget såväl som andras aktörskap. För att man ska kunna försvara kreativitetens mod får det inte i onödan utsätta eller riskera att utsätta agenten för en skada som försvårar för henne att i framtiden utöva ett framgångsrikt aktörskap och därmed leva ett bra liv.

Dessutom, menar Bauhn, måste vi inse att det positiva planerandet just är en form av *planerande*, som kräver en noggrann uppskattning av risker på ett sätt som inte Andrée tycks ha ägnat sig åt. Han lyssnade t.ex. inte på Nils Ekholms varningar för att luftballongen inte var tät nog, varför Ekholm som ursprungligen fanns med på besättningslistan hoppade av. Nu var det inte detta problem som beseglade expeditionens öde, utan den isbildning på ballongen som uppstod för att Andrées varit för optimistisk rörande det arktiska vädret. Det framgår dock inte klart om Andrées optimism var grundlös och därför blir jag osäker på om man verkligen kan dra de slutsatser som Bauhn drar om det orättfärdiga i Andrées beteende. Kanske har jag missuppfattat vad det positiva planerandet innebär, men när Bauhn själv beskriver det på följande sätt...

I positivt planerande koncentrerar vi oss på att hur vi ska lyckas i våra strävanden, snarare än på hur vi ska undvika att misslyckas. Vi försöker göra det mesta av våra möjligheter och projekt, givet de möjligheter som är för handen, snarare än att enbart minimera riskerna. Detta betyder inte att vi gör oss blinda inför möjligheten att misslyckas, men att vi inte låter den möjligheten hindra oss från att handla. (s. 47)

... så tycker jag att Andrée passar rätt bra in på beskrivningen.

Man kan sammanfatta min kritik mot resonemanget i två punkter. För det första är jag inte övertygad om att det är bättre att vara optimist än pessimist i sitt planerande, framför allt inte när det gäller stora och vanskliga projekt. Men återigen beror detta på vad man menar med optimism. Den naturliga tolkningen är att en optimist är en som räknar med att lyckas i ett projekt om det finns femtio procents chans att lyckas och femtio procents risk att misslyckas. Pessimisten däremot ansluter sig till försiktighetsprincipen som säger att man i första hand ska undvika att ta risker eftersom en risk av en viss storlek inte kan uppvägas av

en chans av samma storlek. Vi fungerar väl olika på denna punkt, men om jag var rädd om mitt eget skinn skulle jag hellre ansluta mig till en expedition planerad och ledd av en pessimist.

Stöd för denna tro får jag också när jag läser vidare och ser att Bauhn framhåller Roald Amundsens sydpolexpedition 1911–12 som ett exempel på mod som är rättfärdigt utifrån aktörens egenintresse. I en av de citerade källorna beskrivs Amundsens väl tilltagna marginaler när det gäller de medhavda förnödenheterna:

... Detta betydde att även inför den osannolika händelse att han missade alla de utlagda depåerna, så skulle han ändå kunna nå polen, återvända till Framheim, vända om, och avverka ytterligare hundra mil söderut innan hans mat tog slut. Han hade tre eller fyra gånger så mycket paraffin som han behövde... (s. 181)

Så planerar en sann pessimist och en som är kreativ när det gäller att fundera ut vad som kan gå gale! Självfallet behöver pessimisten även handlingskraft för att något ska hända, men det är inte det samma som optimism. Kathy Freeman, den australiensiska löpardrottningen under OS i Sydney var långt ifrån handlingsförlamad, men hon deklarerade tvärt emot all idrottslig modepsykologi att hon fokuserar på det negativa inför sina lopp, dvs. på misstagen som hon ville undvika. Förövrigt menar jag att även handlingskraft är en egenskap vars värde borde diskuteras.

För det andra, anta att jag har fel i det som jag sagt nu; anta att det är fel av mig att se Andrées optimism som ett exempel på positivt planerande. Anta vidare att det positiva planerandet befrämjar människors lycka och välgång mer än vad det negativa planerandet gör. Jag menar ändå att man kan ifrågasätta om Andrées mod hade ett negativt värde. Det verkar nämligen snävt att likställa det prudentiella värdet med lycka och välbefinnande, och att säga att det yttersta målet för en människa är att bevara aktörskapet intakt, hos sig själv och andra. Betrakta hur de här männen tänkte (åtminstone enligt Andrées dagbok):

Jag kan ej neka till att det är en stolt känsla som behärskar oss alla tre. Vi mena att vi godt kunna ta döden sedan vi gjort det vi nu gjort. Männe ej det hela kommer sig af en ytterligt stark individualitetskänsla som ej kunnat fördraga att man skulle lefva och dö som en man i ledet, glömd af kommande släkten. (s. 167)

Hade det varit bättre för Andrée och hans medföljare att stanna hemma och därmed gå miste om odödligheten?

