
Filosofisk tidskrift

Nummer 4 · Årgång 1 · December · 1980

Innehåll

Lars Hertzberg

Om livsbegreppet 1

Hans Mathlein

Är handlingsfrihet förenlig med determinism? 13

Mats Furberg

Om dödsskräck och dödsångest 25

Wlodzimierz Rabinowicz och Jan Österberg

Donald Davidson i Uppsala 34

Gunnar Andrén

Kunskap i vår tid 40

Recension 45

Notiser 52

Akademilitteratur

15:-

Filosofisk tidskrift

Stiftelsen Filosofisk tidskrift · Förlaget Akademilitteratur

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 riktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar, på omkring 10–25 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör

Lars Bergström (ansvarig utgivare)

Redaktionskommitté

Aant Elzinga (Göteborg), Göran Hermerén (Lund), Anders Jeffner (Uppsala), Sven-Erik Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm) och Dag Prawitz (Stockholm).

Manuskript

Manuskript sändes till redaktören:

Lars Bergström, Stora Ängby Allé 24, 161 54 Bromma.

Förlag

Förfrågningar beträffande produktionstider, prenumerationer, annonser ställs till förlagets kontaktman:

Carl-Jonnie Listerby, Box 500 16, 104 05 Stockholm

Telefon 08-15 21 82

Abonnemang

Tidskriften utkommer med 4 nummer/år.

Lösnummer pris Svkr 15:–

Prenumeration Svkr 55:–/år

Postgiro 56 25 65–2

Annonser

1/1-sida Svkr 1 000:–, 1/2-sida Svkr 600:–, 1/4-sida Svkr 300:–

Upplaga

1 000 ex/nr

Tryckeri

Gotab, Stockholm

ISSN 0348-7482

ISBN 91-7410-156-0

Om livsbegreppet¹

1. Att se något som en levande organism

Vem av oss har inte sett strandklippornas vattenpölar om sommaren? De där pölarne sjuder ofta av liv: vattenloppor springer omkring på ytan, i vattnet och på botten simmar eller krälar olika maskar och larver, osv. Oftast är det lätt att dela in det som finns i pölen i tre slags ting: levande organismer (djur och växter), döda ting (kroppar av döda djur, växtdelar) och livlösa ting (stenar, grus, gyttja). Men det har kanske någon gång hänt att vi plötsligt upptäckt, att ett föremål som vi tog för en död bit av en kvist eller rot börjat röra sig på egen hand. Det slår oss, att föremålet i själva verket är ett litet djur, med huvud, ben, osv. Vi får då en upplevelse som man kunde kalla: *att se något som en levande organism*.

Anta att en person i vårt sällskap inte förmår se det där föremålet som ett djur. För honom är det en död växtdel, som kanske rörs av strömvirvlar i vattnet, eller av något litet djur som gömmer sig innanför. Hur skulle vi bära oss åt för att övertyga honom om, att detta verkligen är en levande varelse? Vi skulle kanske fästa hans uppmärksamhet vid djurets form och dess rörelser, och våra beskrivningar av form och rörelse skulle härvid vara inflätade i varandra på ett säreget sätt. När djuret rör sig på ett visst sätt, säger vi kanske att det går (eller simmar, krälar, osv). Och de kroppsdelar det därvid främst använder kallar vi dess "ben". Vad vi kallar "att gå" är alltså inte vilket sätt som helst att ta sig fram, utan det består i att extremiteter av en viss form används på ett visst sätt. Och på samma sätt är ett ben inte vilket organ som helst av en viss form, utan det måste ha vissa huvudsakliga funktionssätt, måste spela en viss roll i organismens liv. (Andra exempel på sådana hopflätade organ-funktion-par är mun-ätande, ögon-seende. Och om vi beaktar inre organ får vi långa kedjor av sådana hopkopplade organ och funktioner.)

Vi kunde säga: om vi vill få någon att se ett ting som en levande organism är ett sätt att försöka få honom att betrakta det som en helhet bildad av form och funktion: att se dess form i relation till dess sätt att fungera, och tvärtom. Men detta är ännu inte tillräckligt, utan han måste se det just som en helhet av ett visst slag, som en *levande* helhet. En väckarklocka är ju t ex en fungerande helhet, men den saknar många av de

¹ En tidigare version av denna uppsats har utgivits på finska i antologin *Biologian filosofi*, red av E Lagerspetz och J Talja, Åbo 1979.

funktioner som utmärker levande organismer. Vi ser ingen släktskap mellan en väckarklocka och ett djur. För att se ett ting som ett djur måste vi se dess likheter med djur vi känner från förut – se det som en ny variation på ett bekant tema. Detta är lättare ju mera djuret påminner om djurarter vi redan känner. Om jag t ex aldrig har sett ryggradslösa djur kan det däremot i första hand vara svårt för mig att se en mask som ett djur (att "se djuret i den"). I ett sådant fall kan det vara till hjälp om man visar mig mellanformer, t ex visar hur de djur jag känner till en gång har utvecklats ur ryggradslösa djur.

Vi skulle kunna föreställa oss en person som aldrig förut sett några djur. I hans fall fick vi kanske lov att ty oss till en jämförelse med människan för att få honom att förstå vad ett djur är.¹

(Här vill man kanske invända, att det skulle vara möjligt att konstruera en maskin som exakt såg ut som ett djur och betedde sig så – men att vi inte skulle kalla den en levande varelse. Förklaringen till detta skulle i så fall vara, att en sådan maskin inte bildar en levande *helhet*. Den skiljer ju sig från ett djur t ex i det avseendet, att den är konstruerad av människor.)

