

April 2006 Årgång 27 Nr 2

Filosofisk tidskrift

- CHARLOTTA WEIGELT
3 Om Aristoteles nytta och skada för filosofin
– Heidegger och fenomenologins början
- DAN EGONSSON
19 Hypotetiska preferenser
- ERIK CARLSON
33 Cirkulär tid och den eviga återkomsten
- JOHANNES ÅSBERG
38 Genteknik och Parfits problem
- LENNART NORDENFELT
44 Att karakterisera hälsa: ett humanistiskt begrepp
- RECENSION
55 Nichlas Johansson om *Läget – om krig, moral och världens framtid*
av Torbjörn Tännsjö
- 60 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: 08-759 64 10, info@bokforlagetthales.se

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

Copyright © Respektive författare 2006

Produktion: Jacobsen & Ragnarsson, Hemse

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2006

ISSN 0348-7482

Charlotta Weigelt

Om Aristoteles nytta och skada för filosofin

Heidegger och fenomenologins början

I sitt arbete ”Om historiens nytta och skada för livet” gör Nietzsche ett försök att ta ett samlat grepp om sin samtids historiska medvetenhet, vilken i hans ögon har gått till överdrift, med följden att historien har tillåtits växa sig alltför stark. Problemet med denna typ av utveckling är att historien därigenom blir till en börda för livet, i det att den fråntar det dess egen förmåga till beslut och handling, för att uttrycka sig kortfattat. Mot bakgrund av denna dom över sin samtid försöker Nietzsche visa vad det skulle kunna innebära att i stället dra nytta av historien genom att låta den stå i livets tjänst, vilket även skulle vara hälsosamt för historien själv. Ty ett övermått av historia och historisk medvetenhet försvagar inte bara livet utan även historien, i och med att denna endast existerar eller har mening såsom levd historia och därför är beroende av nutiden för sin välmåga.¹ Som Nietzsche också uttrycker det:

... när historien tjänar det förgångna livet på ett sådant sätt att den undergräver fortlevandet och framförallt det högre livet; när det historiska sinnet inte längre bevarar utan mumifierar livet: då dör trädet, på ett onaturligt sätt, uppifrån och gradvis ner till roten, och till slut går vanligen roten själv under.²

Den uppgift som här framträder inskränker sig således inte till en befrielse av livet, dvs. ”trädet”, från historiens förlamande tyngd, utan i slutändan handlar det i lika hög grad om att befria historien själv, ”roten”, från det liv som växer på den, eftersom dess nuvarande sätt att förhålla sig till historien är skadligt för dem båda.

I sina huvuddrag fångar Nietzsches diagnos av den historiska medvetenheten något av kärnan i Heideggers syn på filosofins verkliga respektive möjliga förhållande till Aristoteles, betraktad som filosofins ursprung eller ”rot”, och därför har han fått ge namn åt denna artikel. Ty i början av sin filosofiska verksamhet, och möjligen ända till dess slut, såg Heidegger

¹ *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, ”Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”, se i synnerhet s. 257.

² Op. cit., s. 268. Alla översättningar är mina.

det som sin huvuduppgift att – med Nietzsches uttryckssätt – försöka läka den skada som Aristoteles åsamkat filosofin för att sedan tvärtom kunna dra nytta av hans tänkande. En grundläggande övertygelse hos Heidegger därvidlag är att filosofin idag, och vid närmare eftertanke den filosofiska traditionen i sin helhet, lider av en aristotelisk börda som den måste befrias från, eftersom denna börda hindrar filosofin från att gå framåt och utvecklas. Detta skall emellertid inte ske genom ett undanröjande av Aristoteles själ, utan botemedlet står tvärtom att finna i ett frigörande av de verkligt produktiva möjligheter som hans filosofi rymmer, vilka dock fortfarande väntar på att bli upptäckta. Att klargöra innebörden av denna dubbla rörelse är det huvudsakliga syftet med föreliggande artikel. Förhoppningen är att därigenom kasta nytt ljus över förhållandet mellan två av de mest välkända dragen i Heideggers filosofi, nämligen å ena sidan dess ”historiska medvetenhet”, vilken vi möter hos honom inte bara i form av en teori om det historiska utan också såsom en ständigt pågående dialog med filosofins förflutna giganter; och å andra sidan Heideggers återkommande anspråk på att ha initierat en radikalt ny början för filosofin och i någon mening ha övervunnit traditionen. Inom den fenomenologiska forskningen har man ofta vissa problem med att få dessa två till synes motsatta tendenser att gå ihop, vilket inte bara är en angelägenhet för läsare av Heidegger utan berör frågan om det fenomenologiska perspektivets särart och riktning överhuvudtaget. Utgångspunkten för denna artikel är dock att denna fråga bäst låter sig besvaras via en betraktelse över Heideggers relation till Aristoteles.

1. HEIDEGGER OM ARISTOTELES SOM FILOSOFINS BÖRJAN

Inom den fenomenologiska traditionen har Heideggers arbete med Aristoteles tilldragit sig en allt ökande uppmärksamhet under de senaste årtiondena, allteftersom de av hans föreläsningsserier som föregick publiceringen av det tidiga huvudverket *Varat och tiden* har blivit tillgängliga. Trots att Heideggers tolkning av Aristoteles i hög grad måste sägas utmana, för att inte säga vända upp och ner på, vad som tidigare varit den mer eller mindre gängse bilden av Aristoteles tänkande, har debatten i litteraturen så här långt inte i första hand gällt hållbarheten i Heideggers tolkning. I stället har den kretsat kring frågan om arten och omfånget av Aristoteles inflytande på Heidegger, beroende på att man har tyckt sig se hur Heideggers filosofiska projekt, såsom det senare kom att gestalta sig i *Varat och tiden*, i hög grad föregrips i dessa föreläsningar.³

³ För en översikt över litteraturen om Heidegger och Aristoteles, se min *The Logic of Life*, ss. 12–19.

Men även om Heidegger i vissa avseenden ansåg sig kunna vända sig till Aristoteles som till en föregångare, så var det huvudsakliga syftet med omläsningen av Aristoteles inte att upprätta något slags nyaristotelisk filosofi utan snarare att väcka frågan om filosofins relation till dess aristoteliska ursprung.⁴ Heidegger ställer oss inför uppgiften att reflektera över hur vårt eget filosoferande av idag förhåller sig till Aristoteles, förstådd som filosofins början; i vilken mån allt filosoferande kan sägas innebära ett reaktiverande av det aristoteliska arvet, och i så fall vad som skulle vara det bästa gensvaret på detta arv. Ty den konfrontation med Aristoteles som äger rum i Heideggers texter genomsyras av en önskan att inte bara förstå Aristoteles som filosofins början, utan också att frammana möjligheten av att själv börja om från början i relation till den.⁵ I detta hänseende ansluter sig Heidegger till Husserls program, som i grunden motiverades av en önskan att just initiera en ny början för filosofin och därigenom verkligen gå till ”sakerna själva”, vilket för Husserl var den enda väg som stod till buds för den filosofi som är redo att ta ansvar för det egna tänkandet i stället för att naivt förlita sig på traditionen.⁶ Genom att bjuda in Aristoteles i detta försök till omdaning av filosofin omtolkar Heidegger emellertid Husserls program på ett avgörande sätt, med ambitionen att inte bara kasta nytt ljus över fenomenologins filosofiska uppdrag utan också att själv konkret realisera det på ett nytt sätt. Man skulle kunna säga att det från Heideggers sida handlar om att söka erövra ett ursprung: att göra det aristoteliska tankegods som filosofin generellt sett lever av till sitt eget, genom att visa att Aristoteles

⁴ Trots att Heidegger i sina föreläsningar uppenbarligen motiverades av en önskan att göra upp med vad han uppfattade som den då rådande synen på Aristoteles, avstod han nästan helt och hållet från att gå i explicit polemik mot andra uttolkare av Aristoteles, förmodligen pga. att han såg sitt eget arbete som ett ifrågasättande av en hel tolkningstradition, inte bara av enskilda forskares idéer. Denna attityd får nu sägas ha drabbat Heidegger själv, på så sätt att den idag dominerande traditionen av forskning om Aristoteles är i det närmaste totalt okunnig om Heideggers insatser på detta område.

⁵ I stort sett alla Heideggers arbeten från tjugotalet inbegriper – explicit eller implicit – ett försök till uppgörelse med Aristoteles, men framförallt bör nämnas: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18); *Platon: Sophistes* (GA 19); *Logik: die Frage nach der Wahrheit* (GA 21); *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ontologie und Logik* (opublicerad, planerad som vol. 62); ”Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation” (”PA”). ”GA” är förkortning för *Gesamtausgabe*, samlingsutgåvan av Heideggers verk.

⁶ Se t.ex. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, § 18-19; *Cartesianische Meditationen*, § 1-2.

inte är den som man hittills trott.⁷ Genom att på så sätt försöka få med sig Aristoteles i sitt eget projekt hoppas Heidegger sålunda kunna visa att den av honom initierade nystarten för filosofin egentligen inte är något annat än ett förverkligande av den klassiska filosofins inneboende, om än hittills osedda, potential.

Heideggers förhoppning var ursprungligen att detta arbete skulle utmynna i en bok om Aristoteles, men någon sådan fullbordades aldrig.⁸ I stället skrev han *Varat och tiden*, som emellertid på ett tämligen uppenbart sätt är frukten av det tidigare arbetet med Aristoteles, inte minst eftersom dess uttalade syfte är att återuppväcka *Metafysikens* fråga om det varande såsom varande.⁹ Därmed utgör *Varat och tiden* kanske ändå Heideggers främsta försök att just börja om från början med filosofin via en dialog med det aristoteliska ursprunget, även om denna dialog oftast bara är antydd i detta verk.

Det kanske bör påpekas att Aristoteles här naturligtvis inte sätts som en absolut början, som om han skulle sakna föregångare. Heidegger delar den i stort sett gängse bilden av Aristoteles som den förste egentligt vetenskaplige filosofen, och betraktar honom därför både som kulmen på det tidigare grekiska tänkandet och som början på något nytt. Detta gäller i synnerhet Aristoteles syn på filosofin som ett slags vetenskap, *episteme*, vilken har kommit att utöva ett avgörande inflytande på den efterföljande traditionen.¹⁰ Att ifrågasätta detta vetenskapliga ideal för filosofins del är ett av de mer framträdande dragen i Heideggers försök till nystart för filosofin, som vi snart skall se, då han här tycker sig ha funnit den aristoteliska filosofins kanske största kraft. Ty i och med detta ideal har Aristoteles inte bara utvecklat sina föregångares syn på

⁷ Samtidigt som Heidegger höll sina Aristotelesföreläsningar sökte W. Jaeger (*Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*) utmana den traditionella uppfattningen om Aristoteles som filosofins store systembyggare, något som Heidegger noterade med gillande, dock utan att ge Jaeger något större erkännande för detta, beroende på att han uppfattade kritiken som filologiskt grundad; se *GA* 18, ss. 4–5.

⁸ *PA* utgör dock inledningen till denna projekterade bok.

⁹ Se *Sein und Zeit*, 1.

¹⁰ Mer precist inbegriper det filosofiska vetandet, *sophia*, ”visdom”, inte bara *episteme* utan även *nous*, dvs. förutom det deduktiva vetandet även ett slags intuitiv, möjligen induktiv, tillgång till de första principer (och även tingens väsen) som kan utgöra premisser i slutledningar; *Nikomachiska Etiken* 1141a18–20; *Andra analytiken*, bok II, kap. 19. Omvänt kan också andra vetenskaper, fysiken och matematiken, kallas för filosofier, då de skiljer sig från den första filosofin (*prote philosophia*) framförallt därigenom att deras föremål inte är lika grundläggande i verklighetens ordning; *Metafysiken* 1026a18–19.

rationalitet och teoretisk kunskap, utan även artikulerat vad som sedan har kommit att bli den dominerande uppfattningen som filosofin har haft om sig själv, om sin egen verksamhet. Om Aristoteles därigenom har fastslagit ramarna för det filosofiska arbetet som sådant, så måste varje försök att börja om från början med filosofin gå via en uppgörelse med det aristoteliska filosofiidealet.¹¹ Men som vi redan sett är Heidegger samtidigt övertygad om att Aristoteles, trots det avgörande inflytande som han har utövat på filosofins utveckling, likväl utgör ett förlorat ursprung. Ty även om filosofin generellt sett lutar sig mot Aristoteles som sin grund, så är detta en grund som inte motsvarar den rikedom och komplexitet som Aristoteles tänkande i själva verket rymmer, inte minst när det gäller frågan om förhållandet mellan filosofi och vetenskap. Som Heidegger ser det är det följaktligen inte bara fallet att Aristoteles kan vara, och faktiskt har varit, till skada för filosofin, nämligen på så sätt att han i kraft av sitt enorma inflytande har styrt den i en alltför ensidig riktning, utan det står dessutom klart att den filosofiska traditionen i sitt bruk av Aristoteles så att säga i sin tur har missbrukat honom, och sålunda egentligen inte är berättigad att förutsätta hans tänkande som ett ursprung. Av den anledningen är projektet att börja om från början med filosofin oupplösligt förbundet med uppgiften att omtolka Aristoteles.

Det filosofiska program inom vars ramar Heidegger iscensätter denna nyläsning av Aristoteles kretsar inledningsvis – till skillnad från det så kallade fundamentalontologiska projekt som skisserades i *Varat och tiden* – väsentligen kring frågan om livet och dess olika kunskapsformer, där det övergripande syftet är att förnya den subjektstilosophiska ansats som utgör en självklar del av det fenomenologiska betraktelsesättet. Närmare bestämt tänker sig Heidegger att filosofin måste söka sitt fundament i vårt ”faktiska liv” (*faktisches Leben*), dvs. livet i dess fulla konkretion här och nu; ett uttryck som i *Varat och tiden* kommer att ersättas av *Dasein*, vår ”tillvaro” i världen.¹² Här framträder sålunda en till synes annan innebörd av filosofins början än den ovan berörda; förutom att göra upp med sitt ursprung i historisk mening måste filosofin även befinna vad som skall utgöra dess ”systematiska” början, dvs. utgångspunkten för dess analyser och begreppslika klargöranden. Som vi snart

¹¹ Se *GA* 19, ss. 10–12. För Heideggers idé att den moderna filosofin står inför radikalt nya uppgifter jämfört med tidigare, se t.ex. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (*GA* 17), s. 1; *Zur Bestimmung der Philosophie* (*GA* 56/57), s. 11; *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (*GA* 59), 1.

¹² Uttrycket ”liv” används ungefär fram till 1923; se t.ex. *GA* 56/57, *Grundprobleme der Phänomenologie* (*GA* 58) och *GA* 59.

skall se kan dessa två aspekter av Heideggers ”ursprungsfilosofi” tyckas peka i två olika, för att inte säga motsatta riktningar.

En övertygelse som genomsyrar Heideggers tidiga arbeten är att filosofin hittills har misslyckats med att göra livet eller den mänskliga existensen rättvisa, bland annat beroende på att den ännu inte har funnit de kategorier och begrepp medelst vilka livet skulle kunna artikuleras på ett för det passande sätt.¹³ Och försåvitt filosofin förstår sin egen verksamhet med vetenskapen som modell, har den en problematisk, för att inte säga felaktig idé om sig själv. Heidegger är med andra ord inte bara ute efter att formulera en ny teori om livet utan avser i lika höga grad att ifrågasätta själva begreppet om teori, inklusive tilltron till den teoretiska artikuleringens möjligheter, vilket delvis motiveras av en misstänksamhet just gentemot den från Aristoteles stammande uppfattningen om filosofin som den första och på så sätt förutsättningslösa vetenskapen, som ensam äger resurserna att tränga ner till det som kommer först i verklighetens förmodat hierarkiska ordning. Men även om detta filosofiska ideal säkerligen framstår som diskutabelt för den som i likhet med Heidegger tycker sig ha upptäckt att varje försök att börja om på nytt med filosofin kommer att inbegripa ett slags reaktivering av dess första början, och att det därför strängt taget inte är möjligt att verkligen börja om från början, så ansluter sig Heideggers projekt likväl till idén om en första filosofi, åtminstone i så mån att det syftar till att frilägga de mest grundläggande principerna för mening och förståelse, och därigenom avslöja ursprunget eller ”början” för all förståelighet som sådan.

2. ALLDAGLIGHETEN SOM FILOSOFINS BÖRJAN

Enligt fenomenologins välkända motto, som ursprungligen formulerades av Husserl, måste filosofin i sin början vända sig till ”sakerna själva”, dvs. utgå från det aktuellt givna, nämligen världen såsom fenomen eller så som den erfars av oss, för att sedan kunna arbeta sig fram till dess konstitution. Som vi såg ovan blir dock detta ideal mer komplicerat för Heideggers del beroende på hans speciella idé om det historiska, vilket tidigt gjorde honom övertygad om vikten av att på nytt fundera över vad som egentligen menas med ”det givna”, från vilket filosofin eller fenomenologin skulle ta sin utgångspunkt.

Om vi vänder oss till *Varat och tiden*, så finner vi emellertid att även om

¹³ Denna dom gäller framförallt dåtidens *Lebensphilosophie*, som i hög grad utgör ett slags negativ utgångspunkt för Heideggers försök att utarbeta sin egen version av livsfilosofi. De främsta källorna härvidlag är de i föregående not nämnda verken.

detta verk inledningsvis motiverar sitt projekt med hänvisning till det arbete som utförts av Platon och Aristoteles inom samma område, så är det till synes inte det ”historiskt givna” som skall utgöra analysens utgångspunkt, utan i stället argumenterar Heidegger för att vi måste börja med ”alldagligheten” (*die Alltäglichkeit*). Detta val av utgångspunkt motiveras genom en avgränsning gentemot vad i Heideggers ögon utgör missvisande sätt att närma sig tillvarons existens:

Tillvägagångs- och utläggningssättet måste snarare väljas på ett sådant sätt att detta varande [tillvaron] kan visa sig i sig självt och utifrån sig självt. Och närmare bestämt skall det uppvisa detta varande såsom det är i första hand och mestadels, i dess genomsnittliga *alldaglighet*.¹⁴

Såsom vårt sätt att existera ”i första hand och mestadels” är alldagligheten det som är oss närmast, och skall alltså fånga någonting i stil med vår normala och vanligast förekommande livsform. Enligt *Varat och tiden* skall filosofin sålunda utgå från vår alldagliga förståelse av världen, av den anledningen att denna specifika förståelsemodus – i ett visst hänseende – utgör grunden för förståelse och mening överhuvudtaget. Ett av Heideggers mest berömda påståenden i detta sammanhang, vilket också har kommit att ses som ett av hans viktigaste filosofiska bidrag överhuvudtaget, är att denna alldagliga förståelse inte är av ett teoretiskt slag: den förhåller sig inte till de ”ting” som den har att göra med som objekt, vilket innebär att den inte kan analyseras med den teoretiska, objektiverande kunskapen som modell, men att detta är precis vad man i allmänhet har gjort genom filosofins historia.¹⁵ Resultatet är att man inte bara har gjort sig blind för det som utmärker ”praktisk” till skillnad från ”teoretisk” kunskap, utan att man även har mistagit sig på det teoretiskas egen natur, eftersom man inte har sett hur detta har sitt fundament i vår vardagliga praxis. När Heidegger i *Varat och tiden* hänvisar till det alldagliga livet som en filosofisk början, tycks han följaktligen göra anspråk på att ha upptäckt ett ursprung som filosofin – inklusive Aristoteles, får man förmoda – inte har varit förmögen att se, eller i förhållande till vilket filosofin så att säga alltid har kommit för sent, i och med att den har tagit sin utgångspunkt i den teoretiska och vetenskap-

¹⁴ *Sein und Zeit*, s. 16.