Men att boken sätter igång den här typen av frågeställningar är förstås också en bra sak med den, liksom att den har ett slags övertygelsens dynamik förmedlad på klar prosa.

Notiser

Den framstående norske filosofen Dagfinn Føllesdal har nyligen utgivit en bok med titeln *Referential Opacity and Modal Logic*, Routledge 2004. Den innehåller Føllesdals doktorsavhandling vid Harvard från april 1961 plus vissa förbättringar som tillfogades i en stencilerad version från 1963. Dessutom inleds boken med en nyskriven och mycket läsvärd inledning som kort beskriver avhandlingens viktigaste teser och deras historiska kontext. Føllesdals avhandling innehöll den första framställningen av vad som sedan kommit att kallas "Den Nya Referensteorin". Den föregrep idéer som cirka tio år senare framfördes av filosofer som Peter Geach, Keith Donellan och Saul Kripke. De viktigaste av dessa idéer är (1) att namn och andra genuint singulara termer har en speciell sorts semantik, såtillvida som de – till skillnad från andra språkliga uttryck – har samma referens i alla möjliga världar, (2) att alla sanna identitetspåståenden är nödvändigt sanna, och (3) att så kallad "Aristotelisk" essentialism – dvs. tesen att föremål, oberoende av hur de beskrivs, har vissa av sina egenskaper med nödvändighet – är något som måste accepteras, inte bara i vanliga modala kontexter, utan även i andra intensionala kontexter där begrepp som kunskap, övertygelse, förpliktelse, kausalitet och sannolikhet är centrala.

Marcel Quarfood har doktorerat i teoretisk filosofi i Stockholm med avhandlingen *Transcendental Idealism and the Organism – Essays on Kant*, Almquist & Wiksell International 2004.

Finansfamiljen Wallenbergs valspråk påstås vara "Att verka utan att synas". Det är egendomligt att de lägger sådan vikt just vid synsinnet. Vore det inte lika illa om de hördes för mycket eller gjorde ont eller luktade konstigt? (För några decennier sedan hojtades det ibland på gatorna om "stanken från Enskilda banken".) Valspråket borde kanske ändras till "Att verka utan att verka verka".

Lars Bergström, som är redaktör för denna tidskrift, har utgivit en essäsamling med titeln *Döden, livet och verkligheten*, Thales 2004. De ämnen som avhandlas är följande: Döden, Framtidens oundviklighet, Handlingsfrihet, Livets mening, Verklighetens natur, Förnuftiga tankar, Andras upplevelser, Evigt liv, Människovärde, Absolut sanning, Animalisk kost, Tankens kraft, Jagets karaktär, Möjliga världar, Varats obegriplighet.

Empiriska undersökningar har visat att vi ofta har felaktiga föreställningar om våra egna egenskaper, t.ex. så att vi tror att vi är vackrare, duktigare eller intelligentare än vi är. Det har emellertid visat sig att deprimerade personer tenderar att ha en mer realistisk bild av sig själva än vad icke-deprimerade personer har. En filosof vid namn Alfred Mele påstår att fenomenet brukar kallas "depressiv realism". Man kan undra om realismen orsakas av depressionen eller tvärtom. Bör den som vill känna sig själv bättre försöka bli deprimerad för att lättare uppnå sitt mål? Eller bör man undvika att lära känna sig själv för att därigenom slippa bli deprimerad?

Lord Palmerston, premiärminister i England i mitten av artonhundratalet, sa vid ett tillfälle till sin läkare: "Dö, min bäste doktor? Det är det sista jag tänker göra." Detta var tydligen också hans sista ord (i svensk översättning). Det var rätt fyndigt sagt. Men var det också sant? Det är inte så säkert. Om han i stället hade sagt "Dö, min bäste doktor? Det är det sista jag ska göra", så skulle det nog ha varit sant. Hade det också varit analytiskt sant?

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Marie Demker är professor i statsvetenskap i Göteborg, Lars Bergström är redaktör för denna tidskrift, Jan Österberg är docent i praktisk filosofi i Uppsala, Thorsten Johansson är fil.dr och forskare i teoretisk filosofi i Uppsala, Gunnar Björns-son är fil.dr och forskare i praktisk filosofi i Stockholm och Dag Egonsson är docent i praktisk filosofi i Lund.

Instruktioner till skribenter

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.

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas normalt med datorpost till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till
Lars Bergström, Telegrafgränd 1 B, 111 30 Stockholm
– men i så fall skall det dessutom bifogas på diskett
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar kan gärna inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov 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
- införda bidrag honoreras inte för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