I detta sammanhang kan man komma att tänka på Goethes tanke, att olika växtarter är variationer av en enda urväxt. Men i själva verket behöver man ju inte, som Goethe gör, förutsätta existensen av en *enda* "urorganism". De arter vi känner till från förr bestämmer våra möjligheter att upptäcka nya arter. Vi kunde säga, att variationerna inverkar på vår tolkning av temat: nya variationer öppnar våra ögon för ytterligare variationsmöjligheter. (I detta sammanhang kan man tänka på Wittgensteins begrepp "familjelikhet". Se Wittgenstein 1978, §§ 66–71.) Det finns ingen bestämd punkt från vilken vi ständigt utgår. På detta sätt, kunde man

¹ Jag har här talat om att känna igen djur, men det jag sagt har delvis också tillämpning i fråga om att känna igen växter. – I detta sammanhang kan det ha ett visst intresse att notera skillnaderna i vårt sätt att tala om växter och djur. Begreppet *kropp* används i fråga om djur, men inte i fråga om växter. Dvs vissa av de utsagor vi gör om djur kan också ges formen av utsagor om djurens kropp (vi kan antingen säga "Elefanten är ett stort djur" eller "Elefanten *har* en stor kropp"), medan andra utsagor bara kan göras om djuret ("Elefanten söker mat/springer/är skrämmd"). Men i fråga om växter finns det ingen sådan skillnad. I detta avseende är vårt sätt att tala om växter mera likt vårt sätt att tala om livlösa ting. Denna skillnad är utan tvivel förknippad med en skillnad i vårt sätt att betrakta djurs och växters liv. Vi brukar säga, att ett djur växer (eller att dess kropp växer) på ett mer eller mindre exakt förutbestämt sätt intill en viss gräns – tills att djuret är "fullvuxet". Vi säger, att djuret reagerar på olika situationer och tillfredsställer sina behov genom att *använda* sin kropp på många olika sätt. (I detta avseende liknar vårt sätt att tala om djurs beteende vårt sätt att tala om människors avsiktliga handlingar.) Vi betraktar djurets växande som en förberedelse för dess egentliga liv; hos växter hör växandet så att säga till själva livet. Vi säger inte att en växt använder sina olika delar för att

säga, är vår uppfattning om livets olika manifestationsmöjligheter öppen, obegränsad.

2. Om undersökningar av begrepp

I den här uppsatsen vill jag diskutera vissa frågor som ansluter sig till begreppet liv, och till biologins egenart som vetenskap. Jag kommer härvid att utgå från tanken, att man kan nå klarhet om livsbegreppets användningsvillkor genom att betrakta situationer sådana som den jag skisserade upp i inledningen.

Eventuellt vill man resa en invändning mot denna utgångspunkt. Man kan tycka, att den situation jag skisserade i inledningen saknar filosofiskt intresse: frågan om vilka omständigheter som i praktiken inverkar på vår förmåga att se något som en levande organism är en psykologisk fråga, och hör inte hemma i en undersökning av *begreppet* liv. En undersökning av begrepp är logisk, inte psykologisk. Den består i att man försöker kartlägga de logiska relationerna mellan olika begrepp, i att man försöker bestämma sanningsvillkoren för satser där begreppet ingår – inte i att man beskriver de upplevelser en person eventuellt har när han använder ordet.

För att man inte ska missförstå min utgångspunkt är det viktigt att jag avvisar denna invändning. Den baserar sig på en tanke som åtminstone så här långt är riktig: det är viktigt att skilja mellan innebörden hos ett begrepp och de upplevelser olika personer har när de använder begreppet. Att undersöka begrepp är på sätt och vis att undersöka vissa objektiva omständigheter: man undersöker de språkliga normer som reglerar ordens användning, och som allmänt omfattas i språksamfundet.

tillfredsställa sina behov (utom i vissa undantagsfall), utan att den anpassar sig till olika situationer genom att *själv förändras* (ett träd får löv och faller dem, dess grenar växer mot ljuset, osv). Man gör vi i fråga om djur en åtskillnad mellan deras tillfälliga ställning och deras varaktiga struktur, men i fråga om växter gör vi ingen sådan åtskillnad. (Är detta ett nödvändigt förhållande? Kunde vi föreställa oss ett språk, där man talade om växters förändringar som långsamma rörelser, eller om djurs rörelser som snabba förändringar?)

En annan skillnad i vårt sätt att tala om djur och växter har att göra med gränsen mellan liv och död. (I detta sammanhang är gränsen mellan faktuell och begreppsliga skillnader svår att dra.) Hos djur är gränsen mellan liv och död vanligen skarp. Vi kan vanligen ange ett bestämt dödsögonblick. Döden är ett dramatiskt skeende, som vanligen också blir synligt som en omedelbar förändring i djurets yttre gestalt: djuret faller ihop. Det är vanligen omöjligt att återuppväcka ett dött djur till livet. När det gäller växter talar vi vanligen inte om död utan om vissnande. Detta är en gradvis skeende, ofta reversibel process. Ofta är det svårt att peka på ett exakt dödsögonblick. (Tänk också på avskurna växtdelar, som kan hållas vid liv, och som t o m kan växa ut till nya växter.)

I många fall är det mycket lätt att beskriva dessa språkliga normer. Man kan t ex ange betydelsen av ordet "triangel" genom att helt enkelt säga, att detta ord betecknar tresidiga plana figurer. Detta beror på, att ordet "triangel" har sin plats i en större språklig helhet – geometrins språk – och denna språkliga helhet kännetecknas av, att man strävat till att noga bestämma relationerna mellan de begrepp som ingår i den. Därför kan vi förmedla betydelsen av ordet "triangel" med hjälp av denna definition – förutsatt att den vi riktar oss till känner till geometrins språk i övrigt.