¹⁵ Idén att kärnan i Heideggers filosofi står att finna i framhävandet av den ”praktiska” kunskapens särart, på bekostnad av den teoretiska kunskapens traditionellt privilegierade ställning, är fortfarande tämligen allmänt spridd, men förespråkas väl framförallt av företrädare för filosofisk pragmatism, som gärna ser en släktskap mellan Heidegger och Wittgenstein på denna punkt; se H. Dreyfus, *Being-in-the-World* och M. Okrent, *Heidegger's Pragmatism*.

liga kunskapen, vilken hör hemma på en högre nivå.¹⁶ Detta implicerar att även om alldagligheten är oss mest bekant eller närmast av allt, så är den ändå inte omedelbart tillgänglig som sådan. Med andra ord: utifrån en filosofisk synvinkel är alldagligheten när allt kommer kring inte vad som är givet från början, utan detta är snarare vissa traditionella teorier om livets natur och dess olika sätt att förhålla sig till sin värld. Detta innebär att även om det ligger i vår (alldagliga) förståelses väsen, förutsatt att den betraktas som fenomen, att vara given på något sätt, eller i Heideggers ord, att "visa" sig, så behöver den ändå hjälp för att verkligen kunna framträda som sig själv. Den hjälp som Heidegger har att erbjuda står att finna i det som är känt som hans "destruktion", vilken i kortast möjliga ordalag är ett slags analys som söker avslöja ursprunget till våra gängse teorier och begrepp genom att spåra dem tillbaka till deras fenomenella grund eller konstitutiva erfarenheter.¹⁷

Som Heidegger ofta påpekar är destruktionens mål samtiden, vilket innebär att filosofin i sin kritik av det förflutna i första hand borde kritisera sig själv, nämligen försåvitt den stödjer sig på det förflutna utan att förstå varje sig omfånget eller arten av detta predikament.¹⁸ I detta sammanhang är Heideggers främsta måltavla hans egen mest omedelbara filosofiska bakgrund, dvs. Husserls fenomenologi, vilken han, som han ofta framhäver, anser vara ledd av en cartesiensk idé om subjektet såväl som av ett med denna cartesianism associerat ideal om kunskap som visshet.¹⁹ Förutom att detta ideal är för snävt i sin syn på den teoretisk-filosofiska kunskapens natur tänker sig Heidegger att det inte kan fånga det faktum att den alldagliga, "ovissa" förståelsen trots allt utgör en kunskapsform i sin egen rätt, utan denna framstår i stället blott som en blek, ofullständig kopia av den teoretiska vissheten.²⁰ Om fenomenologin skall uppfylla sin uppgift att låta det alldagliga livet framträda som det verkligen är eller på dess egna villkor, så måste den följaktligen komma tillrätta med sin cartesienska bas. Att förstå eller att destruera det cartesienska kunskapsbegreppet innebär först att leda det tillbaka till dess antika rötter, mer specifikt till det grekiska begreppet om *episteme*, dvs. idéen att verklig kunskap med nödvändighet rör

¹⁶ Se *Sein und Zeit*, ss. 43-44, där Heidegger även hävdar att filosofin traditionellt har "hoppat över" alldagligheten.

¹⁷ För detta begrepp, se *Sein und Zeit*, 6.

¹⁸ Se *GA* 19, s. 11; *PA*, s. 249.

¹⁹ Se i synnerhet *GA* 17, där man återfinner Heideggers mest långtgående och uttryckliga kritik av Husserl.

²⁰ I den andra delen av *Sein und Zeit* skisserar Heidegger i stället en idé om ett slags existentiell visshet, som han ser som mer grundläggande än dess teoretiska motsvarighet; se 59, särskilt s. 292.

universellt och oföränderligt vara.²¹ Detta är den antika versionen av visshet, som jämfört med sin cartesianska efterföljare är grundad i objektets i stället för i subjektets beskaffenhet.²² Detta ideal, argumenterar Heidegger, har hindrat filosofin från att göra rättvisa åt den ”praktiska” förståelse som utmärker det alldagliga livet och som rör det partikulära, föränderliga varat, för att uttrycka sig kortfattat.²³ Slutligen, inom ramarna för destruktionens sista steg, kommer det grekiska idealet betraktas som en möjlighet för tillvarons förståelse eller själv-utläggning, och på så sätt ledas tillbaka till vår existens konstitution, vilken i Heideggers ögon utgör den sista grunden för klargöranden överhuvudtaget.²⁴

Uttryckt på detta sätt kan det emellertid se ut som om Heidegger i sista hand skulle syfta till en tämligen ”ohistorisk” början, i och med att uppgiften för destruktionen primärt tycks bestå i att göra det möjligt för oss att göra oss kvitt våra fördomar, vilka till att börja med gör oss blinda för de verkliga fenomenen, dvs. tillvaron och världen såsom erfarna inom det alldagliga livet, vilket alltså skulle vara förskonat från dessa traditionella problem och vantolkningar. Det är också så destruktionen ofta förstås.²⁵ Likväl är detta en alltför enkel uppfattning. Ty oavsett i hur hög grad det alldagliga livet har negligerats eller missförstått, så har det inte desto mindre alltid redan förstått på *något* sätt, inte minst av det alldagliga livet självt, som ständigt är upptaget med att utveckla sin egen själv-förståelse. Detta innebär att i den mån alldagligheten utgör ett ursprung eller en utgångspunkt för filosofin så måste dess fenomenologiska klagörande med nödvändighet riktas mot dess olika tolkningar; den fenomenologiska analysen kan inte på ett omedelbart sätt rikta sig mot detta liv ”i sig självt”, i abstraktion från dess olika tolkningar, för någonting sådant existerar strängt taget inte enligt Heidegger, eftersom han inte tror på möjligheten av någon förutsättningslös början. Analysen av det alldagliga livet i *Varat och tiden* får därför inte ses som ett avslutat helt, som om det fenomenologiska klagörandet av tillvaron i princip skulle vara avklarat i och med detta.²⁶ I själva verket, vilket blir särskilt

²¹ Se t.ex. *Andra analytiken*, i synnerhet bok I, kap. 3, 6, 24.

²² Se GA 17, där den grekiska ”världsliga” ontologin kontrasteras mot den cartesianska vändningen till subjektet.

²³ Detta är naturligtvis en mycket schematisk och förenklad bild både av den filosofiska traditionen och av Heideggers syn på den, men kanske är den ändå inte helt missvisande vad den allmänna tankegången beträffar.

²⁴ Se *Sein und Zeit*, s. 38.

²⁵ Se t.ex. G. Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, s. 60, 74.

²⁶ Ät denna slutsats lutar de pragmatiska läsningarna av Heidegger; se not 15 ovan.

klart i ljuset av de tidiga föreläsningarna, utgör inte denna analys rätt och slätt Heideggers ”egen” filosofi utan är i lika hög grad en tolkning av Aristoteles tolkning av det vardagliga grekiska livet.

I och med detta steg har den fenomenologiska idén om ”det givna” undergått en viktig modifikation: ”sakerna själva”, *die Sachen selbst*, med vilka fenomenologin skulle börja, förklaras nu vara inte erfarenheten rätt och slätt utan den aristoteliska erfarenheten.²⁷ Men om det alltså har visat sig att det alldagliga, praktiska livet trots allt inte utgör någon absolut eller slutgiltig början, så gäller detta emellertid även för den aristoteliska utläggningen av det. Ty Heidegger inskränker sig inte till att basera sin analys av alldagligheten på Aristoteles förståelse av denna, utan använder sig också av denna analys för att så småningom kunna kritisera Aristoteles i hans tur.

3. ARISTOTELES SOM EN TÄNKARE AV PRAXIS

Begreppet om alldagligheten, samt idén att denna utgör en viktig filosofisk utgångspunkt, dyker upp för första gången några år före publiceringen av *Varat och tiden*, just i samband med Aristotelesföreläsningarna.²⁸ Här är inte platsen att diskutera Heideggers tolkning av Aristoteles i detalj, utan det får räcka med att påpeka att ett av de viktigaste argumenten som Heidegger utvecklar i alla sina föreläsningar vid denna tid är att vi i Aristoteles teleologiska tolkning av livet, särskilt begreppet *praxis*, faktiskt finner en utläggning av livet som lyckas göra rättvisa åt det praktiskas särart, och mer precist åt dess faktiska, situationsbundna karaktär. Av än större vikt för Heidegger är att han tycker sig se att Aristoteles har insett att vardaglig *praxis* och dess åsikter, *endoxa*, måste bejakas som en filosofisk början, och alltså att även varje vetenskapsbegrepp måste baseras på en tolkning av *praxis*.²⁹ I detta sammanhang stöder sig Heidegger framförallt på den *Nikomachiska etiken*, men även på *Politiken*, *Retoriken* och *Topiken*. Det ser alltså ut som om Heidegger här skulle ha upptäckt en ”annan” Aristoteles, som i strid med sitt eget vetenskapsideal skulle ha prövat en annan väg till filosofin, nämligen en som tar sin utgångspunkt i det alldagliga livet.³⁰ I så fall kan Heidegger hävda att det i början av filosofins historia trots allt fanns en förståelse av just börjans natur, vilken sedan har gått förlorad. Anledningen till att

²⁷ *PA*, ss. 248–249.

²⁸ ”Alldaglighet” börjar användas som en teknisk term i *GA* 18.

²⁹ Se *GA* 18, ss. 37, 45.

³⁰ Detta intryck ges framförallt av *GA* 19, som i hög grad ägnas åt en tolkning av Aristoteles etik, och framförallt begreppet *phronesis*.

den har tappats bort är att man inte har tolkat Aristoteles på fenomenologiskt vis, och därför inte har insett att hans tolkning av livet faktiskt utgör det fenomen som först måste tillåtas ”visa sig som sig självt och utifrån sig självt”. Detta innebär i sin tur att Heideggers kritik eller destruktion trots allt inte primärt är riktad mot ett vetenskapligt kunskapsideal utan mot en traditionell tolkning av Aristoteles, just på grund av att den lägger alltför stor vikt vid Aristoteles som detta vetenskapliga eller teoretiska kunskapsideals företrädare och nonchalerar den Aristoteles som är utläggaren av praktiska förhållningssätt.³¹

På basis av sitt fenomenologiska perspektiv tänker sig Heidegger att han med rätta kan hävda att för första gången ha låtit Aristoteles och hans erfarenhet av livet träda fram på dess egna villkor. Det sätt på vilket Heidegger försöker göra bruk av denna erfarenhet är komplext. Till att börja med skall det sägas att när han försöker klargöra hur Aristoteles ”såg” livet, använder sig Heidegger av Aristoteles utläggning av livet som material för sin egen fenomenologiska undersökning av livet. På så sätt tillämpar han alltså ett fenomenologiskt perspektiv på Aristoteles verk, samtidigt som han också närmar sig Aristoteles som en fenomenologisk tänkare i sin egen rätt. Ty å ena sidan vill Heidegger visa att Aristoteles filosofi inte bara kan förklaras med hänvisning till det sätt på vilket denne har erfart livet, utan att den i sista hand kan spåras tillbaka till (det grekiska) livets all dagliga eller förteoretiska erfarenhet av sig själv och sin värld. Men å andra sidan tänker sig Heidegger att Aristoteles undersökning av livet i sin tur är ledd av ett fenomenologiskt perspektiv, på så sätt att Aristoteles verkligen har insett vikten av att så att säga försöka utlägga livet inifrån och göra reda för hur det är givet för sig självt, före varje teoretisk artikulering.³²

Men detta är också en punkt i fråga om vilken Heidegger är något tveksam. Ty å ena sidan tycks han onekligen vända sig till Aristoteles som till en föregångare i detta avseende, dvs. som någon som har lyckats bejaka livet som en filosofisk utgångspunkt. Men ibland verkar han i stället antyda att Aristoteles tolkning av det all dagliga livet i själva verket är rotad i det all dagliga livet självt, på så sätt att den bara förmår ge röst åt de ”naturliga” uppfattningarna om livet och världen som finns

³¹ I litteraturen om Heidegger och Aristoteles har man generellt sett lagt tonvikten vid vad man ser som ett återupptäckande av Aristoteles ”praktiska” filosofi. Av utrymmesskäl nöjer jag mig med att hänvisa dels till R. Bernasconis ”Heidegger’s Destruction of Phronesis”, för en genomgång av den något äldre litteraturen på detta område, dels till min *The Logic of Life*, ss. 12–19, för nyare arbeten med denna inriktning.

³² Denna inställning från Heideggers sida är som tydligast i *GA* 18.

inbäddade i det alldagliga livet självt – utan förmåga att reflektera över dem som sådana.³³ I enlighet med detta synsätt skulle tolkningen av all-dagligheten väsentligen vara samma sak som en tolkning av Aristoteles analys av alldagligheten, men den skulle fordra ett icke-aristoteliskt perspektiv, eftersom det alldagliga livet inte är kapabelt att tolka sig självt på ett filosofiskt tillfredsställande sätt, vilket innebär att den filosofiska tolkningen inte rätt och slätt kan gå med i det alldagliga livet utan måste distansera sig från det i viss mån, även om den måste börja inom det. Med andra ord: filosofin kan inte låta den alldagliga begripligheten utgöra en måttstock, för i så fall kommer den inte att kunna se den som sådan. Denna vacklande attityd i förhållande till Aristoteles har att göra med Heideggers tvekan i fråga om vad för slags ursprung Aristoteles egentligen är; om han är ett ”enkelt” eller redan reflekterat, kritiskt ursprung; om han bara gav uttryck åt det han såg eller om han också visste vad han gjorde.

4. FILOSOFI SOM ÅTERHÄMTANDE AV DEN ARISTOTELISKA BÖRJAN

Det bör emellertid noteras att denna läsning av Aristoteles, som söker synliggöra den fenomenella basen för Aristoteles tänkande, inte görs med det primära syftet att döma Aristoteles, dvs. för att till sist kunna urskilja vad som är fruktbart respektive problematiskt eller kanske rätt och slätt oanvändbart i hans arbete.³⁴ Detta har varit en vanlig uppfattning beroende på att man har tyckt sig se hur Heidegger vänder sig till den Aristoteles som framträder som en tänkare av praxis, för att på så sätt kunna avvisa den Aristoteles som vi känner som den vetenskaplige filosofen framför alla.³⁵ Avsikten med destruktionen är dock i första hand att synliggöra Aristoteles som filosofins öde, vare sig detta öde tilltalar oss eller ej. Även om Heidegger aldrig riktigt säger det rakt ut står det klart att det övergripande syftet med hans tolkning är att visa hur han kan förklara den erfarenhetsmässiga *grunden* för Aristoteles tänkande på ett sätt som man inte har förmått tidigare, då man har tenderat att i slutändan hänföra Aristoteles idéer till spekulativ metafysik eller i allmänhet till olika fördomar från dennes sida. Heideggers poäng är på

³³ Särskilt i GA 19 kan man se hur Heidegger blir mer och mer övertygad om att hans projekt avviker från Aristoteles på avgörande punkter, inte minst genom att det förmår uppvisa de grundläggande förutsättningarna för Aristoteles ontologi, vilka Aristoteles själv var tvungen att bara ta för givna; se t.ex. s. 270.

³⁴ Se GA 17, s. 118.

³⁵ Se not 31 ovan.

sätt och vis att traditionen trots allt har haft rätt i fråga om Aristoteles: den Aristoteles som är till skada för filosofin existerar verkligen, men inte på det sätt som man har trott, eftersom man inte har sett den erfarenhetsmässiga basen för hans tänkande. Heidegger förnekar alltså inte att Aristoteles är en företrädare för ett teoretiskt eller vetenskapligt kunskapsideal, men däremot menar han sig vara den förste att verkligen förstå vad detta ideal i grund och botten handlar om, eftersom han kan avslöja dess praktiska eller all dagliga fundament. Därigenom tycker han sig också kunna visa att detta ideal inte är så enkelt eller entydigt som man hittills trott, ty i Aristoteles verk finns i själva verket en konflikt mellan två motsatta perspektiv: metafysik och fenomenologi. Den destruktion Heidegger söker iscensätta utgår sålunda från den traditionella tolkningen av Aristoteles, ner till erfarenheterna "bakom" Aristoteles begreppslighet, för att sedan på nytt återvända till traditionen, och så småningom till samtiden; en punkt vid vilken Heidegger alltså skulle vara förmögen att utveckla sin "egen" filosofi.

Det sades tidigare att en förståelse av all dagligheten som en filosofisk början fordrar en viss distans från filosofens sida, och detta predikament, nämligen att man så att säga måste befinna sig både innanför och utanför gränserna för det som skall förstås, är tillämpligt även på den aristoteliska början. Som redan antytts tänker sig Heidegger att Aristoteles utgör filosofins öde, vilket betyder att vare sig vi vill det eller ej, vare sig vi vet om det eller ej, så är vi, försåvitt vi ägnar oss åt filosofi, med nödvändighet aristoteliker på sätt och vis; att göra sig kvitt honom skulle vara detsamma som att beröva tänkandet dess egen grund och möjlighet. Därav nödvändigheten av att göra slut på Aristoteles skada för filosofin och i stället förvandla arvet från honom till produktiv användning eller nytta. I Heideggers ögon är det verkligt problematiska såväl som det fruktbara i Aristoteles tänkande dess kraft; den filosofiska traditionen har bemästrats och tryckts ner av denna kraft i en sådan utsträckning att den har tenderat att bara fylla i de detaljer som fortfarande fattades efter det att Aristoteles hade lagt fast det generella ramverket. Detta har förvisso möjliggjort en utveckling av Aristoteles början och därmed även av den filosofiska traditionen i stort, men det har skett till priset av en blindhet inför den verkliga kraften i Aristoteles tänkande. Ty för att verkligen få det aristoteliska arvet att växa krävs av oss att vi konfronterar och omvärderar det som sådant. Så genom att vara trogen Aristoteles på ett sätt, nämligen genom att överta hans teorier och begrepp, har man misslyckats med att vara honom trogen i en annan mening, eftersom denna attityd inte är i linje med Aristoteles egen typ av forskning, som genomsyrades av ambitionen att komma till tals med traditionen

genom en kritisk dialog. Och det är i första hand den aristoteliska situationen, hans sätt att se saker, som Heidegger vill återuppväcka, inte minst på grund av att han hoppas att för egen del kunna frambringa en början som inte står den aristoteliska början efter i storslagenhet.³⁶ Som han formulerar det vid ett tillfälle: anledningen till att läsa Aristoteles är inte bara att man skall lära sig använda hans begrepp eller insamla information om vad han sade, utan för att kunna repetera för sig själv hans sätt att forska, för att på så sätt kunna ”se och bestämma saken i samma ursprunglighet och äkthet”.³⁷

Denna idé att sann lojalitet mot det förgångna på sätt och vis inbegriper både trogenhet och ”otrohet” är något som Heidegger har försökt att fånga med sitt begrepp om filosofi som återhämtande, *Wiederholung*. Att återhämta, säger Heidegger, är att komma tillbaka till och att överta det som man alltid redan var, men detta är möjligt endast försåvitt man samtidigt är på väg mot eller riktad mot sig själv som framtida möjlighet, eftersom det förflutna har mening endast i den mån det fullgörs i vårt tänkande och handlande.³⁸ Det som filosofin alltid har varit är aristotelisk filosofi. Försåvitt Heidegger inte bara vill fortsätta i denna traditions fotspår tycks det som att även hans försök att befria Aristoteles från traditionen fordrar att han vänder sig mot Aristoteles själv och tolkar hans tänkande som sådant, i synnerhet hans begrepp om livet, i ljuset av en idé om den mänskliga existensen som, får man förmoda, låg utom räckhåll för Aristoteles.³⁹ Emellertid är det precis en sådan kritisk läsning, som tolkar Aristoteles utifrån en horisont vilken i viss mån går utöver gränserna för hans tänkande, som förser Heidegger med möjligheten att tillägna sig detta. Med andra ord: syftet med återhämtandet är att kunna rikta sig mot möjligheter som finns i Aristoteles arbeten, men dessa möjligheter är verkligt tillgängliga endast på grundval av en kritik som riktas mot vissa av deras implikationer och förutsättningar. Detta är således ”logiken” för den fruktbara relationen till det förgångna, som Heidegger ser det. Man skulle därmed kunna säga att Heideggers förhoppning var att utveckla en filosofi som på sätt och vis både var och inte var artikulera av Aristoteles själv. Ty i viss mån är den andra horisont, utifrån vilken Aristoteles måste tolkas, närvarande hos Aristoteles själv, nämligen i kraft av den strid som är inbäddad i hans tänkande mellan metafysik och fenomenologi, vilken gör det möjligt för honom att så att säga själv utlägga eller destruera sitt eget tänkande.