Men om vi koncentrerar oss på geometrins begrepp – eller på de tekniska termerna i någon annan vetenskap – så förbiser vi lätt, att sådana begrepp har en exceptionell karaktär. De flesta orden i vårt språk har en användning som är alltför mångsidig, de hör hemma i alltför många olika sammanhang, för att man skulle kunna förmedla deras betydelse genom en verbal definition. Begreppet liv, som i många olikartade situationer tillämpas på många olikartade varelser och fenomen är ett exempel på detta. Ett sådant begrepp är som en vittförgrenad växt, som genom tidernas lopp organiskt har utvecklats i det mänskliga samfundet. Innebörden i detta begrepp kan inte anges genom en enkel verbal definition. Som barn lärde vi oss begreppet liv genom att gradvis från vår omvärld tillägna oss den komplicerade praktiska färdigheten att skilja levande från livlöst i olika sammanhang: en process som byggde på övning, försök och misstag. (I detta sammanhang kan vi tänka på de olikartade frågor vi ställer om begreppet liv, t ex: "Är denna person ännu vid liv?" "Är detta en levande cellkultur?" "Lever denna trädgren ännu?" "Kan ett växtfrö kallas 'levande'?" "Är ben levande vävnad?" "Är virus levande materie?" Tänk på de olika situationer där dessa frågor ställs, de olika intressen som kommer till uttryck i dem. Och tänk på de olikartade kriterier man använder för att avgöra var och en av dem. Egentligen är det inte självklart, att det i alla dessa situationer rör sig om "samma sak". Det ligger ingenting ofrånkomligt i, att vi i alla dessa situationer använder samma ord – "liv".)

Mot denna bakgrund är det uppenbart att om vi vill beskriva hur begreppet liv används, vill få klarhet om dess betydelse, måste vi försöka bilda oss en uppfattning just om arten av den praktiska färdighet, som användningen av detta ord i språksamfundet bygger på. Och detta var vad jag strävade till genom det exempel jag skisserade i inledningen. Genom att se efter hur vi resonerar i ett enskilt, problematiskt fall ville jag belysa arten av den färdighet som vår användning av begreppet bygger på.

3. Kemiska definitioner av livsbegreppet

Bertrand Russell skriver i verket *Den mänskliga kunskapen*: "Vad är det som skiljer levande materia från död? Först och främst dess kemiska

konstitution och dess cellstruktur. Man kan antaga att dess övriga kännetecken kan härledas från dessa båda." (Russell 1950, s 43.) Russell uttrycker här en uppfattning som är motsatt den jag just har antytt. Tydligt anser han, att livets väsen döljer sig i organismens kemiska byggnad och cellstruktur. Överhuvudtaget är det en rätt vanlig uppfattning bland både filosofer och vetenskapsmän att biologins grundbegrepp kunde eller borde ges en entydig innebörd genom att man återför dem till kemins och fysikens begrepp. I fortsättningen vill jag visa på några problem som är förknippade med denna uppfattning.

Låt oss anta att någon framlägger en definition av begreppet liv på kemisk grund. Som kännetecken på levande materia kunde man t ex ange förekomsten av DNA- eller proteinmolekyler. Fördelen med en sådan definition kunde synas vara, att den ersätter vår mer eller mindre vaga föreställning om livets natur med ett entydigt test, som gör det möjligt att dra en skarp gräns mellan levande och livlöst.

Anta att vi försöker nalkas frågan om livets natur från denna utgångspunkt. Då bör vi först och främst lägga märke till, att ett sådant enbart på biokemiska kriterier baserat livsbegrepp i vissa viktiga avseenden skiljer sig från begreppet liv som vi hittills använt det. Detta inser vi redan om vi betänker, att det en gång i tiden var en *empirisk upptäckt* att alla levande organismer har en gemensam kemisk grundstruktur. Detta var inte något som från början innefattades i begreppet liv. Man hade ju också förstått att skilja mellan levande och livlöst långt innan man visste något om proteinmolekyler eller DNA.

Men man kan ju hävda att upptäckten av en gemensam kemisk struktur till slut har gjort det möjligt att bilda ett enhetligt livsbegrepp i stället för det traditionella oenhetliga begreppet. Kanske vill man säga att man hittills har gått efter biologiska ytfenomen vid tillämpningen av begreppet liv, men att molekylärbiologin nu erbjuder en förklaring av dessa fenomen – "dess övriga kännetecken kan härledas från dessa båda". Och härigenom kan det förefalla, som om vi först nu visste vad liv i grund och botten är – först nu förstod detta urgamla begrepps egentliga innebörd – och det därför vore motiverat att ta i bruk detta nya och i någon mening "riktigare" kriterium på liv.

Men vilka följder skulle det då få om vi tog i bruk detta nya kriterium? Skulle inte just den föreslagna definitionens skärpa och entydighet minska dess användbarhet? Om man tog i bruk detta kriterium som det enda kriteriet på liv skulle ju detta medföra, att man från början uteslöt möjligheten att finna former av organiskt liv som i kemiskt hänseende skiljer sig från de former vi nu känner till. I detta avseende förefaller det traditionella, öppna livsbegreppet vara att föredra framför det nya. (Överhuvudtaget tror jag man kan säga, att då det gäller centrala begrepp i

de olika vetenskaperna – t ex begrepp som materie, energi, värme eller ljus i fysiken, begrepp som intelligens i psykologin, osv. – vinner man mycket om man undviker att binda sig vid exakta, entydiga definitioner, som hämmar undersökningarnas fortsatta förlopp.)

Det nya, slutna livsbegreppet skulle vara mera begränsat än det gamla också därigenom, att det bara skulle beakta vissa av de aspekter som enligt vad vi tidigare konstaterat ansluter sig till begreppet liv. Det skulle göra det möjligt för oss att skilja mellan *organisk* och *oorganisk* materia, men inte mellan *levande* och *döda* organismer: inom ramen för detta begrepp skulle vi inte kunna klarlägga skillnaderna mellan innebörden i begreppet levande, sådant det å ena sidan tillämpas t ex på cellkulturer, lösskurna men ännu färska växtdelar, frön, osv, och å andra sidan på hela den fungerande organismen. (Inom ramarna för den nya definitionen skulle vi inte ens förstå det medicinska problemet med att definiera dödsbegreppet. Ett öppet livsbegrepp erbjuder inte heller någon entydig *lösning* på det problemet – och det skulle ju vara förvånande om det gjorde det – men just därför är själva problematiken meningsfull inom dess ramar.)

4. Distinktionen ärftligt – förvärvat

I biologin intar distinktionen mellan ärvda och förvärvade egenskaper en central ställning. Den som vill återföra biologins begrepp på fysikens och kemins får lov att också redogöra för denna distinktion i kemisk-fysikaliska termer (eller ge upp distinktionen). Men *kan* den förstås i termer av kemiska eller fysikaliska processer? Om en människa äter giftsvamp och insjuknar, så säger man att hennes symptom kommer sig av miljöns påverkan. Men detta är på sätt och vis en förenkling: svamparnas inverkan på henne beror ju inte på svamparnas kemiska sammansättning som sådan, utan i kombination med det sätt på vilket hennes kropp är uppbyggd och fungerar. Om t ex människans njurar var konstruerade på ett annat sätt, skulle kanske svamparna inte ha gett upphov till några förgiftningssymptom hos henne. En giftsvamp är giftig bara i förhållande till människokroppens fysiologi; en svampförgiftning är inte ett rent miljöbetingat skeende, utan resultatet av en växelverkan mellan arv och miljö.

Det viktiga i sammanhanget är, att exakt detsamma kan sägas om de skeenden vi brukar kalla ärftligt betingade. Organismens normala tillväxt, organens normala utveckling, beskrivs i vanliga fall som en genetiskt styrd process. Men också detta är på sätt och vis en förenkling. Om man t ex förhindrar tillförseln av luft, vatten eller vissa näringsämnen (D-vitamin) till organismen, så hämmas dess utveckling eller avstannar helt. Organismens arv, kunde man säga, förverkligas bara i en gynnsam miljö: bara i

vattnet blir fisken fisk.

Hur kan man då skilja åt arvets och miljöns inverkan? Vad menar vi, när vi kallar den eller den egenskapen ärftlig eller förvärvad? Varför kallar vi t ex följderna av att äta flugsvamp förgiftning, men inte följderna av att äta D-vitamin – båda inverkar ju på organismens funktion? (I stället kallar vi ju följderna av att *inte* få D-vitamin en sjukdom – rakitis.) Vi har sett att skillnaden inte kan klarläggas på det sätt som vi kanske är frestade att tillgripa: genom att säga att de ärftliga egenskaperna är de som uteslutande bestäms av orsakskedjor inom organismen själv, medan förvärvade egenskaper beror på orsakskedjor som har sitt ursprung utanför organismen. En annan möjlighet kunde antas vara denna: vi kallar den utveckling genetiskt bestämd som uppträder när individen lever i sin normala miljö. Men då blir frågan: hur avgör vi att en viss miljö är den normala för organismen – utom genom att vi ser, att den miljön låter organismen utveckla sina nedärvda möjligheter? Men detta ger oss ett cirkelkriterium. (Vår benägenhet att uppfatta organismens normala utveckling som förutbestämd, som given i själva organismen, kan jämföras med vår benägenhet att betrakta en maskins möjliga rörelser som förutbestämda av dess struktur. Jämför Wittgenstein 1967, Teil I, § 122.)

Min uppfattning är, att distinktionen arv-miljö helt enkelt inte går att förstå i kemisk-fysikaliska termer. I stället tror jag att man kan förstå den om man sätter den i relation till vad det innebär att se något som en levande organism. I våra biologiska iakttagelser utgår vi ju aldrig från ett nolläge. När vi första gången ser ett djur av en viss art har vi från början åtminstone en vag föreställning, vissa förväntningar, i fråga om dess livssätt: vi antar att det bär sig åt på ett eller annat sätt för att skaffa föda och skydda sig för fiender, att det vilar och fortplantar sig på något sätt, osv. Vi utgår med andra ord från, att begrepp som "föda", "fiender", "fortplantning", osv kommer att spela en roll vid beskrivningen av, vad organismen gör. Att vi har en sådan förhandsuppfattning innefattas redan i, att vi förstår oss ha att göra med en levande organism.¹ Och denna

¹ Tänk på vad som innefattas i, att man uppfattar något som en levande organism. Den som använder verbet "leva" måste ju förstå de uttryck som kan stå som subjekt till det – alltså känna till vilka slag av ting detta ord kan tillämpas på. Detta betyder: att man kan dra gränser i rummet kring den enskilda organismen, alltså kan skilja den ena organismen från den andra; och likaså: att man kan dra gränser i tiden, alltså kan avgöra när en organism upphört att finnas till som den organismen. Och detta betyder i sin tur, att man är införstådd med de förändringar organismen kan tänkas genomgå, vet vad som är föränderligt hos den och vad som inte är det. Detta förutsätter att man har en uppfattning om hur den organismen lever, att man ser den som representant för en viss art av organismer med sitt eget karakteristiska sätt att leva.

uppfattning bestämmer de frågor vi kommer att ställa om organismen, och vår tolkning av det vi ser. Samtidigt leder våra iakttagelser till, att vi kommer att korrigera och precisera vår ursprungliga uppfattning, och härigenom kommer vi att kunna ställa nya frågor, göra nya iakttagelser: vi tränger steg för steg allt längre in i, hur denna organism lever (vad "liv" i dess fall innebär): hur organismens kropp och beteende är anpassade till dess livsmiljö.