Heideggers arbete med Aristoteles skall sålunda inte förstås som nå-

³⁶ Se *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (GA 63)*, s. 76

³⁷ *GA 18*, s. 15. Kursiv i original.

³⁸ *Sein und Zeit*, ss. 325, 339.

³⁹ Se *GA 18*, s. 272.

got slags filosofisk arkeologi; dess primära syfte är inte att klargöra den historiska kontexten eller förutsättningarna för det egna, ”systematiska” arbetet, hur viktig en sådan uppgift än kan tänkas vara. Snarare handlar det om en övertygelse om att fenomenologin just i sitt sysslande med sakerna själva är ett slags historisk kunskap, på så sätt att dess arbete, liksom all filosofi överhuvudtaget, med nödvändighet rör sig inom ett spelrum av betydelser som upprättades redan vid filosofins början; allt originellt tänkande, all filosofisk utveckling sker alltid ”utifrån den och mot den, men ändå i sista hand för den”.⁴⁰

Avslutningsvis kan man notera att när Heidegger introducerar ovan nämnda idé om vad det innebär att börja om i relation till början, återhämtar han i själva verket en idé som redan finns eller åtminstone är förberedd hos Aristoteles själv. I *Metafysiken* säger Aristoteles att ”I fråga om allt liknar den tidigaste filosofin en som stammar, då den är ny och i sin början”.⁴¹ Av den anledningen, fortsätter han, kan hans egna filosofiska resultat sägas utgöras av sådant som på sätt och vis både har och inte har artikerats tidigare. Ty vad början har att säga pekar i flera riktningar och är i behov av sina efterföljare för att kunna utvecklas till något mer klart och bestämt. I Heideggers ögon är det emellertid just börjans ”stammande” eller mångfald av betydelser som måste bevaras; endast om vi låter den aristoteliska början framträda just så ambivalent som den faktiskt var, i stället för att betrakta den som en slutet och en gång för alla fastlagd doktrin, kan man sätta stopp för skadan som Aristoteles åsamkat filosofin och vända den till verklig nytta.

⁴⁰ *Sein und Zeit*, s. 383.

⁴¹ *Metafysiken* 993a15–16.

LITTERATUR

Samlingsutgåvan av Heideggers verk, *Gesamtausgabe*, ges ut av Klostermann, Frankfurt am Main. Alla hänvisningar till Aristoteles verk hänför sig till serien *Oxford Classical Texts*, utgiven av Oxford University Press, Oxford.

Aristoteles. 1894. *Ethica Nicomachea*, utg. L. Bywater.

Aristoteles. 1957. *Metaphysica*, utg. W. Jaeger.

Aristoteles. 1982. *Analytica Priora et Posteriora*, utg. W. D. Ross & L. Minio-Paluello, 1964/rev. uppl.

Bernasconi, R. 1989. ”Heidegger’s Destruction of Phronesis”, *The Southern Journal of Philosophy* 28: 127–147.

Dreyfus, H. 1991. *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I* (Cambridge: MIT Press).

Figal, G. 1999. *Martin Heidegger zur Einführung* (Hamburg: Junius, 1992/1999, andra rev. utg.).

- Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 1927/1993, 17:e utg.).
- Heidegger, M. 1994. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17).
- Heidegger, M. 2002. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18).
- Heidegger, M. 1991. *Platon: Sophistes* (GA 19).
- Heidegger, M. 1995. *Logik: die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), 1976/1995, 2:a rev. utg.
- Heidegger, M. 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), 1987/1999, 2:a rev. utg.
- Heidegger, M. 1988. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63).
- Heidegger, M. 1993. *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58).
- Heidegger, M. 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59).
- Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ontologie und Logik* (GA 62), opublicerad,
- Heidegger, M. 1989. "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation", *Dilthey-Jahrbuch* 6, ss. 237–269.
- Husserl, E. 1992. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Hamburg: Meiner).
- Husserl, E. 1992. *Cartesianische Meditationen* (Hamburg: Meiner).
- Jaeger, W. 1923. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung).
- Nietzsche, F. 1988. *Unzeitgemäße Betrachtungen II; Kritische Studienausgabe, Bd. I* (München: de Gruyter, 1967–77/1988, 2:a uppl.).
- Okrent, M. 1988. *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics* (Ithaca & London: Cornell University Press).
- Weigelt, C. 2002. *The Logic of Life: Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International).

Jag tror inte att man måste vara preferensutilitarist, eller ens preferentialist rörande vad som har ett personligt värde, för att betrakta det som etiskt betydelsefullt huruvida någons preferenser är tillfredsställda eller frustrerade. En majoritet av etiska teorier verkar vara, för att använda Krister Bykvists uttryck, *preferenskänsliga* (2001, s. 18), i bemärkelsen att de ser åtminstone *något* värde i tillfredsställelsen av preferenser.

Av de teorier som uttryckligen har denna preferenskänslighet förutsätter de flesta någon form av idealisering av de preferenser som räknas – varje faktisk preferens är inte värdegrundande. J. C. Harsanyi kräver i en välkänd formulering att vi ska räkna bara med de sanna eller rationella preferenserna:

... en persons sanna preferenser är de preferenser han *skulle* ha om han hade all relevant information, alltid resonerade med största möjliga omsorg, och befann sig i ett sinnestillstånd som var optimalt för träffandet av rationella val. (1982, s. 55)

Många av de kända formuleringarna av ett sådant idealiserings- eller rationalitetskrav på preferenser, delar ett uppenbart problem med Harsanyis formulering: vad är vitsen med att tillfredsställa en rent hypotetisk preferens? Det är inte bara svårt för en persons *faktiska* preferenser att uppfylla kravet; det verkar också tillskriva värde till tillfredsställelsen av sådana preferenser som ingen individ faktiskt har.

Det är sant att man kan ge en snävare och en vidare tolkning till kravet. Å ena sidan kan man förstå det bara som ett negativt krav eller en bortsorteringsmekanism som inte tillerkänner något värde till tillfredsställelsen av sådana faktiska preferenser som inte är rationella. Å andra sidan kan man förstå det som ett positivt krav som tillskriver betydelse även till de preferenser en person skulle ha aktuella om hon var rationell. Jag utgår här från den senare tolkningen. Men jag tror inte att detta är avgörande, eftersom ett liknande problem uppstår i samband med den svaga tolkningen: Vad är vitsen med att avstå från att tillfredsställa en

faktisk preferens med hänvisning till att individen inte skulle haft preferensen i en situation som hon faktiskt inte befinner sig i? Vad gör man med andra ord med de bortsorterade preferenserna?

Denna uppsats behandlar problemet med de hypotetiska preferenserna.¹ Problemet uppstår i samband med traditionella rationalitetskrav, och i synnerhet i samband med det som man på engelska kallar "the full information account of preference rationality" (här översatt till "informationskravet", och som i stora drag motsvaras av Harsanyis² krav). Dessutom vill jag undersöka om de omformuleringar som skett (eller skulle kunna ske) av kravet är bättre rustade att hantera problemet. Jag kommer att argumentera för att de kanske är *bättre* rustade, men att problemet inte heller i dessa formuleringar har fått sin fulla lösning. Detta kan ha betydelse för om man överhuvudtaget bör ställa något informationskrav på preferenser. Det är emellertid inte en diskussion som jag tänker ge mig in i här.

1. ETT EXEMPEL

Tillåt mig utgå från en typ av exempel som jag tidigare använt på annat håll (1990).

Anta att din dotter älskar hårdrock. Du vet att hon mycket gärna vill ha en hårdrocksskiva när hon fyller år. Anta nu att du har skäl tro att hennes svaghet för hårdrock baseras på att hon inte kommit i tillräcklig kontakt med andra musikstilar. Du tror att om hon bara gav den klassiska musiken en chans, så skulle den ge henne djupare och mer intensiva upplevelser.

Här finns, antar jag, en instrumentell och, enligt informationskravet, *irrationell* preferens för hårdrocksskivan. Preferensen uppfyller inte informationskravet. Men vad kan du göra åt det? Det bästa vore att du underkastade din dotter sådan kognitiv träning som gjorde henne medveten om att det är den klassiska musiken som kan ge henne de djupaste upplevelserna. Men detta är inte realistiskt. Du vet att du inte skulle få henne att genomgå en sådan träning. I så fall verkar enda sättet för dig att uppfylla informationskravet vara att köpa den klassiska skivan, efter-

¹ Ett liknande problem har av Robert K. Shope kallats för "the conditional fallacy", 1978, särskilt s. 411–3. Se också Amartya Sen och Bernard Williams, 1982, s. 10, Dan Egonsson, 1990, kap. IV och Bengt Brülde, 1998, ss. 275–8.

² Jag låter här Harsanyi representera en lång tradition filosofer som formulerat rationalitetskravet på preferenser på ungefär samma sätt. Se t.ex. Henry Sidgwick, 1907, ss. 110–1, John Rawls, 1972, s. 416 och Richard B. Brandt, 1979, t.ex. kap VI och s. 247.

som detta är vad du har skäl tro skulle tillfredsställa din dotters rationella preferens. Samtidigt vet du att hon aldrig kommer att lyssna på den skivan.

Det är svårt att se på vilket sätt hennes liv skulle bli bättre av att du gav henne den klassiska skivan. Preferensen för att lyssna på klassisk musik är inte aktuell hos din dotter och den kommer heller inte att bli aktuell som ett resultat av dina handlingar. Och än en gång: problemet är inte att din dotter är irrationell i betydelsen att hon inte faktiskt baserar sin preferens på fullständig information och logiskt tänkande. Problemet är att hon inte har, och vad vi vet heller inte kommer att få, en *aktuell* preferens som rent *hypotetiskt* skulle klara rationell kritik. Med andra ord, problemet med hypotetiskheten handlar inte om den *rationella kritiken* men väl om *preferensen*. Att agera utifrån en aktuell preferens som kan uppfylla vissa hypotetiska krav är inte orimligt.

Någon vill kanske påstå att informationskravet både är orimligt och överflödigt. Hårdrocksexemplet visar att det inte är rimligt, men kan också visa att det inte heller behövs. I exemplet har vi att göra med en instrumentell preferens för en viss musik vars uppgift är att skänka positiva upplevelser. Vårt problem skulle försvinna om vad som har värde i samband med preferenser ytterst sett är tillfredsställelsen av *intrinsikala* preferenser.

Koncentrerar du dig på din dotters intrinsikala preferenser, dvs. preferenser rörande objekt som för henne har ett intrinsikalt värde, så kommer du att köpa hårdrocksskivan, om du tror att detta kommer att tillfredsställa hennes intrinsikala preferenser för positiva upplevelser i större utsträckning än en skiva klassiskt kommer att göra. (Och du kan resonera så även om du anser att det finns annat än konsekvenser som har betydelse för en handlings status.) På detta sätt kan du undvika att göra henne besviken och göra det bästa av situationen. Informationskravet är överflödigt i den meningen att det är specifikationen av personligt värde i termer av tillfredsställelsen av *intrinsikala* preferenser som verkar ha legat bakom kravet.

Denna position vilar på förutsättningen att dessa intrinsikala preferenser i sin tur inte är irrationella. Låt mig därför säga några ord om intrinsikalitet. Jag tror detta begrepp handlar om fokus och vad den som har preferensen värderar objektet *för*. I en intrinsikal preferens fokuserar man på objektet, dvs. man värderar objektet för dess interna egenskaper. De skäl man har för preferensen grundas på dessa interna egenskaper. Detta betyder inte nödvändigtvis att dina intrinsikala preferenser står opåverkade av fakta rörande externa relationer. Jag tror att det finns en familj av olika slags intrinsikala preferenser. Vissa av dessa är konditio-

nala: man värderar ett objekt för dess interna egenskaper, endast så länge man tror att det står i relation till ett annat objekt.

För att ta ytterligare ett musikexempel: det skulle kunna vara så att jag ser skönheten i ett musikstycke bara så länge jag tror att det är Schubert som skrivit det. Så snart jag inser att det komponerats av ett billigt datorprogram, försvinner det estetiska värde som jag såg i musiken. Och observera att jag inte värderar stycket *för* dess kompositör: fokus ligger hela tiden på musikstyckets interna egenskaper. Skönheten som jag ser i objektet självt är här *konditional* på mina trosföreställningar om de relationer som objektet har till andra objekt.

Men här är det också viktigt att skilja mellan vad vi kan kalla för intern och extern konditionalitet.³ För att börja med det senare. Det skulle kunna vara så att mina fördomar mot datorkomponerad musik hindrar mig från att ägna stycket den tid och uppmärksamhet som krävs för att se skönheten i dess interna egenskaper. På grund av mina förutfattade meningar tar jag inte musiken på tillräckligt mycket allvar för att uppskatta dess rätta värde, dvs. det värde den skulle ha för mig om jag gav den en chans. Här rör det sig om extern eller kausal villkorlighet: en trosföreställning står rent praktiskt i vägen för en intrinsikal preferens. Den konditionalitet som beskrevs i förra stycket är i stället intern. Jag har verkligen pejl på musikstyckets interna egenskaper, men påverkas ändå (eller skulle påverkas) av den nya informationen att det i stället för att ha Schubert som upphovsman har kommit till i en dator. En uppsättning interna egenskaper utgör skäl för att betrakta ett stycke som vackert bara om jag samtidigt tror att Schubert skrivit det.

Starkare former av intrinsikala preferenser beror inte på detta (interna) sätt på trosföreställningar hos den som har preferensen (varken i positiv bemärkelse på närvaron av en trosföreställning eller i negativ på frånvaron av en sådan). Jag kan anse att ett musikstycke är vackert utan att ha någon som helst uppfattning om vare sig uppkomsthistoria eller andra externa relationer. Och jag kan fortsätta gilla ett sådant musikstycke även efter det att jag lärt mig att det skrivits av en massmördare eller billigt datorprogram. I så fall skulle jag säga att vi har att göra med en *icke-konditional* eller ovillkorad preferens.

Det är rätt uppenbart att den konditionala preferensen kan vara irrationell enligt informationskravet (låt säga om jag felaktigt tror att det musikstycke jag lyssnar på skrivits av Schubert). Men jag tror också man kan argumentera för att den icke-konditionala och intrinsikala preferensen kan vara irrationell och förändras som ett resultat av att den som

³ Diskussionen av denna skillnad bygger på kommentarer av Ingmar Persson och Wlodek Rabinowicz.

har preferensen får ny information. Än starkare blir argumentet för detta om vi förstår "information" i en rikare betydelse, som inkluderar att man direkt konfronterats med objektet och dess alternativ. Jag kommer emellertid inte att diskutera de icke-konditionala preferenserna här.

Anta att du på falska grunder tror att ett visst slags musik är inne för tillfället och att dina intrinsikala preferenser för dess estetiska kvaliteter delvis är grundade på denna tro. I så fall är dina preferenser irrationella. Översatt till vårt exempel: Anta att din dotter på grund av en längre utlandsvistelse inte haft möjlighet att följa musiktrenderna bland sina vänner, och nu vill du ge henne en present. Ett rykte som du tror på, men däremot inte din dotter, säger att alla i hennes gamla gäng har blivit välartade älskare av klassisk musik. Vad gör du? Än en gång har vi ett fall där du skulle göra din dotter besviken om du bortsåg från hennes irrationella preferens, samtidigt som du vet att du inte kan förmå henne att lyssna på den klassiska skivan.

Det verkar alltså som om informationskravet har ett hypotetiskhetsproblem också i samband med de intrinsikala preferenserna, och om så är fallet kan vi förstås inte, som förslaget löd, lösa detta problem genom att fokusera på de intrinsikala preferenserna och utgå från att problemet endast kommer att störa oss på nivån med de externa och instrumentella preferenserna. I nästa sektion ska jag fråga mig om inte en modifierad version av informationskravet kan lösa hypotetiskhetsproblemet för alla preferenser.

2. SMITHS TVÅ MODELLER

I artikeln "Internal Reasons" har Michael Smith diskuterat vad han kallar för *internalismkravet* på skäl. Han skriver:

Internalismkravet på skäl föreskriver att önskvärdheten av att en aktör ϕ -ar i vissa omständigheter C beror på om hon skulle önska att hon ϕ -ade i C om hon varit fullständigt rationell. Denna idé kan göras mer precis på följande sätt.

Vi kan föreställa oss två möjliga världar: den *värderade* världen där aktören befinner sig i de omständigheter som faktiskt gäller för henne, och den *värderande* världen där vi finner aktörens fullständigt rationella jag. Med denna terminologi så föreskriver internalismkravet att önskvärdheten av aktörens ϕ -ande i den värderade världen beror på om hennes fullständigt rationella jag i den värderande världen skulle önska att hon ϕ -ade i den värderade världen (1995, s. 110).

Poängen är, säger Smith, att det rationella jaget förväntas betrakta sitt mindre rationella jag i den värderade världen, och utifrån vad hon ser forma ett önskemål rörande vad hennes mindre rationella jag bör göra i de

omständigheter hon befinner sig. Smith menar att vi ska föreställa oss att det rationella jaget ger det mindre rationella jaget råd rörande vad hon bör göra och följaktligen kallar han detta för *rådsmodellen* av internalismkravet.

Denna modell särskiljs från *exempelmodellen*, där önskvärldheten av att någon utför en viss handling beror på om hennes rationella jag skulle föredra att utföra handlingen i den värderande världen, dvs. i en värld där hon var fullständigt rationell. I den här modellen ”sätter det fullständigt rationella jaget upp sitt eget agerande i hennes egen värld, den värderande världen, som ett exempel att följas av hennes faktiska jag i den värderade världen” (1995, s. 110). Med andra ord, i den första modellen bestäms aktörens skäl av vad som vore rationellt för henne att göra givet hennes faktiska irrationalitet, under det att de i den andra modellen bestäms av vad som vore rationellt för henne att göra i en rent hypotetisk värld där hon är rationell.

Vi ser lätt hur man kan konstruera ett informationskrav utifrån dessa modeller och att de problem som vi har diskuterat i den föregående sektionen kommer att dyka upp igen i en av modellerna. En rådsmodell av informationskravet kommer att betrakta en aktörs rationella preferenser som de hennes rationella jag skulle önska att hennes irrationella jag tillfredsställer.⁴ Exempelmodellen av kravet, å andra sidan, kommer att betrakta som agentens rationella preferenser de preferenser som hennes rationella jag skulle önska att aktören hade tillfredsställt om hon varit rationell.