Härvid kan vi å andra sidan slås av, att någonting i djurets beteende eller kropp är främmande för dess livssätt, inte hör hemma i sammanhanget: tänk t ex på en haltande räva, en fågel som misslyckas med att flyga, en insekt som förlorat ett ben, ett djur i fel miljö (en skalbagge i vattnet), osv. Det främmande i detta fenomen slår oss mot bakgrunden av vår uppfattning om djurets livssätt: ur en annan synvinkel skulle kanske andra fenomen te sig främmande. (Som när vi märker att fågelns misslyckade flykt bara var en list för att locka bort en fiende från boet.) De fenomen som slår oss som främmande får oss att söka förklaringar i djurets miljö eller i dess livshistoria. Till de fenomen som hör hemma i organismens liv tycker vi oss å andra sidan inte behöva sådana förklaringar: i dem ser vi bara, hur djuret förverkligar sin ärvda natur. Det är i denna mening vi i det första fallet anser att orsaken till fenomenet finns utanför organismen, i det andra fallet inne i den. Men detta är ett "ute" och ett "inne" som inte kan tolkas fysikaliskt.

5. Det funktionella och det kausala betraktelsesättet

Vi har sett att uppfattningen av något som en levande organism är förbunden med ett funktionellt betraktelsesätt: vi förstår ett organ eller ett beteende då vi ser dess funktion, dess roll i organismens liv. Bland vetenskapsfilosofer är det en rätt allmän uppfattning att det funktionella betraktelsesättet kan återföras till det kausala, till ett förstående som baserar sig på kunskapen om orsakssammanhang. Och detta är en förutsättning för, att biologins begrepp ska kunna återföras till kemins eller fysikens, eftersom det biologiska funktionsbegreppet inte har någon plats i dessa vetenskapers språk.

Ernest Nagel har gjort ett försök att visa, att funktionella utsagor kan ges en analys i kausala termer. Ett av Nagels exempel på funktionella utsagor är följande: "De vita blodkropparna i människans blod har till uppgift att skydda kroppen mot främmande mikro-organismer." Enligt Nagel baserar sig denna utsaga på samma evidens – och säger alltså "detsamma" – som utsagan: "Om människans blod inte innehåller ett tillräckligt antal vita blodkroppar försvagas vissa av kroppens normala aktiviteter" (Nagel

1961, s 405). I denna utsaga sägs ingenting om blodkropparnas funktion.

Jag vill här inte gå in på frågan om Nagel har rätt i, att dessa utsagor säger detsamma. Vad han vill visa är, att ett fenomen som kan ges en funktionell förklaring lika väl kan förklaras genom att den funktionella utsagan byts ut mot en utsaga om orsakssammanhang. Till detta vill jag invända, att även om man bland biologer övergick till att ge förklaringar i termer av orsaker i stället för funktioner, så skulle detta inte betyda, att det funktionella betraktelsesättet eliminerats ur biologin. Enligt min uppfattning är nämligen detta betraktelsesätt betydligt djupare rotat i biologins språk än Nagel inser. Det kommer inte till uttryck bara i *förklaringar* av biologiska fenomen, utan i själva vår *beskrivning* av fenomenen. Funktionella synpunkter spelar med andra ord in, inte bara i vår uppfattning om varför något skär, utan också i vår uppfattning om vad som sker. Och därför kommer bl a också kausala utsagor i biologin att i själva verket ge uttryck åt funktionella synpunkter, genom att de innehåller vad man kunde kalla "funktionellt laddade" begrepp.

Detta ser vi tydligt om vi t ex betraktar Nagels sats närmare. För att förstå utsagan "... vissa av kroppens normala aktiviteter försvagas" måste vi ha en viss uppfattning om, vilka aktiviteter som är *normala* för människokroppen, och vad ett *försvagande* i fråga om dessa aktiviteter innebär. Att ta ställning till sådana frågor är uppenbarligen att betrakta skeendena i människokroppen ur ett funktionellt perspektiv. Man anlägger vi ett funktionellt betraktelsesätt redan då vi undersöker sanningen av Nagels kausala sats.

Kunde vi ha undgått denna slutsats genom att beskriva orsakssambandet på ett annat sätt? Anta att vi ger den kausala utsagan denna form: "Hos en person i vars blod det förekommer färre friska vita blodkroppar än i genomsnitt uppträder under motsvarande omständigheter ett större antal levande sjukdomsalstrande mikro-organismer än hos en person med det genomsnittliga antalet friska vita blodkroppar." Men också denna sats innehåller i själva verket funktionellt laddade termer – t ex "frisk blodkropp", "sjukdomsalstrande", osv. (Och för att kunna avgöra vad som innefattas i "motsvarande omständigheter" måste man känna de faktorer som inverkar på motståndskraft och smittorisk, och detta betyder, att vi måste förstå hur människokroppen fungerar i hälsa och sjukdom.)

Att tala om fysiologiska processer i en organism, om organismens organ, tillväxt eller beteende – kort sagt: att tala om den som en *biologisk* varelse – vill jag säga, är att anlägga ett funktionellt betraktelsesätt. Nagel kan ha rätt i att de funktionella utsagornas giltighet är beroende av att vissa orsakssamband består. Men vad vi måste inse är att dessa orsakssamband består, så att säga, i *en värld uppbyggd av funktionella fakta*.

6. Filosofin och det faktiska språkbruket

I mitt resonemang har jag strävat att ge en bild av hur vissa begrepp av betydelse i biologin faktiskt används. Bland filosofer är det dock en rätt vanlig uppfattning, att man i filosofin inte ska sträva till att i detalj beskriva den faktiska användningen av språket. Det hävdas ofta att det faktiska språkbruket är alltför komplicerat, variationsrikt och vagt för att man skulle kunna ge en exakt beskrivning av det. Därför har många filosofer tyckt, att en undersökning av det faktiska språkbruket inte kan vara "vetenskaplig", intellektuellt respektabel. Enligt den här uppfattningen bör man t ex då det gäller biologins begrepp inte sträva efter att komma underfund med hur begreppet liv och andra centrala begrepp faktiskt används, utan i stället föreslå nya, exaktare användningar för dessa begrepp, eller ersätta dem med helt nya och bättre begrepp.

Denna invändning berör principfrågor av central betydelse för filosofin, och fordrar därför en mera ingående diskussion än det finns tillfälle till i detta sammanhang. Men jag vill i varje fall försöka ge en antydning om, varför den enligt min uppfattning är felriktad. Jag tror för det första att åsikten att man inte kan säga något exakt om komplicerade, variationsrika och vaga ting beror på en sammanblandning av undersökningsmetod och undersökningsobjekt. Det är kanske riktigt att påpeka, att en vetenskapsman bör undvika att använda sig av inexakta *metoder* i sina undersökningar – att man inte med inexakta metoder kan nå exakta resultat. Men en undersökning av komplicerade, skiftande och vaga *objekt* är inte i och för sig ovetenskaplig (jämför t ex meteorologi, nationalekonomi). Utsagan "Denna utsaga är vag" är ju inte nödvändigtvis själv vag. Även om det faktiska språkbruket till många delar är komplicerat, skiftande och vagt, så är detta alltså i sig inte ett skäl till att filosoferna inte skulle försöka klarlägga det.

Låt oss å andra sidan anta att vi går med på, att filosofins uppgift vore att bidra till att traditionella, vaga begrepp ersätts med nya och exakta där så behövs. För att kunna utföra denna uppgift måste filosofen i varje fall vara på det klara med den faktiska användningen av de begrepp, som han vill ersätta med andra. Varje försök att byta ut ett begrepp mot andra bör basera sig på insikt i det gamla begreppets användning. Annars kommer man ju att handla i blindo. Ja, om man inte känner det gamla begreppets användning kan man inte ens ha skäl för åsikten, att en reform är behövlig. (Föreställ dig att någon kommer till en snickares verkstad och erbjuder sig att konstruera nya och bättre verktyg åt snickaren, utan att veta vilken funktion de gamla verktygen har, eller under vilka omständigheter de används . . .)

Jag har i min uppsats velat visa, att ett försök att binda biologins språk till kemins och fysikens, om det genomförs konsekvent, leder till en

situation i vilken vi inte längre kan använda biologiska begrepp för samma syften som förut. De distinktioner vi gör mellan liv och död, mellan arv och miljö, vårt sätt att överhuvudtaget beskriva levande varelser och processer, förefaller att ge uttryck åt vår förmåga att se ting som levande organismer – och denna förmåga går inte att återföra på en viss mängd kemisk-fysikaliska satser; inte därför, att det här skulle röra sig om en mystisk, direkt intuition, utan därför att förmågan att skilja mellan levande och livlöst består i ett komplicerat grenverk av konkreta färdigheter som vi stegvis tillägnat oss. (Att biologins språk inte går att binda direkt till kemins och fysikens betyder inte, att kemiska och fysikaliska metoder inte skulle ha användning i biologin. På samma sätt har ju också matematiska metoder användning i biologin, men biologin är inte för den skull en gren av matematiken. I biologin används fysik och matematik för att lösa biologiska frågor, inte fysikaliska eller matematiska.)

7. Biologins perspektiv och verkligheten

Bakom den bland vetenskapsfilosofer rätt allmänna uppfattningen, att biologins språk måste gå att knyta till kemins och fysikens, ligger säkert till dels en föreställning, att biologins begrepp inte i annat fall kan anses vetenskapliga, kan syfta på en objektiv verklighet. Ibland hävdas det t ex, att det funktionella betraktelsesättet i biologin är antropomorft och därför ovetenskapligt. Jag vill avslutningsvis säga några ord om denna fråga.

Då man säger att det funktionella betraktelsesättet är antropomorft, menar man, att funktionsbegreppets tillämpning på växter och djur bygger på en jämförelse med människans målinriktade handlande. – Är detta riktigt? Vore det logiskt omöjligt för oss att lära oss tillämpa målinriktningens begrepp på växter och djur, utan att vi först lärt oss tillämpa det på oss själva? Det kan väl anses sannolikt, att då ett barn lär sig tala om behov och aktiviteter hos organismer, så sker detta genom en växelverkan med, att barnet lär sig använda motsvarande begrepp om sig självt och om andra människor. Men är det nödvändigtvis så? Detta är en svår fråga, men jag tror att det i själva verket är likgiltigt hur vi besvarar den. Även om det funktionella betraktelsesättet bygger på en jämförelse med mänskligt handlande behöver det nämligen inte vara ovetenskapligt. Bruket av analogier är ju tvärtom allmänt i vetenskapen. Fysiker talar om vågor och kraftfält. Atommodellen baserar sig på en jämförelse med makroskopiska ting. Men vi anser inte talet om radiovågor ovetenskapligt, och håller inte atomerna för överkliga.