De problem som diskuterades i förra sektionen var föranledda av likheten mellan exempelmodellen och de klassiska formuleringarna av informationsvillkoret. Innan vi ser efter om ett informationskrav byggt på *rådsmodellen* skulle kunna lösa problemet med de hypotetiska preferenserna, ska jag kort rekapitulera Smiths eget exempel på skillnaden mellan modellerna:

⁴ Observera att Smith beskriver olika modeller för hur man kan förstå *önskvärldheten* i att en person handlar på ett visst sätt, medan jag använder modellerna som grund för ett rationalitetskrav på de preferenser vars tillfredsställelse har personligt värde. En filosof som på ett mer direkt sätt utvecklar dessa tankegångar som en analys av personligt värde är Peter Railton 2003 (ursprungligen 1986). I en sådan analys är det fullt möjligt att skilja mellan om en preferens är rationell och om det är bra för någon att få en preferens tillfredsställd även när den är irrationell, medan denna skillnad försvinner i min tillämpning av analysen. Anledningen till att jag väljer att diskutera Smith och inte Railton är främst pedagogisk. Smiths modeller presenterar i klartext å ena sidan de klassiska formuleringarna och å den andra det lösningsförslag som Railton formulerar. Jag bedömer vidare att även Railton skulle drabbas av den kritik som presenteras i denna sektion. Se också Wlodek Rabinowicz och Bertil Strömberg, 1996.

Anta att jag just har upplevt en förnedrande förlust i squash och är så uppbragt att jag har god lust att drämna till min motståndare i huvudet med min racket. Om jag varit rationell hade jag inte haft en sådan önskan, utan hade snarare velat visa god sportsmannaanda genom att helt vänligt gå fram och ta motståndaren i hand och gratulera till segern. Smith frågar: ”följer det av detta att vad jag har skäl att göra *i mitt uppbragta och upprörda tillstånd* är att gå fram till honom och skaka hand?” (1995, s. 111). I exempelmodellen blir svaret ja, men i rådsmodellen som Smith själv förespråkar blir svaret nej. I stället bör jag le vänligt och lämna planen så snabbt som möjligt, eftersom detta är enda sättet att få kontroll över mina känslor. Och, säger Smith, det är vad mitt rationella jag vill att mitt irrationella jag ska göra i situationen.

Kanske har Smith rätt när han slår fast att rådsmodellen ger det korrekta svaret i hans exempel. Jag tvivlar emellertid på att rådsmodellen också passar vårt exempel om din dotters preferens för hårdrock (med hänvisning till den diskussionen vi tidigare förde kan vi anta att den preferensen åtminstone delvis är intrinsikal och final). Vi kan diskutera om denna preferens är rationell och bör tillfredsställas enligt rådsmodellen. Vad skulle din dotters rationella jag önska att hennes irrationella jag gör med sin preferens för hårdrock? Så vitt jag kan se skulle hennes rationella jag mycket väl kunna önska att hennes irrationella jag inte tillfredsställer eller får sin preferens för hårdrock tillfredsställd.

Jag tror att man kan nå denna slutsats utifrån två olika argument.

(1) Låt oss föreställa oss att det rationella jaget har fullständig information i den meningen att hon kan jämföra upplevelserna av att lyssna till olika slags musik och väga dem mot varandra. Det rationella jaget vet – och har livliga representationer av – vad för slags upplevelser som är inblandade i lyssnandet till t.ex. Schuberts stråkkvartetter. För argumentets skull antar vi också att dessa upplevelser är rikare och djupare än de som kommer av att lyssna på hårdrock, och att detta avspeglar sig i de intrinsikala preferenser som musiken blir föremål för. Dessutom vet det rationella jaget att främsta skälet till detta är att de estetiska kvaliteterna i Schuberts musik, att döma av människor med extraordinär musikalisk talang och kunskap, är högre än kvaliteterna i hårdrocken.

Det här argumentet grundar sig på möjligheten att någons rationella jag föredrar att hennes irrationella jag är frustrerat framför att inlåta sig på aktiviteter och glädjämnen hon betraktar som undermåliga. Men hur vet man om denna möjlighet kommer att aktualiseras? Det ser jag som en rent psykologisk fråga.

(a) Vi kan först behandla det som en *allmänpsykologisk* fråga. Hur skulle en person normalt reagera om hon genomgick kognitiv terapi och där-

efter frågade sig om hon föredrog att hennes irrationella jag var frustrerat framför att ägna sig åt lägre rangens glädjeämnen?

Vi förändrar normalt sett vår musiksmak under uppväxtåren och anser nog också normalt att det är en förändring från det som har lägre kvalitet till det som har högre. Men skulle vi föredra att ha våra musikaliska ungdomspreferenser *frustrerade* framför att tillfredsställa dem med undermålig musik? Förmodligen inte, av två skäl. För det första kan vi betrakta lyssnandet på dålig musik som ett trots allt nödvändigt men övergående led i utvecklingen av vår musiksmak. För det andra genomgår vi vanligtvis inte så pass genomgripande förändringar som våra rationella jag gör (i transformeringen från sitt irrationella tillstånd). Frågeställningen om vi skulle föredra att ha våra musikaliska ungdomspreferenser frustrerade ställs kanske inte mot bakgrund av en radikal förvandling av vår musikaliska smak. Om inte annat tror jag att de flesta av oss kan ha kvar en rent nostalgisk svaghet för sina musikaliska ungdomsförälskelser.

Men det finns vad jag kan förstå inget som hindrar att ett fullständigt rationellt jag ställs inför ett sådant radikalt val – hon väljer från en position där hon haft livliga upplevelser från lyssnandet till den yppersta musiken med maximalt tränade öron. Dessutom vet hon förmodligen hur det är att ha nostalgiska upplevelser av de flesta musikstilar. Och kan vi verkligen med tillförsikt utgå från att en person i denna position normalt inte skulle välja frustrationen framför att ha glädje av dålig musik? Det tycks inte helt otänkbart att hon skulle kunna avvisa en sådan glädje. Och det låter heller inte absurt att tänka sig att detta slags person som förälder skulle kunna föredra att hennes barn var musikaliskt frustrerat framför att vara frälst på hårdrock – det vill säga *av ren omsorg om barnet*.

(b) Vad skulle *denna särskilda individ* föredra givet att hon var maximalt rationell? Att vara fullt rationell betyder bl.a. att vara lugn och sansad, men jag kan inte se varför det också betyder att man måste göra sig av med alla de egenheter och preferenser som gör oss till de personligheter vi är.⁵ Vissa av oss är mer elitistiska än andra på så sätt att vi identifierar oss väldigt mycket med den musik, litteratur osv. som vi tror har hög kvalitet. Jag har själv hört människor säga att de föredrar att ha tråkigt framför att bli underhållna av dålig tv. Anta att detta är ett drag som du också har upptäckt hos din dotter, t.ex. när hon säger sig föredra tyst-

⁵ Den här frågeställningen ligger väl i linje med Railtons analys (se förra noten) som tycks utgå från att en individs särskilda personlighet är av avgörande betydelse för vad som blir slutresultatet i en rationaliseringsprocess (2003, s. 60). Något liknande tycks däremot inte gälla för Smith, som avvisar en relativistisk syn på interna skäl, till förmån för ett synsätt enligt vilken de olika individerna i en sådan process tenderar uppnå samsyn.

naden framför att lyssna på Schubert, även om tiden skulle gå snabbare om hon lyssnade. Pekar inte detta på att hon skulle kunna resonera på ett liknande sätt om hon var rationell och då föredra att inte ha någon musikglädje alls i sitt irrationella tillstånd framför att njuta av någon annan musik än Schuberts? Jag kan inte se att en sådan preferens på något sätt skulle vara utesluten. Därför drar jag slutsatsen att rådsmodellen mycket väl kan föreskriva att du ignorerar din dotters preferens för hårdrock, även om det inte rör din dotter i ryggen vad hennes rationella jag skulle säga om hennes preferens för den musiken. Och om så är fallet tror jag att vi har en invändning mot rådsmodellen.

Detta är visserligen bara en mjuk variant av elitism, eftersom vi baserar vårt omdöme på de attityder som vi tror att *din dotter* skulle ha om hon vore rationell. Vi baserar det inte på vad vi tror att en oberoende elit skulle säga om saken, annat än som en indikation på vad *dottern* skulle säga om hon haft tillgång till elitens kunskap och omdöme. Men man kan ändå säga, att rådsmodellen vill att vi ska lyssna på handlingsagentens råd under förutsättning att hon var mer lik den absoluta eliten än vad hennes faktiska jag är. Och hur nära står en sådan person agentens faktiska jag?

Jag tror med andra ord att vi har ett kontroversiellt drag av elitism också i rådsmodellen.

(2) Det finns ett annat sätt att resonera för den som funderar över vilken ställning dotterns preferens har enligt rådsmodellen. Är hennes preferens rationell? Enligt rådsmodellen bestäms detta av om hennes rationella jag skulle önska att hennes irrationella jag tillfredsställde den (se också Railton, 2003, t.ex. s. 11). Som vi sett formulerar Smith denna tanke också på följande sätt: "jaget i den värderande världen ger jaget i den värderade världen råd om vad som ska göras" (1995, s. 110). Rationaliteten hos din dotters preferens bestäms alltså av vad hennes rationella jag skulle önska att hon gjorde eller alternativt av vad hennes rationella jag skulle råda henne att göra med preferensen.

I första argumentet för möjligheten att hennes rationella jag inte skulle önska att hon tillfredsställde preferensen för hårdrock, diskuterades alternativet att hennes rationella jag skulle insistera på detta, även om det skulle resultera i känslor av frustration. Det skulle betyda att hennes preferens också är irrationell enligt rådsmodellen. Anta nu att hennes rationella jag *inte* skulle föredra att hennes faktiska jag upplevde otillfredsställelse framför att hon fick sin preferens för hårdrock tillfredsställd. Anta, med andra ord, att det rationella jaget trots allt vill tillskriva ett positivt värde till tillfredsställandet av denna preferens. Skulle dotterns faktiska preferens i så fall vara rationell, dvs. bör den tillfredsställas?

Så vitt jag kan se riskerar vi få samma resultat här som i vårt första

argument. Det verkar naturligt att utgå från att det rationella jaget i den här situationen skulle *föredra* att det irrationella jaget inte tillfredsställde hårdrockspreferensen, utan i stället underkastade sig själv den kognitiva träning som skulle möjliggöra för henne att tillfredsställa preferensen för klassisk musik. Om möjligt så verkar det än naturligare att utgå från att detta är det råd som hennes rationella jag skulle ge till sitt irrationella jag. Varje annat råd skulle vara ett dåligt råd, med tanke på intensiteten och kvaliteten hos upplevelserna av att lyssna på klassisk musik.

Här kan någon invända att det fullt rationella jaget också har skäl att tro att det irrationella jaget *inte* kommer att underkasta sig denna nödvändiga träning och därför inte heller kommer att utveckla en preferens för klassisk musik. Detta stämmer, men om vi frågar oss vad det rationella jaget skulle *önska* (jfr Smith) att hennes irrationella jag gjorde för att förändra de faktiska preferenserna, så är det tämligen uppenbart att hon *skulle* önska att det irrationella jagets preferenser byttes ut.

Trots allt skulle det inte vara omöjligt för det irrationella jaget att åstadkomma detta – hon skulle lyckas om hon bara ville göra det. Detta är som jag ser det tillräckligt för att kunna tala om en önskan eller preferens. Det faktum att du (som fullständigt rationell) har goda skäl att tro att du faktiskt *inte* kommer i besittning av ett objekt, kan inte vara ett hinder för dig att önska eller föredra det.⁶ Jag utgår således från att din dotters rationella jag kan önska att hennes irrationella jag får sin preferens för hårdrock utbytt mot en preferens för klassisk musik.

Vid första anblick kan man misstänka att det här resonemanget passar också för den formulering av modellen som använder sig av det begrepp som fått ge namn åt modellen. Om det rationella jaget ska *råda* sitt eget irrationella jag vad hon ska göra med sina faktiska preferenser, så kommer hennes rationella jag (om jag har rätt i vad jag förut sagt) att ge råd som speglar hennes (det rationella jagets) egna preferenser. Det rationella för din dotter att göra i den situation hon befinner sig, och som innebär en total frånvaro av musikintresse för annat än hårdrock, är trots allt att försöka intressera sig för klassisk musik.

⁶ Vi kan förstås diskutera vad för slags kunskap som ska inkluderas i begreppet fullständigt rationell. Inkluderas även kunskap om vilken handling som agenten *faktiskt* kommer att utföra? Det är en metafysisk fråga om denna typ av förutsägelser verkligen är möjliga. De verkar åtminstone inte vara möjliga i första person och inte heller i andra fall där personen som är föremål för förutsägelsen får kunskap om denna. Av denna anledning följer heller inte förutsägbarhetens i en deterministisk värld. Men detta är inte avgörande för vår fråga, eftersom den komplikation som diskuteras uppstår också när vi talar om kunskap om sannolikheter.

Men saken är den att det irrationella jaget inte kommer att fråga efter råd, eftersom, som sagt, dottern inte ger ett dyft för om hon framstår som rationell i dina eller i hennes eget rationella jags ögon. Och frågan är vad för slags råd – om det överhuvudtaget är aktuellt att ge något – som en rationell person skulle ge till någon som inte ens lyssnar på henne.

Kanske bör vi därför utforma rådsmodellen i enlighet med det råd som det rationella jaget skulle ge det irrationella jaget, allt under förutsättning att det irrationella jaget *bad* om ett råd och att det inte var meningslöst att avge. I så fall verkar det, än en gång, naturligt att utgå från att det rationella jaget skulle råda det irrationella att göra sig av med preferensen för hårdrock. Om det irrationella jaget verkligen bad om råd skulle hon förmodligen också kunna förändra sin musiksmak. Men i så fall kommer man att bygga in problemet med de hypotetiska preferenserna i själva modellen, i sina försök att använda rådsbegreppet i formuleringen av den.

Det verkar alltså som om rådsmodellen har att hantera samma problem som de klassiska formuleringarna av informationskravet. Vi kan i alla fall inte utesluta det.

3. ROSATIS "TVÅLAGERSINTERNALISM"

Connie S. Rosati diskuterar, i artikeln "Internalism and the Good for a Person", vissa av de problem vi tagit upp, och förespråkar mot bakgrund av det något som kan uppfattas som en utvecklad version av Smiths rådsmodell, som hon kallar *tvålayersinternalism*. Modellen definieras på följande sätt:

Den starkare form av internalism som vi slutligen hamnar i säger att någonting X kan vara gott för personen A endast om två villkor är uppfyllda:

1. Om A befunnit sig i omständigheterna C och begrundat de förhållanden som hennes aktuella jag befinner sig i, såsom någon som kommer att inta hennes aktuella jags position, så skulle A måna om X för hennes aktuella jags skull;
2. omständigheterna C är sådana att fakta rörande vad A skulle måna om för hennes aktuella jags skull, är viktiga för A också när hon befinner sig i ordinärt optimala omständigheter. (1996, s. 307)

Det finns mycket i denna definition som behöver diskuteras. Jag vill bara visa att om omständigheterna C motsvarar det traditionella informationskravet, dvs. om C innebär att vara fullständigt informerad och rationell, så tror jag att det finns ett problem med hypotetiska preferenser

som kan slinka igenom också i Rosatis modell.⁷ I själva verket tror jag att problemet riskerar att dyka upp i någon form hur vi än specificerar C, så länge C skiljer sig från A:s faktiska omständigheter.

Vi ser att det första villkoret är mycket likt Smiths rådsmodell, eftersom det kräver att vi lyssnar på de attityder som den rationella A skulle ha visavi X, under förutsättning att hon befann sig i den faktiska, dvs. mindre rationella, A:s position. Någoting X kan vara gott för A endast om A skulle bry sig om det, om hon varit fullständigt rationell och begrundat hur det skulle vara att hamna i den aktuella A:s position. ("Måna" och "bry sig om" ska förstås i en vid betydelse som inte nödvändigtvis motiverar, menar Rosati.)

Vad som är speciellt med Rosatis modell är i stället det andra villkoret. När hon formulerar detta, verkar hon vilja försäkra sig om att de kontra-faktiska omständigheterna har något slags auktoritet över den faktiska A och att A så att säga kommer att respektera vad hennes rationella jag föreskriver. Detta är i sin tur nödvändigt för att hon ska slippa känslan av alienation och godtycklighet i förhållande till vad som betraktas som gott för henne.

Det väsentliga i definitionen är inte att A faktiskt och obetingat fäster vikt vid vad hennes rationella jag bryr sig om, eftersom hon kan vara hypnotiserad eller drogad eller på annat sätt manipulerad till att bry sig om eller inte bry sig om olika saker och ting. Det är därför som Rosati introducerar dessa "ordinärt optimala omständigheter" och skriver: "Dessa kommer att inkludera att en person inte sover, är drogad, eller hypnotiserad, att hon tänker redigt och rationellt, och att hon inte förbiser lättillgänglig information ... Ordinärt optimala omständigheter är helt enkelt de som vi redan accepterar att en person måste uppfylla för att på ett någorlunda sansat sätt överhuvudtaget kunna bedöma vad som är gott för henne själv" (1996, s. 305, se också s. 301 f). Rosati nämner hjärntvätt som en allvarlig icke-optimal omständighet, men med tanke på vad hon för övrigt säger om de ordinärt optimala omständigheterna utgår jag från att hon bland dessa också skulle inkludera frånvaron av indoktrinering och liknande fenomen, eftersom även detta är en form av manipulation.

I ett avseende sympatiserar jag med det andra villkoret, eftersom jag i vårt exempel utgick från att det var en relevant omständighet huruvida det gjorde intryck på din dotter att hennes preferens för hårdrock var irrationell. Men vad jag hade i åtanke var om den *faktiska* handlingsagenten

⁷ Observera att Rosati anger ett nödvändigt villkor eller vad hon själv kallar för ett internalismkrav rörande personvärdet. Om man använder hennes förslag som en explikation av rationalitetskravet, skulle man också få betrakta det som tillräckligt.

brydde sig om huruvida hennes preferenser uppfyllde informationskravet, och inte om den faktiska agenten under *ordinärt optimala omständigheter* skulle bry sig om detta. Min misstanke är därför att introducerandet av de ordinärt optimala omständigheterna kommer att vålla samma eller liknande problem som Smiths rådsmodell för de personer som faktiskt inte uppfyller dem.

Ta en titt på hårdrocksexemplet igen och låt mig än en gång göra vissa förändringar av det. Anta att din dotter tillhör ett gäng som uteslutande lyssnar till hårdrock. Vilka är realistiskt sett mekanismerna bakom din dotters intresse för hårdrock under dessa omständigheter? Jag tror att gruppsyck och vad som lättast kan beskrivas som indoktrinering har en inte helt oviktig roll. Jag skulle i alla fall inte säga att det finns ett fritt val mellan gruppens musiksmak och en radikalt annorlunda smak. Så fungerar det bara inte, och under dessa omständigheter tror jag inte att dottern uppfyller de ordinärt optimala omständigheterna eller villkoren. Därför skulle man heller inte i Rosatis modell behöva bekymra sig om huruvida hon fäster vikt vid vad hennes rationella jag säger.

Och anta, på samma sätt som vi gjorde i diskussionen av Smiths exempel, att hennes rationella jag skulle föredra att hon lyssnade på klassisk musik och även föredra att uppleva besvikelse framför att lyssna på hårdrock. Anta också att detta faktum skulle göra intryck på din dotter under ordinärt optimala omständigheter, men inte i hennes nuvarande situation. Vad skulle du i så fall göra om du visste att hon önskade sig en hårdrocksskiva? Avstår du från att köpa den och lämnar henne besviken med hänvisning till *två* hypotetiska personer som inte är identiska med din dotter? Och är inte i så fall detta ett problem?