Frågan om ett begrepp kan tillämpas i ett sammanhang är ju inte beroende av, om det kan eller inte kan tillämpas i något annat sammanhang. Man kan invända mot bruket av analogier i det fall, att analogierna

ger oss en oriktig föreställning om föremålet för en undersökning – alltså om analogierna tillämpas på fel sätt eller i fel sammanhang. Kritikerna av det funktionella betraktelsesättet borde därför kunna visa, att detta betraktelsesätt leder till en förvrängd uppfattning av de biologiska fenomenen. Bara i det fallet bör vi undvika att tillämpa det. (Troligen bottnar föreställningen att det leder till en förvrängd uppfattning i antagandet, att begreppet målinriktning förutsätter existensen av medveten kontroll, eller av inre medvetenhetstillstånd. Detta antagande beror, tror jag, på en missuppfattning. Men det skulle föra för långt att här gå in på den frågan.) I denna uppsats har jag försökt visa, att det funktionella betraktelsesättet inte leder till en förvrängd uppfattning, utan tvärtom är en förutsättning för beskrivandet av biologiska fenomen. Något tillspetsat kunde man kanske uttrycka det så, att om man betraktar världen genom fysikerns eller kemistens glasögon, ser man inga levande organismer, utan på sin höjd vagt avgränsade anhopningar av biokemisk substans av varierande storlek. Men av detta följer inte, att levande organismer är överkliga: fysikens och kemins glasögon befinner sig inte i en särställning när det gäller uppgiften att utforska verkligheten. Fysikens språk är ju bara ett av många olika sätt att tala om världen.¹ Vad detta bevisar är bara, att man måste välja "glasögon" i enlighet med vad man vill utforska.

Litteratur

Nagel, Ernest: *The Structure of Science*, New York 1961

Russell, Bertrand: *Den mänskliga kunskapen. Dess omfattning och gränser*, Stockholm 1950.

Wittgenstein, Ludwig: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Cambridge 1967.

Wittgenstein, Ludwig: *Filosofiska undersökningar*, Stockholm 1978.

¹ Man bör tänka på, att också användningen av "fysikens glasögon" bygger på en färdighet: förmågan att se världen som bestående av materiella ting och skeenden. Hur komplicerad denna skenbart enkla färdighet är inser vi bäst genom att betrakta de punkter där den sätts hårdast på prov: t ex i varseblivningsillusionerna, eller i trollkonstnärernas knep.

Hans Mathlein

Är handlingsfrihet förenlig med determinism?

När man börjar fundera på frågan om vi har handlingsfrihet tänker man kanske ungefär så här: Det tycks vara så att vi, åtminstone ibland, kan välja att utföra den ena eller den andra handlingen i en situation, att vi har handlingsfrihet. Det tycks emellertid även vara så att allting har en orsak, att världen är deterministisk. Båda dessa uppfattningar förefaller rimliga och frågan är nu: är de förenliga?

Man behöver inte grubbla länge på saken innan man inser att det inte är ett utan en hel härva av problem som måste redas ut innan något genomtänkt svar eventuellt kan ges. Att på ett intressant sätt klargöra vad "handlingsfrihet" respektive "determinism" närmare bestämt ska betyda är emellertid ingen lätt sak. En ofantlig möda har lagts ner på detta, men trots många värdefulla distinktioner och argument och trots en allt större empirisk och logisk kunskap så är hela problemhärvan märkvärdigt oklar.

Men även om problemen är komplicerade och oklara så är det ändå en frågeställning som tränger sig på (f ö är det, som Georg Kreisel påpekat, oklart vad som är oklart). Det viktigaste skälet är följande. Det är en grundläggande tanke i all moral som är värd att tas på allvar, att om en person *bör* utföra en viss handling så *kan* hon också göra det. *Bör* implicerar *kan*, som det brukar heta. Hur skulle vi, i någon som helst rimlig mening, kunna ha handlat rätt eller fel om vi inte kunde ha gjort något annat än vad vi faktiskt gjorde?

Om determinismen är sann och *om* den utesluter att vi någonsin kan göra något annat än vad vi faktiskt gör, så tycks det inte finnas några genuina moraliska problem. Huruvida jag *bör* gå och hänga mig eller ej är inte något problem med verklig substans, jag må sedan resonera och fundera över saken aldrig så mycket. Påståendet att man *bör* motarbeta folkmord och imperialistiskt förtryck skulle vara alldeles tomt. Antingen kommer människor att motarbeta sådana saker (delvis kanske därför att många *säger* att man *bör* göra det) eller också kommer de inte att göra det och huruvida de gör det ena eller andra är aldrig någonsin en fråga om genuina val.

Determinism tycks vara ett allvarligt hot mot handlingsfrihet och

därmed alltså mot helt grundläggande idéer om moral. Determinism tycks även strida mot helt fundamentala upplevelser av hur vi själva är funtade. Hela frågan får än större skärpa om det visar sig, vilket många hävdar, att alternativen till determinism (t ex indeterminism) förefaller vara *ännu* svårare att förena med handlingsfrihet.