4. SLUTSATS

Jag drar slutsatsen att vi har ett problem med hypotetiska preferenser i informationskravet, även i Smiths och Rosatis modeller. Problemet är kanske mindre i Smiths modell än i de mer klassiska formuleringarna. Än mindre är det möjligen i Rosatis modell. Men jag hävdar att problemet inte har sin fullständiga lösning heller i hennes modell. Hur och om problemet går att lösa inom ramen för informationskravet verkar alltså vara en öppen fråga.⁸

⁸ Denna text har diskuterats på seminarier vid Lunds och Göteborgs universitet. Ett stort tack till alla deltagare! Ett särskilt tack till David Alm, Åsa Andersson, Johan Brännmark, Mats Johansson, Andreas Lind, Ingmar Persson, Björn Petersson, Wlodek Rabinowicz, Toni Rønnow-Rasmussen, Caj Strandberg, Daniel Svensson och Anders Tolland.

LITTERATUR

- Brandt, R. B. 1979. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press.
- Brülde, Bengt. 1998. *The Human Good*. Acta Universitatis Gothoburgensis 6.
- Bykvist, Krister. 2001. "What is Wrong with Past Preferences?", i Wlodek Rabinowicz (utg.). 2002. *Value and Choice*, Lund Philosophy Reports, 1, 17–44.
- Egonsson, Dan. 1990. *Interests, Utilitarianism and Moral Standing*. Lund: Lund U.P.
- Harsanyi, J. C. 1982. "Morality and the Theory of Rational Behaviour", i Amartya Sen och Bernard Williams (utg.): *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge U. P., 39–62.
- Rabinowicz, Wlodek och Bertil Strömberg. 1996. "What if I were in his shoes? On Hare's argument for preference utilitarianism", *Theoria*, Vol. LXII, 95–123.
- Railton, Peter. 2003. *Facts, Values, and Norms*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Rawls, John. 1972. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford U. P.
- Rosati, Connie S. 1996. "Internalism and the Good for a Person", *Ethics*, Vol. 106, Nr 2, 297–326.
- Sen, Amartya & Bernard Williams. 1982. "Introduction: Utilitarianism and Beyond", i Amartya Sen och Bernard Williams (utg.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge U. P., 1–21.
- Shope, Robert K. 1978. "The Conditional Fallacy in Contemporary Philosophy", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXV, No. 8, 397–413.
- Sidgwick, Henry. 1907. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan & Co.
- Smith, Michael. 1995. "Internal Reasons", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, Nr 1, 109–131.

Cirkulär tid och den eviga återkomsten

I essän ”Evig liv” diskuterar Lars Bergström läran om ”den eviga återkomsten”.¹ Det är idén att universums historia upprepas, in i minsta detalj, ett oändligt antal gånger. Om detta är sant har vi, i en mening, evigt liv. Vi dör visserligen gång på gång, men efter varje död föds vi på nytt. Vi har därför på sätt och vis alltid hela livet framför oss.² Detta vore enligt Bergström värt att önska. Om vi alltid föds på nytt är döden inte något ont eller skrämmande. Och eftersom vi varje gång dör slipper vi den leda och känsla av meningslöshet många tror skulle prägla ett oändligt liv.

När Bergström preciserar idén om den eviga återkomsten antar han att universums historia är ändlig; den har både början och slut. Däremot är sekvensen av upprepningar av universums historia oändlig. Den har varken början eller slut.

En möjlig orsak till en sådan oändlig sekvens av upprepningar är, enligt Bergström, att tiden är ”cirkulär” eller ”sluten”,

så att vi alltid förr eller senare, men efter ett ändligt antal tidsenheter, kommer tillbaka till samma tidpunkt. Varje tidpunkt ligger då både före och efter sig själv. [...] Tiden är alltså ändlig, men universums historia upprepas i oändlighet. (s. 100)

Bergström medger att det låter konstigt att en tidpunkt föregås och följs av sig själv:

Det kan tyckas vara en alldeles orimlig idé att varje tidpunkt ligger både före och efter sig själv. Är inte det uteslutet av rent begreppsliga skäl? Det beror på vad en ”tidpunkt” är för något. Om vi tänker oss att en tidpunkt kan identifieras med hänvisning till tillståndet i universum – den tidpunkt vid vilken universum befinner sig i det-och-det tillståndet – så kan en tidpunkt ligga både före och efter sig själv. Det förutsätter ju bara att tillståndet i universum upprepas. [...] Om universums historia upprepas i varje detalj, så måste även tiden upprepas. (s. 100)

¹ Bergström, 2004, ss. 99–107.

² Den eviga återkomsten aktualiserar problem kring personlig identitet över tiden. Bergström diskuterar dessa i sin essä.

Detta är inte så övertygande. När Bergström här talar om ”tillstånd” hos universum skiljer han inte mellan *typer* av tillstånd och *instanser* av sådana typer. En tillståndstyp kan upprepas, i så måtto att den har flera instanser. Däremot är det en begreppslig sanning att en instans av en tillståndstyp inte kan upprepas. Om vi vill identifiera tidpunkter med tillstånd i universum, måste vi rimligen göra identifikationen i termer av tillståndsinstanter, snarare än typer. Hypotesen att en tidpunkt kan upprepas är minst sagt svårbegriplig. Att något upprepas betyder ju normalt att det föreligger eller instantieras *vid olika tidpunkter*. Men det är meningslöst att påstå att en tidpunkt föreligger vid olika tidpunkter.³ Även om vårt begreppssystem är för ospecifikt för att ge ett bestämt svar på vad en tidpunkt är, vilket Bergström hävdar, så tycks det alltså finnas starka skäl mot att definiera ”tidpunkt” på ett sätt som tillåter att en tidpunkt ligger före eller efter sig själv.

Tiden kan trots detta vara cirkulär. Om så är fallet gäller för varje par av *olika* tidpunkter, t och t^* , att t ligger både före och efter t^* . Men t ligger varken före eller efter t .⁴ Relationen ”ligger före” är symmetrisk; om t ligger före t^* , så ligger också t^* före t . Detsamma gäller förstås ”ligger efter”. Om vi till denna symmetri lägger antagandet att ”ligger före” är sammanhängande, dvs. för varje par t och t^* av olika tidpunkter ligger antingen t före t^* eller t^* före t , så har vi adekvat definierat cirkulär tid. Det följer inte ur denna definition att universums historia upprepas. Antagandet att tiden är cirkulär stöder alltså inte hypotesen om den eviga återkomsten.

Men kanske har vi gått för snabbt fram. Vissa filosofer menar att vårt tidsbegrepp väsentligen inbegriper ett ”rörligt nu”, som förflyttar sig i takt med tidens gång. Eller snarare, denna nuets rörelse *är* tidens gång. Den här idén, som för övrigt är högst kontroversiell, tycks gå bra ihop med en linjär tidsstruktur, där relationerna ”ligger före” och ”ligger efter” är asymmetriska. Man kan tänka sig tiden som en linje som blir längre allteftersom nuet rör sig in i framtiden. Kanske Bergström implicit antar idén om ett rörligt nu, när han hävdar att cirkulär tid implicerar evig upprepning. Något som rör sig oändligt länge i en (ändlig) cirkel passerar ju varje punkt på cirkelns omkrets ett oändligt antal gånger. Om nuet i oändlighet rör sig i en cirkel, där punkterna på omkretsen är

³ Påståendet kan kanske ges mening i en tvådimensionell tidsmodell, där den ena dimensionen representerar en sorts ”metatid”. Men Bergström antyder ingen sådan tolkning.

⁴ Det följer att relationen ”ligger före” inte är transitiv. Det gäller inte generellt att om t ligger före t^* och t^* ligger före t^{**} , så ligger t före t^{**} . Men transitivitet råder om $t \neq t^{**}$. Detsamma gäller ”ligger efter”.

tidpunkter, kommer det alltså att passera varje tidpunkt oändligt många gånger. Detta innebär att varje tidpunkt blir "nu" gång på gång, i oändlighet.

Om vi antar både cirkulär tid och ett rörligt nu så tycks alltså den eviga återkomsten följa. Problemet är att denna kombination är motsägelsefull. Om tiden är cirkulär kan den inte inkludera ett rörligt nu. Skälet är helt enkelt att en tidpunkt inte kan upprepas. Att anta både cirkulär tid och ett rörligt nu är att införa två oförenliga representationer av tiden, nämligen cirkeln själv och nuets rörelse runt denna.⁵

I en cirkulär tidsmodell tycks det överhuvud svårt att ge utrymme för idén om tidens gång, åtminstone när vi betraktar hela universums historia. Anta att vi har ett stoppur som mäter universums ålder. Om universums historia upptar 100 triljoner sekunder, och tiden är cirkulär, så kommer uret alltid att visa samma förlupna tid, nämligen 100 triljoner sekunder. Vid alla tidpunkter i universums historia upptar dess förflutna 100 triljoner sekunder. Dess *framtid* upptar också, vid varje tidpunkt, 100 triljoner sekunder. Ett universum med cirkulär tid är därför i viss mening evigt; det har varken början eller slut i tiden. (Bergströms antagande om att universums historia har början och slut är alltså i själva verket oförenligt med cirkulär tid.) Men samtidigt är universum ändligt i tiden, dess historia är "bara" 100 triljoner sekunder lång.

Även om universums tid är cirkulär kan händelser och processer i universum ha både början och slut. Det är till exempel sant att Gustav III:s liv började år 1746 och slutade år 1792, oavsett om vårt universums tid är linjär eller cirkulär. Om cirkeln är tillräckligt stor kanske vi inte ens har någon möjlighet att upptäcka den. Alla processer som vi på något sätt kan observera ter sig då precis som de skulle göra i ett universum med linjär tid. Men om tiden faktiskt är cirkulär är det ju ändå sant att Gustav III:s liv ligger i framtiden, såväl som i det förflutna. Skulle insikten om detta ge honom anledning att känna hopp och tröst, eller att vara mindre rädd för döden, när han ligger döende efter attentatet på operan? Detta är tveksamt, åtminstone om han inser att tidens cirkularitet inte innebär att hans liv upprepas. Som jag har försökt visa lever vi bara en gång, även om tiden är cirkulär.

I den filosofiska litteraturen om tidsresor görs ofta en distinktion mellan "personlig" och "extern" tid. Din personliga tid mäts av ditt biologiska åldrande, ditt hår och dina naglar som växer, etc. Den externa tiden är, något förenklat uttryckt, universums tid. Din personliga tid kan alltså vara linjär, även om den externa tiden är cirkulär. Men vi kan

⁵ Detta har påpekats av Robin Le Poidevin, 2003, s. 86.

också, med lite ansträngning, föreställa oss att din personliga tid är cirkulär. År 1960 kliver du ur en tidsmaskin från framtiden och lever sedan till 2040. Då bygger du en tidsmaskin och reser tillbaka till 1960. Maskinen är den du klev ur 1960. Du lever alltså mellan 1960 och 2040; ditt liv pågår i 80 år, såväl i den externa tiden som i din personliga tid. (Noga räknat är ditt liv något längre mätt i din personliga tid, eftersom tidsresan upptar en viss personlig tid.) I den externa tiden har din livshistoria en linjär struktur. Den börjar med att du kliver ur tidsmaskinen 1960, och slutar med att du kliver in i densamma 2040. Mätt i din personliga tid, däremot, har ditt liv varken början eller slut. Vid varje tidpunkt i din personliga tid har du levt i 80 år och har 80 år kvar att leva. Du föds aldrig och dör aldrig. Inte nog med det, du blir aldrig en dag äldre. (Det är nog trots detta möjligt att du åldras rent biologiskt, om detta åldrande följs av en föryngring under någon annan period av ditt liv, till exempel under tidsresan.)

Det är förvisso något underligt med detta. Din existens har ingen yttre orsak; händelserna i ditt liv bildar en sluten orsakskedja. Men om exemplet är åtminstone logiskt möjligt kan vi fråga oss om denna form av evigt liv vore något önskvärt.⁶ Om vi antar att du har bra minne, är svaret förmodligen nej. Du skulle då under hela livet minnas allt väsentligt som händer dig under dina 80 år, och skulle därför aldrig bli överraskad, eller undra över vad framtiden kommer att bära med sig. Ett liv där man minns allt som kommer att hända en verkar väldigt tråkigt och instängt. Det vore nog därför bättre om du glömmet en del, under förutsättning att du alltid vet att ditt liv inte har något slut. Det finns då ingen död att vara rädd för, samtidigt som livet inte behöver bli alltför långtråkigt. De som menar att oändligt liv vore bra just därför att vi skulle slippa döden, och rädslan för denna, har då anledning att avundas dig ditt cirkulära liv.

Det finns dock andra presumtiva fördelar med ett oändligt liv, jämfört både med ett cirkulärt liv och med det upprepade liv som den eviga återkomsten innebär. Om ditt liv är oändligt har du obegränsat med tid till ditt förfogande och hinner göra allt du vill, hur många gånger som helst. Är ditt liv däremot cirkulärt eller upprepat har du bara ett visst antal år att förfoga över. Du inser därför att det finns mycket du inte hinner göra, och du kan ha skäl att ångra att du kastat bort dyrbar tid på meningslösa sysselsättningar.

Å andra sidan har, som nämnts, många hävdatt att ett oändligt liv skulle te sig meningslöst, outhärdligt långtråkigt och klaustrofobiskt. Döden är, enligt denna syn, ett ont som är nödvändigt för att ge livet mening. Om

⁶ I Carlson, 2005, diskuterar jag en (skenbar) paradox förknippad med cirkulär personlig tid.

man tror så kan ett cirkulärt liv förefalla idealiskt. Man slipper både döden, rädslan för denna och meningslösheten i ett oändligt liv. Ett cirkulärt liv tycks då alltså erbjuda minst lika stora fördelar som den eviga återkomsten, åtminstone om vi förutsätter vissa väsentliga brister i vår minneskapacitet. Dessvärre (?) är det väl högst osannolikt att våra liv är cirkulära.

LITTERATUR

Bergström, Lars. 2004. *Döden, livet och verkligheten*. Stockholm: Thales.

Carlson, Erik. 2005. "A New Time Travel Paradox Resolved", *Philosophia*, vol. 33.

Le Poidevin, Robin. 2003. *Travels in Four Dimensions: The Enigmas of Space and Time*. Oxford: Oxford University Press.

Denna text undersöker ett ofta återkommande argument rörande gentekniska ingrepp på embryon, här kallat "existensargumentet". Existensargumentet utgår från Derek Parfits "icke-identitets problem" (*The Non-Identity Problem*) och syftar till att försvara en mer liberal tillämpning av vissa genetiska ingrepp på embryon, närmare bestämt preimplantatorisk gendiagnostik (PGD) och preimplantatorisk genterapi (PGT). Jag kommer först (1) att beskriva den generella utgångspunkten för existensargumentet och dess specifika användning på PGD och PGT. Jag kommer därefter (2) att visa att existensargumentet inte är hållbart för dessa gentekniska ingrepp.¹

1. EXISTENSARGUMENTETS UTGÅNGSPUNKT

Till grund för existensargumentet ligger som sagt Parfits "icke-identitets problem". Det uppkommer eftersom många av de handlingar vi utför påverkar identiteten hos framtida personer. En handling som avsevärt sänker livskvaliteten för en framtida population kan samtidigt göra att andra framtida personer kommer att existera. Handlingen är då en förutsättning för de framtida personernas existens och därför till nytta för dem så länge de föredrar existens framför icke-existens. Utgångspunkten för Parfits diskussion av problemet är "tidsberoende-påståendet" (*The Time Dependence Claim*). Det lyder: "Om någon specifik person inte hade blivit skapad (*conceived*) när han faktiskt (*in fact*) blev skapad, så är det *faktiskt* sant att han aldrig skulle ha existerat" (Parfit, *Reasons and Persons*, 1987:351). För Parfit är innebörden av detta påstående följande: Om det ägg som utvecklades till person A hade befruktats med en annan spermie, så skulle person A inte ha existerat. Parfit betonar dock att detta inte uppenbart är ett sant påstående. Det kan vara en "tom fråga" (*empty question*), dvs. en fråga utan ett bestämt svar, huruvida person A hade existerat eller inte. Parfit formulerar därför ett modifierat tidsberoende-påstående som lyder: "Om någon specifik person inte hade blivit skapad

¹ Jag vill tacka Christian Munthe för kreativ kritik.

inom en månad från det tillfälle då han faktiskt skapades, så skulle han faktiskt aldrig ha existerat” (ibid. s. 352). Att Parfit väljer en månad som tidsram beror på att befruktning efter denna period skulle involvera både en annan spermie och ett annat ägg. (Det är uppenbart att Parfit inte räknar med artificiella tekniker). Innebörden av detta påstående är sålunda följande: Ett helt annat embryo än det som utvecklades till person A, hade aldrig utvecklats till person A. Parfit hävdar inte att påståendet med nödvändighet är sant utan endast att det de facto är sant. ”Detta påstående gäller för alla. Du blev skapad vid ett specifikt tillfälle. Det är faktiskt sant att om du inte hade skapats inom en månad från det tillfället, så skulle *du* aldrig ha existerat” (ibid. s. 355). Återigen, ett helt annat embryo än det som utvecklades till dig, hade aldrig utvecklats till dig.

Parfit använder därefter ett exempel med en ung flicka som väljer mellan att föda och att inte föda ett barn. Om hon inte föder barn A nu utan väntar och föder barn B senare så kommer barn B att få en högre livskvalitet. Om hon föder nu så kommer barn A att få en lägre livskvalitet. Gör hon fel mot barn A om hon föder? Parfits svar är naturligtvis nej. Barn B skulle ha utvecklats ur ett helt annat embryo och därmed varit en helt annan person. Så länge barn A föredrar existens framför icke-existens så kan det inte ha varit fel mot barn A att det föddes. Detta är ett exempel på det Parfit kallar ”andra-personer val” (*Different People Choices*), dvs. en sorts val där alternativet medför att andra framtida personer existerar. Parfit menar alltså att födelse kontra icke-födelse är ett andra-personer val. Inte med nödvändighet, men de facto. Det finns onekligen starka skäl för ett sådant antagande. Födelse kontra icke-födelse är uppenbart en fråga om existens kontra icke-existens.

Enligt existensargumentet bör PGD och PGT räknas som andra-personer val i Parfits mening. Alltså: Hade inte dessa ingrepp utförts så hade inte den framtida personen existerat. Eftersom ingreppen sålunda är en förutsättning för den framtida personens existens så kan de endast ha varit fel mot den framtida personen om denna föredrar icke-existens. I det följande resonemanget kommer vi att utgå från att den framtida personen föredrar existens. Den centrala frågan blir då om existensargumentet är hållbart: Är det så att dessa gentekniska ingrepp inte kan vara fel mot den framtida personen?

2. EXISTENSARGUMENTETS HÅLLBARHET

För att avgöra om existensargumentet är hållbart vad gäller ingreppen måste vi beakta att såväl PGD och PGT är komplicerade processer som innefattar en rad olika moment. De fyra grundläggande moment som vi

kommer att undersöka är följande: konception, diagnos, terapi och selektion.

Konception (PGD/PGT): Givet att frågan om födelse/icke-födelse är ett andra-personer val torde det vara uppenbart att även frågan om konception/icke-konception är ett sådant val. Givet detta är existensargumentet hållbart vad gäller frågan om konception/icke-konception. Förutsatt att avkomman föredrar existens framför icke-existens kan alltså konceptionsbeslutet inte vara fel mot avkomman.

Diagnos (PGD/PGT): Som vi sett så finns det starka skäl att anta att frågan om födelse/icke-födelse är ett val där alternativen resulterar i skilda framtida personer. Födelse/icke-födelse kan således sägas vara ett andra-personer val. Det innebär att existensargumentet är giltigt vad beträffar födelse/icke-födelse. Frågan är nu om existensargumentet är giltigt vad gäller diagnos/icke-diagnos. För att kunna besvara denna fråga bör vi klargöra vad diagnosproceduren innebär. När ett embryo genomgått ett par delningar plockas en eller flera celler ut och den genetiska uppbyggnaden analyseras. Eftersom alla celler i detta skede har samma genetiska struktur kan en fullständig diagnos av embryots genotyp erhållas. Av denna anledning förändras inte heller embryots genetiska struktur av att en eller flera celler tas bort. Frågan om ett embryo utsatts för genetisk diagnos eller inte kan således, allt annat lika, inte vara avgörande för vilken framtida person som kommer att utvecklas ur embryot. Det är här viktigt att poängtera att information om huruvida preimplantatorisk gendiagnostik (eller fosterdiagnostik) är tillgänglig kan ingå som en del av ett underlag för frågan om konception/icke-konception. Det finns, som vi sett, starka skäl att anta att även konceptionsfrågan är ett andra-personer val. Att information om gendiagnostik kan ingå i ett underlag för ett konceptionsbeslut är dock inget argument för att diagnosen i sig är ett andra-personer val. Preimplantatorisk gendiagnostik producerar information om embryot, precis som fosterdiagnostik producerar information om fostret. Denna information kan i sin tur användas på många olika sätt. Ett möjligt område för informationen är som del av ett underlag för frågan om selektion/icke-selektion. Det finns, som vi ska se, starka skäl att anta att selektionsfrågan är ett andra-personer val. Att diagnosen ger upphov till information som kan ingå i ett underlag för ett selektionsbeslut är dock inget argument för att diagnosen i sig är ett andra-personer val. Det torde alltså vara uppenbart att frågan om diagnos/icke-diagnos inte kan innebära ett sådant val. Givet detta är existensargumentet inte hållbart vad gäller frågan om diagnos/icke-diagnos. Såväl beslutet att utföra diagnos som beslutet att inte utföra diagnos kan således vara fel mot avkomman.

Terapi (PGD): Utifrån Parfitts definitioner torde det vara uppenbart att frågan om terapi/icke-terapi varken med nödvändighet eller de facto är ett andra-personer val. Det avgörande är hur omfattande terapin är. Gör terapin så omfattande att det embryo som behandlas kan sägas bli ett helt annat embryo så är existensargumentet hållbart i det fallet. Det är dock oklart hur stor förändring av embryot som skulle krävas för detta. Såväl beslutet att utföra terapi som beslutet att inte utföra terapi kan således vara fel mot avkomman.

Selektion (PGD/PGT): Givet att frågan om födelse/icke-födelse är ett andra-personer val torde det vara uppenbart att även frågan om selektion/icke-selektion är sådant val. Givet detta är existensargumentet hållbart vad gäller frågan om selektion/icke-selektion. Förutsatt att avkomman föredrar existens framför icke-existens kan alltså selektionsbeslutet inte vara fel mot avkomman.

Framställningen har utgått från att det i princip är möjligt att frilägga enskilda moment i en längre handlingskedja och bedöma deras moraliska implikationer var för sig. I detta fall ser handlingskedjan ut som följer: (1) konception, (2) diagnos, (3) terapi och (4) selektion. Vad gäller moment 1 och 4 är existensargumentet hållbart. Vad gäller moment 2 och 3 är existensargumentet inte hållbart. Frågan är vad detta innebär för vår bedömning av de längre handlingskedjorna. PGD-kedjan innehåller med nödvändighet moment 1 och 2, samt i praktiken alltid moment 4. PGT-kedjan innehåller med nödvändighet moment 1 och 3, samt i praktiken alltid moment 2 och 4. De längre handlingskedjorna innehåller alltså såväl moment där existensargumentet är hållbart som moment där det inte är hållbart. Detta leder till följande frågeställning: Är existensargumentet hållbart för hela kedjan (eftersom det finns moment där argumentet är hållbart) eller är det inte hållbart för hela kedjan (eftersom det finns moment där det inte är hållbart)? En rimlig utgångspunkt är att en kedja bör bedömas efter dess svagaste länk. Om den länken brister, så brister kedjan. Att andra länkar i kedjan håller förändrar inte det faktum att kedjan brustit. Det omvända synsättet måste dessutom betecknas som orimligt. Varje potentiellt felaktig moralisk handling ingår i handlingskedjor som innehåller moment som inte är moraliskt felaktiga. Om de handlingar i kedjan som inte är moraliskt felaktiga gav absolution åt de handlingar som potentiellt var moraliskt felaktiga skulle det följaktligen vara omöjligt att någonsin handla moraliskt felaktigt. Det går naturligtvis att omfatta en sådan ståndpunkt men den framstår som orimlig. Mot denna bakgrund görs bedömningen att existensargumentet inte kan anses vara hållbart vad gäller PGD och PGT.

Existensargumentet är sålunda endast hållbart de facto vad gäller frå-

gan om konception/icke-konception och selektion/icke-selektion. Vad gäller frågan om diagnos/icke-diagnos är existensargumentet inte alls hållbart och i frågan om terapi/icke-terapi är det endast hållbart under vissa specifika betingelser. Eftersom diagnos och terapi är integrerade och ofrånkomliga delar av PGD respektive PGT är en rimlig slutsats att existensargumentet faller. Enbart av detta följer naturligtvis inte att PGD och PGT med nödvändighet, eller de facto, är fel mot avkomman utan endast att de kan vara fel mot avkomman.

3. EXKURS: TEMPORAL FÖRSKJUTNING

Det är i detta sammanhang viktigt att notera att tekniken vid provrörsbefruktning tillåter att varje steg i processen förskjuts temporalt genom nedfrysning. Tiden mellan befruktning och implantation kan exempelvis förlängas med flera år. Detta aktualiserar frågan om en temporal förskjutning i livshistorien medför att en annan framtida person skapas, dvs. om temporal förskjutning i sig är ett andra-personer val. Det verkar orimligt att påstå att temporal förskjutning med nödvändighet inte är ett sådant val. Detta blir uppenbart om vi ponerar att den temporala förskjutningen är ett millennium. Det verkar dock även orimligt att påstå att temporal förskjutning med nödvändighet är ett andra-personer val. Detta blir uppenbart om vi ponerar att den temporala förskjutningen är en millisekund. Ett rimligt antagande är att temporal förskjutning kan vara ett andra-personer val. Huruvida temporal förskjutning är ett sådant val eller inte, beror rimligtvis på hur stor den temporala förskjutningen är. Att exakt bestämma hur stor den temporala förskjutningen måste vara för att den ska räknas som ett andra-personer val är sannolikt en omöjlig uppgift. Några anmärkningar kan emellertid göras utifrån denna kortfattade problembeskrivning. För det första är frågan om temporal förskjutning inte unik för provrörsbefruktning. Frågan kan även ställas i samband med exempelvis prematur förlossning. Pondera att den temporala förskjutningen i detta fall är en vecka. Innebär denna temporala förskjutning att en annan framtida person skapas? Om vi accepterar att detta är en "tom fråga", dvs. en fråga utan ett bestämt svar, torde det även ha implikationer för temporal förskjutning i samband med provrörsbefruktning. För det andra är frågan om det genetiska ingreppet är ett andra-personer val inte avhängig frågan om temporal förskjutning är ett sådant val. Det livshistoriska faktaförhållandet rörande det genetiska ingreppet, dvs. huruvida detta ingrepp utförts eller inte, förändras inte av en temporal förskjutning, oavsett hur stor den är. Temporal förskjutning i sig kan inte, av ett embryo som utsatts för ett genetiskt ingrepp,

skapa en framtida person som inte utsatts för ett genetiskt ingrepp. Naturligtvis gäller även det omvända: temporal förskjutning kan inte skapa en framtida person som utsatts för ett genetiskt ingrepp av ett embryo som inte utsatts för ett genetiskt ingrepp. Även om temporal förskjutning i sig kan vara ett andra-personer val har detta sålunda inga konsekvenser för frågan om existensargumentets hållbarhet vad gäller PGD och PGT.

Lennart Nordenfelt

Att karakterisera hälsa: ett humanistiskt begrepp

Diskussioner om hälsans natur och hälsobegreppet är spännande på många sätt. Ämnet har högsta prioritet för många människor, särskilt för dem som är aktiva i hälso- och sjukvården. Att skapa eller återskapa hälsa är ju det viktigaste målet för de flesta av hälso- och sjukvårdens aktiviteter. Alltså måste ett klarläggande av hälsans natur vara viktigt för att styra dessa aktiviteter. Inte minst sjuksköterskor, arbetsterapeuter och sjukgymnaster har funnit att reflektioner över hälsans natur har varit viktiga för att definiera deras verksamhet. Men ämnet är också viktigt för en humanist. Våra idéer om hälsa säger något om det önskvärda livet, eller snarare något om grunden för det önskvärda livet, det liv som skall innehålla så mycket av den skapande aktivitet som är humanistens objekt för studium.

En antropolog vet också att föreställningarna om det önskvärda livet varierar, ibland starkt, mellan olika kulturer. Det tycks därför inte vara en självklarhet vad hälsa innebär. Kanske måste ett karakteriseringsarbete av hälsans natur därför bli i form av olika berättelser som speglar dessa olika kulturer. En historiker vill gärna understryka detta och påvisa hur olika hälsan uppfattats över tid. En psykolog och sociolog vet dessutom att hälsan och ohälsan har olika uttrycksformer och olika relationer till det omgivande samhället. Framför allt vet de att isynnerhet ohälsan inte bara är en realitet utan också en av subjektet *upplevd* realitet och att det är en realitet som har konsekvenser för individens samhällsliga status. För en filosof som mig själv är hälsan bl.a. av alla dessa skäl ett förbryllande och samtidigt fascinerande begrepp.

Men varför skulle hälsa egentligen vara förbryllande för en filosof? Det borde knappast vara det. Hälsa tillhör inte de centrala begreppen i filosofin. Det har ingen status av att vara filosofiskt krävande, att kräva något större skarpsinne för sitt klarläggande; det har inte (med vissa berömda undantag) blivit föremål för studium av historiens största filo-

sofer. Hälsa och ohälsa tycks dessutom vid första anblicken vara en enda vetenskaps bord, nämligen den medicinska vetenskapens. Att karakterisera hälsa borde vara en enkel medicinsk uppgift. Varför skall filosoferna (eller andra humanister) bekymra sig? Lämna hälsan i de framgångsrika medicinarnas händer: Filosof bliv vid Din läst!

Men, nej så enkelt är det inte. Och min misstanke om detta började gnaga redan ganska tidigt i mitt liv. Jag gick då till medicinska läroböcker för att få svar på mina frågor. Det som var mest slående i mina undersökningar var att hälsan hade så liten plats i dessa läroböcker. Det slående är att hälsan, dvs. den positiva hälsan *inte* är ett objekt för studium i de traditionella medicinska vetenskaperna. Vad de medicinska vetenskaperna studerar – och det med en frenetisk och ofta framgångsrik energi – är de enskilda sjukdomarna och deras behandling. Sjukdomar är förstas relaterade till hälsa eller snarast dess motpol ohälsan. Men det är inte självklart vilken denna relation är.

Men de medicinska vetenskapernas mycket noggranna kännedom om enskilda sjukdomars mekanismer innebär inte heller att de normalt försöker definiera det allmänna begreppet *sjukdom*. Endast en medicinsk disciplin, patologin, dvs. den allmänna sjukdomsläran, tar på sig denna uppgift. Men det är förbluffande att utrymmet för det allmänna begreppet sjukdom även där är mycket begränsat. Man nöjer sig oftast med en allmän karakteristik i termer av att "varje avvikelse från normal kroppsstruktur eller kroppsfunction är en sjukdom" (Mitchinson, *Essentials of Pathology*, 1996). Texterna problematiserar inte detta påstående och de speglar ingen medvetenhet om att det finns flera olika normalitetsbegrepp som får delvis olika konsekvenser för definitionernas användning.

Jag säger inte detta för att raljera med medicinsk vetenskap. Medicin är givetvis en vetenskap, eller snarare en grupp vetenskaper, som under det senaste århundradet haft större framgång än de flesta andra. Jag menar inte heller att man skall avkräva av enskilda vetenskapsmän att de ägnar sig åt sin vetenskaps grundvalsfrågor. Det är förvisso många humanister som inte gör det. Det är inte varje konstvetare som försöker definiera begreppet konst, eller varje antropolog som försöker definiera begreppet kultur, eller för den delen varje filosof som försöker definiera begreppet filosofi.

Min lilla exkurs visar bara att frågan om hälsans och ohälsans natur inte är på ett enkelt sätt medicinarens eller någon annan hälso- och sjukvårdsforskarens bord. Den visar också ganska snabbt att det till synes triviala begreppet hälsa är mera undflyende och svårkaraktiserbart än man i förstone kan tro.

Hur kan detta då komma sig? Hur kan den så påtagliga realiteten som ohälsan vara så svår att begreppsligt fånga? Är det inte ett hån gentemot alla allvarligt sjuka människor, mot den person som har stark smärta eller den som lever under svår ångest, att säga att man inte vet vad det innebär att ha ohälsa? Jo, det skulle vara ett hån att uttrycka sig så i ett vanligt livssammanhang. Men det är inte det saken gäller.

I de allra flesta pragmatiska sammanhang klarar vi oss mycket bra med vardagsbegreppen hälsa och ohälsa. Vi är alla fullkomligt överens om många paradigmfall. Att vara medvetlös, att i stark smärta genomleva en cancersjukdom, att uppleva psykosens ångest, det är att vara vid grav ohälsa. Detta är inget som någon seriös person ifrågasätter. De praktiska svårigheterna inträder i speciella fall, några gånger, men inte alla, i vad vi vill kalla gränsfall.

Svårast är det kanske med den mentala ohälsan. När skall vi säga om den kriminella person som visar liten ånger och hänsyn till andra människor att han eller hon måste anses lida av en personlighetstörning? På vilka grunder skall vi fatta beslutet att döma en sådan person till sluten psykiatrisk vård i stället för livstids fängelse? Eller hur är det med de sexuella variationerna? Var det fel år 1973 att ta bort sjukdomsstämpeln på homosexualitet? Är det rätt att fortfarande anse pedofili vara en sjukdom? Men det finns också problem som rör somatiska förändringar och ohälsa. Skall vi säga att varje cell-förändring, t.ex. varje förändring till ett statistiskt ovanligt tillstånd i kroppen, automatiskt är en sjukdom och automatiskt innebär ohälsa? Skall vi säga att varje genetisk abnormalitet är en sjukdom?

Några av dessa frågor innebär faktiskt praktiska svårigheter. Och lösandet av några av dem är livsviktiga. Det torde vara av viss vikt för den brottsling som står inför domstol att antingen klassas som fullt frisk eller gravt psykiskt störd, om det i det förra fallet innebär att han eller hon skall få livstids fängelse. Och det är livsviktigt för den person som har en sexuell avvikelse om samhället betraktar vederbörande som sjuk eller inte.

Och när man står inför dessa fall, så skulle jag förundras om inte de flesta tänkande människor ändå reagerar på följande sätt: detta problem är ju något som vi måste teoretiskt lösa. Vi måste ju få en klarhet i vad ohälsa och sjukdom är för något. Vi måste dessutom få en klarhet i relationen mellan sjukdom och ohälsa. Det är egentligen en skandal att detta inte är tillfredsställande löst. Sällan kan vi väl skåda en situation där en begreppsanalys kan motiveras med mera krut än i detta fall.

Men hur är det då med begreppet hälsa och dess motpol ohälsa? Hur skall vi ta itu med analysen av det? Finns det en chans att komma fram

till ett entydigt svar på frågan? Är detta möjligt, om antropologerna har rätt i sitt påstående att idéer om hälsa i själva verket är helt kultur-relativa.

En första intressant fråga är om svårigheten bara handlar om *gränsdragningar*. Vi vet ju att nästan alla naturliga begrepp är mer eller mindre vaga. Därmed menar vi att gränsdragningarna utåt mot andra begrepp är obestämda. Ta t.ex. begreppet stol; det är inte alltid solklart hur stolar skall avgränsas mot fåtöljer eller mot pallar. Kanske fåtölj t.ill och med skall inordnas under begreppet stol. Det här är ett slags problem som möter oss i nästan alla analyser. Det är också delvis ett trivialt problem. Här inser vi att vi om behov uppstår ganska lätt kan stipulera en gränsdragning och att en sådan stipulering knappast kan vara kontroversiell.

Hälsa är förstås också ett vagt begrepp och den exakta gränsen mellan hälsa och ohälsa är svår att dra. Många gånger får denna gräns stipuleras, t. ex. när en läkare frisk- eller sjukskriver. Men denna gräns är inte trivial på samma sätt som i fallet stol. En sjukskrivning får stora konsekvenser för den enskilde och för arbetsplatsen. Konsekvenserna är både personligt existentiella och ekonomiska. Stipuleringen här, menar vi, måste vara på något sätt välmotiverad. Vi kan alltså inte nöja oss med den rent godtyckliga gränsdragningen.

Men man kan snabbt inse att svårigheten med hälsobegreppet inte bara har med gränsdragning att göra. Svårigheten är mycket mer grundläggande; det handlar om att ta ställning till vilken typ av begrepp som hälsa och ohälsa är. Och det är detta som gör hälsobegreppet så filosofiskt intressant. Det ser ut som om man kan ha mycket goda skäl för att anta att begreppet hälsa hör till två logiskt olikartade kategorier, å ena sidan att det är ett rent *deskriptivt* begrepp och å andra sidan att det är ett *värderande* begrepp. Och detta är hälsa (och dess släktingar på den negativa sidan, såsom ohälsa och sjukdom) inte ensamt om. Motsvarande olikartade åsikter råder om många humanistiska och samhällsvetenskapliga begrepp såsom fred, rationalitet och demokrati. Det som i alla dessa fall är gemensamt, trots olikheter, är att begreppen är kopplade till värderingar. Med detta menar jag att fenomenen hälsa, fred, rationalitet och demokrati är starkt positivt värderade av de flesta människor.

Den fråga som lätt uppstår när man har med starkt värderade fenomen att göra är om det begrepp med vilket fenomenet vanligtvis omfattas *också i sin betydelse* är *värderande* eller inte. Alltså, man kan fråga: ingår det i själva betydelsen av ordet "hälsa" att hälsan är ett positivt fenomen? Dvs. om man skall definiera begreppet hälsa, måste man då också bland villkoren ange att hälsan är något gott? Till exempel: hälsa är ett

kropps- och själstillstånd hos en människa eller ett djur som har egenkaperna a, b och c. Dessutom är detta tillstånd något gott.

Några teoretiker hävdar att det förhåller sig så; andra förnekar det. De senare förnekar inte att hälsa oftast värderas positivt, men de säger att hälsa som begrepp inte är mer värderande än vad begreppet äppelpaj är. Många tycker mycket om äppelpaj, men få skulle påstå att värderingen ingår i själva betydelsen av ordet "äppelpaj".

Det här låter som en filosofisk subtilitet. Har den här frågan någon praktisk betydelse? Kan man inte bortse från värderingen om alla andra delar av analysen är lika? Om den ena teoretikern säger att hälsa innehåller villkoren a, b, eller c och den andre att den innehåller a, b, c och godhet så borde väl resultatet kvitta.

Det skulle kunna kvitta. Nu är det emellertid så att i praktiken kopplas ofta denna skiljelinje mellan hälsan som deskriptivt och värderande begrepp ihop med en annan skiljelinje som är mera välkänd. De som menar att hälsa helt och fullt kan definieras i beskrivande termer har oftast också uppfattningen att dessa termer skall vara biologiska eller i några fall (vad avser mental hälsa) psykologiska. Hälsa handlar om biologisk organfunktion eller om funktion hos våra mentala fakulteter, säger man. "Om en persons samtliga organ (inkl. de mentala fakulteterna) ger sina statistiskt normala bidrag till personens överlevnad, då är denna person frisk." Detta är en förkortad variant av en känd beskrivande hälsodefinition, producerad av amerikanen Christopher Boorse (1977) och sedan citerad av många efterföljare. I denna definition finns inte något värde nämnt. Det ingår inte i själva definitionen av hälsa att hälsa är något gott.

Helt annorlunda är det med sådana definitioner som innehåller uttryck som "att må väl", "att vara pigg och kry" eller på den negativa sidan "att känna obehag" eller "att vara handikappad". Här lyser värderingen igenom och här handlar det inte om biologisk organfunktion utan om den totala personens livskänsla och handlingsförmåga. Hälsoanalysen är här inte bara värderande; den förlägger på sätt och vis hälsan till ett annat territorium, nämligen den hela människans territorium och inte bara till kroppens territorium.

Det är för övrigt inte så konstigt att de två skiljelinjerna ofta går hand i hand. Organfunktioner är knappast i sig högt värderade av människor i allmänhet. Om de är det så är de det indirekt såsom förutsättningar för att man just skall må väl eller ha sin handlingsförmåga intakt. Att känna sig rask och stark och att kunna göra vad man vill det är däremot väsentligt och högt värderat av de flesta människor.

Så utkristalliserar sig alltså de två huvuduppfattningarna om hälsa

och ohälsa som jag själv i olika skrifter kallat den *biostatistiska* versus den *holistiska* uppfattningen. Det finns varianter på dem och dessa kan klassificeras efter olika indelningsgrunder. Den som vill få en katalog på de flesta existerande varianter kan studera norrmannen Björn Hofmanns avhandling: *The Technological Invention of Disease*, Oslo 2002.

Men går det att ta ställning i denna djungel av begrepp, en djungel som naturligtvis kan göras än mer komplicerad om vi tar med de fynd som antropologer och historiker kan bistå oss med? Måste vi inte acceptera att det finns en mångfald parallella hälsobegrepp och att det ena är lika så gott som det andra? Är inte detta den sanna vetenskapliga hållningen?

Nej, nu reagerar både vetenskapsmannen och filosofen i oss. Detta går inte an. Det är inte så att den ena hälsodefinitionen är lika så god som den andra. Hur skulle det i så fall gå med den kliniska och vetenskapliga kommunikationen om hälsa och sjukdom? Hur skall vi förhålla oss till all internationell nomenklatur på området? Vilar den bara på lösan sand?

Det finns uppenbart ogenomtänkta och ofullständiga definitioner. Sådana vill vi inte ha med att göra. Och många definitioner är snarlika varianter på samma tema och kan sammanslås till en enda. Det är egentligen bara ett fåtal definitioner som kan sägas uppfylla rimliga test på att vara användbara definitioner.

Finns det då några sådana test? Finns det kriterier som en definition måste uppfylla för att passera nålsögat? Ja, jag vill med bestämdhet hävda detta och dessa kriterier kan hjälpa oss långt i valet av definitioner.

Ett första krav är det som kan kallas *språkbrukskravet*. Om vi vill definiera hälsa måste vi på något sätt hålla oss till det språkbruk som föreligger till vardags och i det kliniska sammanhanget. Definitionen måste täcka alla de solklara paradigfallen av hälsa och ohälsa, som jag nämnde i början av föredraget. Den definition av ohälsa som inte får med den medvetlöse, den lidande cancersjuka eller den ångestfylld psykotiske bland personer med ohälsa, den är helt enkelt inte adekvat. Och här kan vi få hjälp av omfattande konsultation av lexikon till andra språk och av jämförelser med andra kulturer. Överensstämmelsen är stor när det gäller paradigfallen av hälsa och ohälsa.

Men språkbrukskravet kan inte vara helt utslagsgivande. Språkbruket är ofta vacklande. Det finns situationer när våra vardagliga intuitioner inte är tillräckliga för att avgöra hur ordet skall användas. Som vetenskapsmän har vi ett krav på oss att göra definitioner som täcker också otydliga situationer. Den vetenskapliga terminologin skall vara skarpare än det vanliga språkbruket. Denna terminologi skall inte vackla inför att

karaktisera de svåra fallen, t.ex. psykopaterna, eller människor med avvikande sexuell läggning eller människor med medfödda genetiska förändringar som kan innebära risker för framtida ohälsa. Vetenskapsmän bör göra explikationer, inte bara deskriptiva definitioner. Här skiljer sig *det vetenskapsteoretiska kravet* från t.ex. antropologernas ambitioner att direkt spegla kulturella uppfattningar om ett begrepp.

Låt mig efter dessa preliminäer antyda något om hur jag själv ser på hälsobegreppets analys. För att illustrera det vill jag ta fram ett mycket tydligt paradigmfall och jag vill huvudsakligen tala om den negativa delen av hälsodimensionen dvs. ohälsan. Jag håller med sådana tänkare som Knut-Erik Tranøy (1995) och Hans-Georg Gadamer (1991) att ohälsan är den del av dimensionen som engagerar oss mest. Det är förvisso sant att hälsan ofta tiger still.

Jag skall alltså ta min utgångspunkt i den vanliga situation som består i att en människa söker sig till sjukvården för ett ohälsoproblem. Vi kan tänka oss en kvinna, Lisa, som länge lidit av magsmärtor. Dessa smärtor har nu blivit så allvarliga för henne att hon tvingats stanna hemma från sitt arbete. Lisa har låtit sjukskriva sig. Hon har, helt självklart, definierat sitt problem som ett hälsoproblem, och söker sig nu till sjukvården för att få hjälp.

Observera alltså vad som händer i denna vardagliga situation. Personen med buksmärta definierar själv sitt problem som ett ohälsoproblem. Hon gör det på grundval av stark smärta och andra obehagskänslor, känslor som försvårar eller till och med omöjliggör allt koncentrerat arbete. Lisa noterar således sådant som jag tidigare kallat holistiska fenomen, de som har att göra med hennes totala livskänsla och förmåga. Den holistiska observationen är tillräcklig för att ställa en egen *ohälsodiagnos*. (Observera, jag talar inte om sjukdomsdiagnos).

Det är också viktigt att notera vad Lisa inte gör. Hon försöker inte att göra en inspektion av sin kropps inre. Hon försöker inte ta prover av sig själv eller se på sig själv genom en röntgenapparat för att se om hon har några interna fysiologiska funktioner som ger ett statistiskt sub normalt bidrag till hennes överlevnad. Det är fullkomligt onödigt för att inte säga vansinnigt att försöka göra så. För att hon skall kunna konstatera att hon inte mår väl räcker det så bra att helt enkelt på vanligt sätt känna av och betrakta sig själv och sitt beteende.

Den person som Lisa kommer till, doktorn på vårdcentralen, gör där emot ett antal saker. Men utgångspunkten för hans eller hennes handlingar måste vara Lisas beskrivning av sitt speciella problem, sin speciella form av ohälsa, som har med buksmärtor att göra. Doktors uppgift är att hjälpa Lisa från sin specifika ohälsa och egentligen ingenting annat. Dok-

torn vill tillsammans med Lisa få reda på vad som ligger bakom och har orsakat Lisas ohälsa. Det kan vara en organisk sjukdom eller skada som är orsaken, men det kan också vara ett personligt problem som givit somatiska symtom utan att en egentlig sjukdom eller skada uppkommit. Av många goda skäl vill doktorn utesluta att det faktiskt är en allvarlig sjukdom eller skada. Han eller hon vill utesluta en ordentlig katarr, ett magsår eller en ännu allvarligare sjukdom. Denna undersökning innebär förvisso delvis en inspektion av Lisas kropp, men också i bästa fall en undersökning av Lisas livsförhållanden. Den innebär en fysiologisk, biokemisk men också en psykosocial undersökning. Den innebär ett sökande efter en organisk förändring, en organisk defekt, eller ett allvarligt psykosocialt förhållande.

Men observera igen. Det är inte ett sökande vilket som helst. Doktorn söker efter orsakerna till Lisas ohälsa och egentligen inte något annat. Det är Lisas ohälsa, dvs. hennes buksmärtor och det handikapp dessa ger, som är utgångspunkten för undersökningen. Doktors undersökningar gäller inte alla delar av kroppen eller sådana fenomen som rimligen är helt orelaterade till Lisas ohälsa. Doktorn gör inte en totalscreening av Lisas kropp för att söka subnormala organfunktioner i största allmänhet.

Och vad är målet för det kliniska mötet? Jo, målet är att Lisa åter skall må helt bra och kunna utföra de sysslor hon önskar utföra. Slutmålet handlar helt enkelt om Lisas återgång till hälsan såsom holistiskt definierad. Startpunkten var holistisk ohälsa. Slutmålet är holistisk hälsa. Däremellan söker vi efter orsaker till ohälsan. Detta innebär ofta att vi söker efter organiska sjukdomar, men inte bara efter detta.

Ett resonemang av det här slaget innebär, menar jag, ett mycket gott argument för att hävda att *hälsans begreppskärna ligger i personens livskänsla och handlingsförmåga*. Att närmare karakterisera denna begreppskärna och argumentera för den är en annan sak. Detta problem har många personer stångats med. Problemet är svårt och det kan finnas flera alternativa svar som har ungefär lika starka skäl för sig. Det finns här inte plats för en närmare diskussion av detta intrikata ämne.

Men kanske jag ändå bör bemöta *en* invändning som kan komma från den biologiskt orienterade hälsoteoretikern. Denne kan kanske hålla med mig om att jag beskrivit en typisk situation där hälsobedömningar spelar en roll. Men han kan med rätta invända att detta inte är den enda tänkbara situationen. Det finns situationer när sjukdom upptäcks utan att någon lidande människa finns till hands som ber om hjälp och förklaring.

Vi kan tänka oss att en doktor vid en hälsokontroll av en person finner tecken på en allvarlig sjukdom. Detta förhållande kan sedan bekräftas vid en fördjupad undersökning. Personen visar sig vara drabbad av en

lungcancer. Hon har aldrig själv sökt för denna sjukdom. Hon har aldrig över huvud tänkt på att hon kunde vara sjuk. Hennes hälsa på personplanet har hittills inte påverkats.

Det finns alltså också ett annat paradigm. Detta är ett paradigm där det inte finns en hjälpsökande patient som klagar över sitt lidande eller sin oförmåga. Visar inte då detta att vi också har ett organiskt hälsobegrepp, att vi kan avgöra huruvida en person har, låt oss kalla det ”organisk” hälsa, enbart genom inspektion in i en kropp och genom ett studium av hur organen faktiskt fungerar?

Jag vill givetvis inte försöka lagstifta mot ett sådant begrepp. Det är säkert också ett vi behöver. Jag vill dock framhålla att detta inte är ett begrepp som kan vara fritt flytande och oberoende av det holistiska begrepp som handlar om den hela personen. För hur har vi kommit fram till detta hälsobegrepp? Biologer och medicinare har i själva verket under århundraden kommit fram till hur det kroppsliga maskineriet måste fungera och interagera hos en *välfungerande* människa, dvs. just en människa som kan tänka, handla och må väl. Man har också kommit fram till vissa typiska dysfunktioner som ligger bakom olika former av ohälsa, som smärta, trötthet, och handikapp av olika slag, dvs. man har kunnat kartlägga många olika sjukdomar, till sist alla de sjukdomar som vi klassificerar i de internationella nomenklaturerna, särskilt *International Classification of Diseases and Related Conditions*, utgiven av Världshälsoorganisationen (1992). Som ett resultat av detta kan man många gånger genom inspektion i en människas kropp, utan att fråga henne, komma fram till att här finns ett allvarligt hot mot den här personens holistiska hälsa.

Man känner alltså till många hot mot en människas välmående och handlingsförmåga. Genom att kunna påvisa att sådana kända hot inte föreligger hos en enskild person kan man också hävda att hennes kropp företer alla tecken på hälsa. Däremot kan man faktiskt inte sluta sig till att faktisk holistisk hälsa föreligger. Vi känner inte till alla tänkbara sjukdomar. Vi känner framför allt inte till alla orsaker till ohälsa. Det finns många kroppsligt välfungerande människor med betydande ohälsa. Detta säger oss inte minst lärdomarna från den moderna ohälsan med dess ingredienser av stressyndrom och utbrändhet.

Märk väl vilken min tes är: även när vi arbetar med rent organiska bedömningar av en människa så är dessa bedömningar ytterst sett informerade utifrån funna samband mellan organfunktioner och en välmående och välfungerande människa. Om vi tänker oss att det inte skulle finnas ett sådant samband då kan vi fråga oss vilken glädje vi skulle ha av kunskap om den organiska ”hälsan” (inom citationstecken). Ett hälsobegrepp som inte har något samband med det mänskliga intresset av att

vara en välfungerande människa torde vara ganska ointressant och torde därmed inte heller ha med traditionell hälso- och sjukvård att göra.

Min analys landar alltså till sist i ett holistiskt värderande begrepp. Den hamnar där inte på grund av något existentiellt val från min sida. Den hamnar där därför att min argumentation leder mig dit. Jag har naturligtvis inte här lyckats göra denna argumentation helt övertygande. För detta krävs mera utrymme. Jag har också gjort mera detaljerade försök på annan plats. (Se Nordenfelt 1995 och 2001.)

Men man kan fråga sig: får en slutsats som min, eller i allmänhet, får ett val av hälsobegrepp några viktiga konsekvenser för hälso- och sjukvården? Mitt svar är att jag tror att ett sådant val skulle få begränsade följder. Men jag tror samtidigt att vissa viktiga saker skulle kunna hända. Låt mig ta upp två områden.

Betrakta först frågan om de problematiska fallen, om huruvida ett visst tillstånd skall anses vara en sjukdom eller inte. Tänk på det spektakulära tillfälle när den amerikanska psykiatrikonferensen 1973 bestämde sig för att utesluta homosexualitet från listan på mentala störningar. Bakom detta beslut fanns faktiskt ett försök till analys av hälsobegreppet, eller framför allt motsatsen ohälsa. Psykiatern Robert Spitzer som var en tongivande talesman på kongressen hade på uppdrag av sin organisation gjort en utredning som utmynnade i en deklaration om kriterier på psykisk ohälsa. Man kan, enligt Spitzer, bara säga att psykisk ohälsa föreligger om subjektet har någon form av lidande eller invalidisering. En sexuellt avvikande person är inte *ipso facto* en lidande eller invalidiserad person; ej heller behöver han eller hon, enligt Spitzer, vara på väg mot ett sådant tillstånd. Alltså finns inte något avgörande skäl att klassa t.ex. homosexualitet som en sjukdom. Spitzer och den majoritet som följde honom baserade därmed sitt beslut om att avvisa en sjukförklaring på en analys av begreppet psykisk ohälsa. I själva verket är det begrepp hälsa som därmed antydes en variant på ett holistiskt begrepp. (För en beskrivning av processen kring psykiatrikonferensen se R. Bayer, 1983.)

Att acceptera ett holistiskt positivt begrepp hälsa har emellertid sin viktigaste konsekvens i att ange mål och ramar för hälso- och sjukvården. Enligt ett holistiskt hälsobegrepp är målet för sjukvården att människor verkligen återfår sitt välmående och sin förmåga att förverkliga sina vitala mål. Det viktiga är inte att det kroppsliga maskineriet i sig uppvisar vissa värden enligt ett antal bestämda parametrar.

En sådan slutsats ställer krav på rehabilitering, en länge ganska försummad gren av medicinen. Rehabiliteringen, och framförallt den individuellt avpassade rehabiliteringen, utgör själva finishen och den oundgängliga finishen i vårdarbetet. Att säga detta är inte ett dugg att vara

antibiologisk eller att ställa sig i motsatsställning till traditionell medicinsk vård eller forskning. Hela mitt resonemang utgår ifrån denna vårds och forsknings mycket stora förmåga att se och upptäcka relationer mellan det kroppsliga och själsliga maskineriet å ena sidan och mänsklig vitalitet och handlingsförmåga å den andra sidan. Det mina filosofkolleger och jag försöker göra innebär således knappast en kritik av traditionell medicin. Det är snarare ett försök till en ny karakterisering av medicinen och ett försök att placera den i en bredare ram där hälsofrämjande är ett nyckelbegrepp. Ett resultat av denna karakterisering skulle kunna bli att medicinen får en viss tyngdpunktsförskjutning. Men för att en sådan förändring verkligen skall komma till stånd krävs mycket mer än en enkel filosofs röst.

LITTERATUR

- Bayer, R. 1981. *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*. New York: Basic Books.
- Boorse, C. 1977. "Health as a Theoretical Concept", *Philosophy of Science*, 44, 542-573.
- Gadamer, H.G. 1993. *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hofmann, B. 2002. *The Technological Invention of Disease*. Oslo: Oslo Universitet.
- International Classification of Diseases and Related Conditions*. 1992. Geneva: WHO.
- Mitchinson, M. J. 1996. *Essentials of Pathology*. Oxford: Blackwell Science.
- Nordenfelt, L. 1995. *On the Nature of Health*, Second revised edition. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Nordenfelt, L. 2001. *Health, Science and Ordinary Language*. Amsterdam: Rodopi Publishers.
- Tranøy, K. E. 1995. "Grunnleggende etiske prinsipper i helsetjensten". I Bo Petersson och Per-Erik Liss (utg.), *Hälsosamma tankar*. Nora: Nya Doxa.

Recension

Läget – om krig, moral och världens framtid

Torbjörn Tännsjö

Thales 2005. 157 s. ISBN 91-7235-058-X

I essäsamlingen *Läget* undersöker Tännsjö situationen i världen idag. Utifrån ett moralfilosofiskt perspektiv granskas så skilda företeelser som ifall det senaste Irakkriget var ett rättfärdigt krig, ondskans metafysiska status och EU som fredsprojekt. Denna granskning inskränks dock till Tännsjös syn på kollektiv skuld, global demokrati och befolkningsökningen i världen.

KOLLEKTIV SKULD

Föreställningen att enbart individer kan hållas ansvariga för sina handlingar medan kollektiv i egenskap av kollektiv aldrig kan bära skuld eller klandras kritiserar av Tännsjö. Enligt honom kan även grupper bära moraliskt ansvar vilket öppnar upp möjligheten för kollektiva straff.

Detta illustreras med ett fall där en grupp på tre personer blivit ståendes med en bil med motorstopp i en uppförbacke. För att få igång bilen måste de hjälpas åt att skjuta bilen uppför backens högsta punkt för att därefter hoppa in i bilen, sätta igång motorn i nerförbacken och köra iväg. Ifall någon vägrar skjuta på får man inte igång bilen. Och som en följd av att ingen i gruppen gör något försök att skjuta på bilen förblir man ståendes på fläcken. Denna underlåtenhet hos den enskilde personen att skjuta på ifall ingen annan gör detsamma brukar uppfattas som ett moraliskt korrekt beteende. Den vanliga uppfattningen är nämligen att ingen av personerna i gruppen agerat klandervärt då ingen av dem bär direkt ansvar för misslyckandet.

Detta antagande kritiserar Tännsjö genom att hänvisa till begreppet kollektiv skuld. Även om ingen av de enskilda personerna bär ansvar för misslyckandet så bär *kollektivet ifråga* skuld. Gruppen borde handlat anorlunda och kan därmed hållas ansvarigt. Invändningen att kollektiv

inte kan handla fel som en följd av att de saknar önsknings- och trosföreställningar som kan styra deras kollektiva beslut håller inte. Enligt Tännsjö har kollektiv såväl önsknings- som trosföreställningar även om de inte skiljer sig från de i kollektivet ingående personernas. Ej heller stämmer det att kollektiv saknar fri vilja. I detta fall är det uppenbart att gruppen hade skjutit på bilen ifall den haft andra trosföreställningar.

Termen kollektiv skuld appliceras därefter på Palestinakonflikten. På samma sätt som kollektivet i bilen kan hållas ansvarigt för sitt handlande kan det israeliska folket ställas till ansvar för staten Israels agerande mot det palestinska folket. Enligt Tännsjö handlar israeler som kollektiv fel när man inte ger upp anspråket på en särskild judisk stat, samtidigt som man motsätter sig att israeliska araber tillåts återvända till sina hem, till förmån för ett sekulärt Storisrael befolkat av både judar och araber. Som en följd av detta borde det israeliska folket bemötas med sanktioner från FN:s sida för att press skall sättas på Israels Palestinapolitik.

Trots att jag delar Tännsjös förslag till lösning på Palestinakonflikten är tanken på kollektiv skuld problematisk. Nämda term ger mig en obehaglig association till fenomenet ”grupp-ansvar”. Denna tankegång, som härrör från den kinesiske filosofen Mo Zi, går ut på att alla medlemmar i en grupp skall bestraffas om de inte rapporterar ifall någon i gruppen begår olagligheter eller uppträder olämpligt. Även om Tännsjö inte hade detta i åtanke är tanken på kollektiva straff besvärande och det blir inte bättre av att kollektiva bestraffningar av nämnda typ utövas än idag i Nordkorea där familjemedlemmar straffas för anhörigas uppträdande.

Vidare är det tveksamt ifall det går att skuldbelägga ett helt folk för en politik som dess politiska ledning är ansvarig för. Det är en sak att göra en liten grupp av människor ansvariga för en handling eller situation de direkt kan påverka och är medvetna om hur de skall gå tillväga för att uppnå. Att skuldbelägga ett helt folk, ras eller kön är en annan sak. För att det skall vara meningsfullt att tala om ett kollektivs moraliska ansvar måste nämligen de personer som ingår i kollektivet uppfatta sig själva som en grupp som agerar för att uppnå vissa mål. Det är mycket tveksamt ifall alla israeler identifierar sig som ett sådant kollektiv. Som en följd av detta är det obefogat att skuldbelägga nämnda folk. Det är lika orättfärdigt att skuldbelägga alla enskilda män för att kollektivet män systematiskt våldför sig på kvinnor som det är att skuldbelägga det israeliska folket för handlingar begångna av dess ledande politiker.

GLOBAL DEMOKRATI

Som en direkt följd av att ett flertal viktiga politiska frågor såsom fredsfrågan och miljöproblemen är globala anser Tännsjö att det bör inrättas

en världsregering som tjänar ett världsparlament. Denna globala demokrati kallar han för *kosmopolitisk demokrati*.

För Tännsjö är inrättandet av en global federation det enda realistiska förslaget till lösning på de globala politiska frågorna. Det anarkistiska förslaget som går ut på att lösningen av de globala problemen bäst nås genom fredliga förhandlingar mellan oberoende nationer ser han som utopiskt. Även det konfederalistiska förslaget som förespråkar inrättandet av en konfederation av suveräna stater där vissa beslut fattas på global nivå medan andra på nationell eller regional nivå är ohållbart då det riskerar att leda till en återgång till en "neomedeltida" världsordning. Med detta avses den situation som rådde på medeltiden då det inte fanns en suverän politisk auktoritet som rådde över ett politisk territorium utan ett flertal (påve, furste, vasall). På den globala politiska scenen skulle detta innebära att vi inte har en suverän myndighet som är källa till våra lagliga skyldigheter utan ett flertal i form av övernationella, nationella och regionala myndigheter. Detta är allvarligt menar Tännsjö, som i närmast hobbesiansk anda, hävdar att upprättandet av ett världsmedborgarskap kräver *en* suverän global myndighet.

Tännsjös förslag till representativ demokrati på global nivå går ut på att FN reformeras genom att generalförsamlingen uppdelas i två kammare. Den andra kammaren väljs genom proportionella val på global nivå där de invalda representanterna har en röst var. Valen ifråga måste vara fria och gå till på ett korrekt sätt. De länder som vägrar tillåta sådana val tvingas lämna sina platser tomma. Den första kammaren består av representanter från de enskilda ländernas regeringar i enlighet med principen, ett land en röst. Världsregeringen i sin tur kan väljas direkt av kamrarna, alternativt kan den av taktiska skäl ha vissa permanenta medlemmar.

Även om läget i världen kanske tvingar oss att upprätta en världsregering i framtiden finner jag i dagsläget talet om global demokrati väl naivt. I dagsläget tyder inte mycket på att USA frivilligt tänker överge sin dominerande ställning i världen till förmån för en global demokrati där tredje världens länder har en majoritet av posterna i världsparlamentet.

Vidare anser jag att han avfärdar det anarkistiska förslaget alltför lättvindigt. Även om det i dagsläget verkar osannolikt att mänskligheten frivilligt kan lösa de globala konflikterna så är detta inte en omöjlighet. Om världen utvecklades i en socialistisk riktning, i den meningen att en socialistisk etik blir vägledande i staters agerande, i stället för den rådande aggressiva ekonomiska liberalismen, så är det inte orealistiskt att tro att de globala problemen kan lösas. Det är i alla fall inte mindre realistiskt än Tännsjös dröm om en världsregering.

BEFOLKNINGSÖKNINGENS MORALISKA STATUS

I essän "Bättre och bättre dag för dag" hävdar Tännsjö att världen som helhet har blivit en bättre plats idag än för tjugofem år sedan. Detta bygger han på antagandet att kvantiteten lycka ökat i världen under samma tid som en följd av att andelen människor ökat från fyra till sex miljarder. I och med detta vänder han sig mot vad Derek Parfit kallar den *motbjudande slutsatsen*. Denna tes går ut på att varje teori som accepterar en slutsats som hävdar att det är bättre med en värld med en större mängd total lycka framför en värld där lyckokvantiteten är mindre men där befolkningens livskvalitet är högre är falsk och måste förkastas.

Enligt Tännsjö bör den motbjudande slutsatsen trots allt accepteras då den inte är särskilt motbjudande. Detta bygger han på antagandet att det går att föreställa sig ett kontinuum av lyckliga världar som sträcker sig från A-världen med en liten homogent lycklig befolkning till Ö-världen med en enormt stor befolkning vars invånare var och en lever liv knappt värda att leva. Mellan dessa ytterligheter finns mellanvärldarna: B-världen, C-världen osv. Var och en av dessa världar är en bättre värld än den föregående som en följd av att det ständiga tillskottet av nya lyckokännande människor leder till att den totala summan av lycka ökar för varje värld. Detta förfarande fortgår fram till Ö-världen som är den bästa av världarna.

Det faktum att vissa människors livsvillkor drastiskt förändras till det sämre som en direkt följd av det ökade tillskottet av människor bekymrar Tännsjö föga. Den ökade ojämlikheten är en acceptabel baksida så länge dessa nya människor lever liv värda att leva. För Tännsjö uppväger tillskottet av nya människor som kan känna lycka de lyckoförluster existerande människor utsätts för. Med andra ord anser han att det är den totala kvantiteten av lycka i världen som avgör hur världen mår och inte hur lyckan är fördelad hos de enskilda människorna.

På denna punkt håller jag inte med Tännsjö som verkar ligkiltig inför de problem befolkningsökningen kan föra med sig. Problemet med den hedonistiska opersonliga totalitetsprincipen som betonar den totala kvantiteten lycka framför kvaliteten och fördelningen av lyckan är att den är intrinsikalt motbjudande. För att tala med Parfits ord kan Ö-världens befolkning liknas vid ett lyckomonster som skiljer sig från Nozicks i den meningen att den större summan av lycka kommer från ökningen av antalet liv snarare än ifrån en persons lycka.

Med andra ord är det livskvaliteten som är viktig. Detta faktum illustreras med följande exempel som jag lånat från Parfit. Låt oss föreställa oss att vi kan välja mellan två liv. Det ena livet utspelar sig under en begränsad tidsålder (100 år) och är av hög kvalitet. Varje dag är lyckofylld.

Det andra livet är ett trist liv som dock varar för evigt. Detta för med sig att det senare, men inte det förra, livet saknar gräns för hur mycket lycka som kan upplevas. Som en följd av detta bör en strikt hedonistisk utilitarist välja det senare alternativet. Detta är dock absurt. Den större kvantiteten lycka kan aldrig väga upp den bristande livskvaliteten där.

Detta scenario kan appliceras på Tännsjös kontinuum av lyckliga världar. På samma sätt som det är bättre med ett kort liv av hög kvalitet framför ett trist liv där kvantiteten lycka som kan upplevas är obegränsad är det bättre med en värld med jämlik fördelning av lycka framför en värld där den totala summan lycka är större men där merparten av människorna lever liv knappt värda att leva. Att påstå motsatsen vore lika orimligt som att föredra en värld med den största mängden mjölk före en värld med en mindre men jämlik fördelning av drycken om mjölken i det förra fallet vore fördelad i en miljon flaskor som var och en blott innehåller en droppe mjölk! Med andra ord är det egalt ifall befolkningsökningen leder till att mängden lycka ökar i världen. Det som är betydelsefullt är ifall befolkningsökningen leder till att livskvaliteten minskar. Om så är fallet är den av ondo. Sålunda gäller den motbudande slutsatsen trots allt och Tännsjö misstar sig när han hävdar att befolkningsökningen i sig är av godo.

Som avslutning ser Tännsjö positivt på situationen i världen. Han har en optimistisk syn på framtiden och han anser att vi alla har en förmåga att göra världen bättre. Detta betyder dock inte att han är lika optimistisk som 1600-talsfilosofen Leibniz tal om den bästa av alla världar. Han är medveten om att världen har sina brister men trots detta är situationen i världen ganska bra ändå. Eller som han uttrycker det: ”vi har alla skäl att gilla läget” (s. 7).

Jag delar dock inte Tännsjös optimistiska syn vilket förmodligen beror på min pessimistiska grundsyn. Som helhet har han dock skrivit en intressant och lärorik bok där han inte drar sig för att presentera slutsatser som kan verka magstarka för gemene man. Detta gör han rätt i. En moralfilosof får aldrig dra sig för att ifrågasätta våra moraliska intuitioner.

NICHLAS JOHANSSON

Notiser

REPLIK ETT OM ORAKEL

Fredrik Stjernberg presenterar i FT 1/2006 ett ”logiskt argument” för att det inte kan finnas orakel. Enligt Stjernberg måste åtminstone fem villkor vara uppfyllda för att något skall vara ett orakel: det skall vara (1) allvetande (det skall veta allt som finns att veta om framtiden), (2) ofelbart (om oraklet säger att något är sant, så är det sant), (3) öppet för frågor (det får inte låta bli att svara på någon fråga som ställs), (4) transparent (svaren skall vara informativa och möjliga att förstå i förväg) och (5) snabbt.

Stjernbergs exempel är följande. Jag säger till oraklet, att om dess nästa svar är ja, så kommer jag att vissla som reaktion; om det är nej, så kommer min reaktion vara att klappa händerna. Jag frågar sedan oraklet: Kommer jag att klappa händerna som reaktion på ditt nästa svar? Problemet för oraklet är nu, enligt Stjernberg, att om det svarar ja, så kommer jag att vissla (och då har oraklet fel), och om det svarar nej, så kommer jag att klappa händerna (och även då har oraklet fel) – och om det låter bli att svara vare sig ja eller nej, så kommer jag inte att klappa händerna (och då har det också misslyckats, eftersom svaret här borde vara nej). Detta visar enligt Stjernberg att ingenting kan uppfylla villkor (1)–(5).

Men är detta övertygande? För det första visar exemplet knappast att det inte finns någon möjlig värld där något objekt, som inte utsätts för en prövning i stil med den Stjernberg beskriver, uppfyller (1)–(5). För det andra verkar Stjernberg inte ens ha givit ett gott skäl att betvivla att ett objekt som utsätts för en dylik prövning kan uppfylla (1)–(5). Om vi har att göra med ett genuint orakel, som svarar ja, så kommer jag ju att klappa händerna, och om det svarar nej, så kommer jag inte att klappa händerna. Jag kommer alltså att misslyckas i min föresats att vissla som reaktion på ett ja och att klappa händerna som reaktion på ett nej. Visserligen kanske det inte finns någon möjlig värld där det finns ett objekt som utsätts för prövningen och uppfyller (1)–(5) och där jag lyckas i min

föresats. Men från detta kan vi inte gärna sluta oss till att det inte finns någon möjlig värld där det finns ett objekt som utsätts för prövningen och uppfyller (1)–(5).

Jens Johansson

REPLIK TVÅ OM ORAKEL

Fil.dr Thorild Dahlquist, som väl är Sveriges för närvarande äldste professionella filosof – han har nyligen fyllt 86 år – har skrivit följande brev till Fredrik Stjernberg, med anledning av dennes artikel i FT nr 1 i år.

Bäste filosofkollega! Jätteroligt att läsa Din högst intressanta orakel-artikel i *Filosofisk tidskrift*! Ditt argument kan faktiskt förkortas ett led: eftersom ”Du svarar nej” är ekvivalent med ”Jag klappar händerna”, behöver inte ”mina reaktioner” (vissling, handklappning) introduceras i resonemanget.

I stället för ”Kommer min nästa reaktion på ditt svar bli att jag klappar händerna” ställes i det förkortade argumentet frågan ”Blir ditt svar nej?”. Sedan fortsätter det förkortade argumentet på samma sätt som det oförkortade: Om ditt svar blir ja, så blir det falskt. Om ditt svar blir nej – också då blir det falskt. Ergo: hur oraklet än svarar, svarar det falskt. (*Generellt*: hur ett subjekt än svarar, svarar det falskt.)

I båda argumentens frågor är prepositionsattributet ”*på denna fråga*” underförstått. Båda frågorna har en uppenbar likhet med ”lögnaren”; bland annat därigenom att liksom ”lögnaren” är en sats som refererar till sig själv, refererar också dessa frågor till sig själva.

Vart och ett av de båda argumenten bevisar ju, att det inte existerar något orakel som kan ge ett sant svar på alla frågor som kan ställas; följaktligen inte något orakel som satisfierar Dina villkor 2 (alla oraklets svar är sanna) och 3 (oraklet besvarar alla frågor som kan ställas). Men nöjer vi oss med det modestare kravet att oraklet kan ge ett sant svar på alla *meningsfulla* frågor som kan ställas (ersätter villkoret 3 med 3': oraklet besvarar alla meningsfulla frågor som kan ställas), inträder ett annat läge.

Enligt Bertrand Russells förgrenade typteori är ”lögnaren” en meningslös sats, liksom alla satser med självreferens. Utsträckes denna teori även till interrogativa satser, är också alla frågor med självreferens, t.ex. frågorna i de båda argumenten ovan, meningslösa.

Det är sant att den förgrenade typteorin inte stått högt i kurs bland logikerna under senare tid – dels emedan den i *Principia Mathematica* nödvändiggör reducibilitetsaxiomet, vilket många finner ointuitivt; dels emedan den tycks utgallra också många ”harmlösa” satser med själv-

referens ("denna sats består av sex ord") som meningslösa. Någon allmänt accepterad teori för hur "lögnaren" och de andra – infinit många – semantiska paradoxerna skall elimineras finns ju inte; än mindre något etablerat meningsfullhetskriterium, som utgallrar "lögnaren" och frågor likartade med dem i argumenten ovan som meningslösa, även om det är mindre restriktivt än den förgrenade typteorin.

Enligt min åsikt är alltså de frågor som oraklet enligt argumenten ovan inte kan svara på meningslösa. Du skriver i slutet av Din artikel: "Kanske finns det någon typ av begränsningar på vad man kan ställa för frågor. Men någonting måste i varje fall göras, och varje åtgärd kommer att leda till ett mindre intressant orakel." Men det är svårt att tycka att begränsningen till *meningsfulla* frågor gör oraklet mindre intressant, mindre imponerande! Att villkoret 3 modifieras till 3' ovan gör inte frågan om det existerar orakler mindre intressant.

Två problem tränger sig på: (1) Om frågorna i de båda argumenten är meningslösa – är inte argumenten själva meningslösa då? Analogiska frågor har dryftats i litteraturen om logiska och semantiska paradoxer.

(2) I stället för att stipulera att oraklet bara behöver ge sanna svar på *meningsfulla* frågor – kan man inte stipulera att oraklet bara behöver ge sanna svar på frågor som är sådana att det är *logiskt möjligt att något subjekt ger ett sant svar på dem*? Argumenten ovan bevisade ju generellt, att *inget subjekt* kan ge ett sant svar på deras frågor. Vore det inte bättre att ta fasta på denna generella omständighet i stället för att prata om meningsfulla och meningslösa frågor?

Men mitt brev är redan tillräckligt långt! Jag lämnar därför dessa två problem åt sitt öde och slutar med vänliga hälsningar, i vilka min fru Ann-Mari instämmer.

Tuus
Thorild

Lars Fr. H. Svendsen, som är docent i filosofi vid universitetet i Bergen har givit ut en uppmärksammas bok med titeln *Ondskans filosofi*, Natur och Kultur 2005. Det norska originalet kom redan 2001. Peter Gärdenfors, professor i kognitionsvetenskap i Lund, har givit ut boken *Tankens vindlar – Om språk, minne och berättande*, Nya Doxa 2005.

Roger Fjellström, docent i praktisk filosofi i Umeå, har utgivit en bok med titeln *Lärares yrkesetik*, Studentlitteratur 2006. Den utgör en fortsättning på Fjellströms tidigare bok *Skolområdets etik*, Studentlitteratur 2004.

Hans Ruin har utgivit *Kommentarer till Heideggers Varat* och tiden, Södertörn Philosophical Studies, nr 2, 2005. En festskrift tillägnad Lars-Olof Åhlberg, professor i estetik i Uppsala, har utgivits under redaktion av Clas Entzenberg och Simo Säätela. Bokens titel är *Perspectives on Aesthetics, Art and Culture*, Thales 2005. Den innehåller artiklar av tjugofem författare.

KOMPLETTERINGAR TILL EN INGEMAR HEDENIUSBIBLIOGRAFI

J. L. Austins begrepp *performativ* diskuterades livligt och länge i den internationella analytiska filosofin. Även i Sverige. En av dem som här var engagerade i ämnet var Ingemar Hedenius. Detta framgår av min bok *En Ingemar Hedeniusbibliografi* (1993), såväl av den kronologiska verkförteckningen 1963:10, 1963:11, 1972:1, 1977:1 som av föredragslistan s. 167 under 1960. Men i den kronologiska verkförteckningen borde under 1974 ha tillagts: *Om normutsagor och performativer m.m.* I: Filosofiskt herbarium tillägnat Ivar Segelberg på hans 60-årsdag, s. 72-85. Red.: Helge Malmgren. Göteborg 1974.

Också andra förbiseenden må rättas till. När jag läste Georg Kleins *Skapelsens fullkomlighet och livets tragik* (2005) slog det mig, att i förteckningen s. 172 *Några uttryck som präglats eller lanserats av Ingemar Hedenius* också uttrycket *Det entydiga* (eller: *Oförmåga att tåla det entydiga*) borde ha medtagits under hänvisning till Hedenius' bok *Tröstens villkor* (1959), s. 66 ff. (För ytterligare hänvisningar, se bibliografin s. 74 1958:14.)

Två mycket viktiga namn i Hedenius' filosofiska utveckling har trillat bort i personregistret: Adolf Phalén med referens till s. 13 och 137 f. och C. L. Stevenson med referens till sid. 172. Också John Hospers och P. H. Nowell-Smith bör infogas i personregistret med referens till s. 172.

Ann-Mari Henschen-Dahlquist

Medarbetare i detta nummer: *Erik Carlson* är docent i praktisk filosofi i Uppsala, *Dan Egonsson* är docent i praktisk filosofi i Lund, *Nichlas Johansson* är fil.mag. i statskunskap och filosofi, *Lennart Nordenfelt* är professor vid Tema Hälsa och samhälle vid Linköpings universitet, *Charlotta Weigelt* är fil.dr i teoretisk filosofi i Stockholm och *Johannes Åsberg* är fil. mag. i idéhistoria och läser praktisk filosofi i Göteborg.

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