1. Determinismen

Hur ska determinismen förstås? Ett sätt som ligger i linje med hur mer noggranna formuleringar ofta ser ut kunde vara följande. Vi tänker oss att världen kan befinna sig i olika möjliga och faktiska tillstånd. En deterministisk tes säger nu att det finns naturlagar som tillsammans med en total beskrivning av *ett* faktiskt tillstånd, logiskt implicerar *varje* senare tillstånd som faktiskt föreligger. Detta är inte någon definition utan enbart en ofullständig antydning om hur deterministiska teser kan utformas. (Antalet "tillstånd" behöver inte vara ändligt eller uppräkningsbart i någon gripbar mening.)

Det är två formuleringar i mitt förslag som även i mer precisa framställningar är problematiska. Hur ska en "total tillståndsbeskrivning" förstås och vad är "naturlagar" för något?

Några ord om det senare. För att kunna göra genuina förutsägelser har vi behov av en distinktion mellan *laglika* respektive *tillfälliga* generaliseringar. I vardagslag har vi sällan problem (tror vi!) med att sortera generella påståenden i den ena eller andra kategorin. Vi tror t ex inte att det är en tillfällighet att alla metaller utvidgas av värme, däremot tror vi att det är en tillfällighet och inte någon naturlag att alla personer i en viss tunnelbanevagn är över femtio år.

Ett vanligt sätt att försöka förklara skillnaden är följande. En laglik till skillnad från en tillfällig generalisering stöder en viss sorts villkorssatser. Vi är övertygade om att *om* det här äpplet hade varit av metall, så skulle det ha utvidgats av värme. Och vi är lika övertygade om att det inte är så att *om* kungen hade varit i den där tunnelbanevagnen, så skulle han ha varit över femtio år.

Men nu har vi förklarat skillnaden mellan laglika och tillfälliga generaliseringar med hjälp av s k kontrafaktiska villkorssatser. Det är en sorts konstruktioner som vi ständigt laborerar med och som tycks oss klara och begripliga, "om jag hade gått hemifrån två minuter tidigare, så skulle jag ha hunnit med bussen". Men fundera på följande exempel.

Vi antar utan vidare, på ett sätt som vi nog inte borde göra, att *om* Bohman hade varit Palme, så skulle han inte ha haft ett berömt dass. Vi antar också utan vidare att *om* Palme hade varit Bohman, så skulle han ha

haft ett berömt *dass*. Men nu måste vi naturligtvis gå med på att om Bohman hade varit Palme så måste Palme ha varit Bohman, för om a var identisk med b, så var b identisk med a. Vi tycks nu alltså anta att *en* individ Bohman/Palme både hade och inte hade ett berömt *dass*. Uppenbarligen vet vi inte längre vad vi talar om.

För att ta ett annat exempel: antagligen är alla moderater anhängare av monarki och troligen är inte kommunisten Lars Werner monarkist. Ska vi nu säga att *om* Lars Werner hade varit moderat så skulle han ha varit anhängare av monarki? Eller ska vi säga att *om* Lars Werner hade varit moderat, så skulle inte alla moderater ha varit anhängare av monarki? Att klargöra distinktionen mellan laglika och tillfälliga generaliseringar med hjälp av kontrafaktiska villkorssatser tycks påminna om att dra ner en luva över ögonen när man önskar se klart.

Det finns andra sätt att försöka klargöra distinktionen men någon övertygande gränsdragning finns ännu inte. Och skillnaden mellan lagar och generella beskrivningar är viktig att klara ut för att determinismen ska kunna ges en begriplig och skarp innebörd. Om vi ändå förutsätter att vi har någorlunda klart för oss vad "naturlagar" är för något, så återstår andra problem.

Vad slags tes är man ute efter att formulera när man antar att världen (eller delar av den) är deterministisk? I relation till frågan om handlingsfrihet är det naturligtvis alldeles ointressant att betrakta determinismen som något slags metodologisk tumregel, "leta efter kausala samband". Denna strategi har varit enormt fruktbar i många vetenskaper, men kan inte gärna ha med saken att göra. Inte heller bör determinismen uppfattas som en tes om faktisk förutsägbarhet. För vi kommer aldrig (av olika skäl) att kunna förutsäga allt mänskligt handlande.

Det mest fruktbara är väl att uppfatta en deterministisk tes som *empirisk*. Världen (eller delar av den) är faktiskt sådan att allting är fullständigt orsaksbestämt, men det kunde ha varit annorlunda. Men vad har vi för anledning att tro att ett sådant antagande är riktigt?

2. Är determinismen sann?

Om determinismen uppfattas som en empirisk tes så har vi i dag anledning att tro att den inte är giltigt överallt. Det är ett faktum att en av våra mest avancerade teorier, kvantmekanik, inte är deterministisk utan indeterministisk (kvantmekanikens lagar är statistiska). Om detta kan man säga åtminstone två saker. Dels kan man (med Einstein och mot Bohr) påstå att indeterminism i kvantfysik är oacceptabelt och att korrekta teorier kommer att vara deterministiska. Men detta blir enbart till "tro" såvida man inte kan

argumentera på ett realistiskt sätt för hur alternativa deterministiska teorier i kvantfysik skulle se ut.

En annan strategi, som har flera anhängare, är att indeterminism i kvantfysik är fullt förenligt med determinism i "makrofysik". Även om vissa kvantfysikaliska processer i t ex vår hjärna är indeterminerade så är detta förenligt med att våra *handlingar* är determinerade, har det hävdats (t ex av Adolf Grünbaum, som är specialist på fysikens vetenskapsteori).

Oavsett hur det är med den här saken så talar emellertid mycket för att indeterminism är ett *ännu* större hot mot handlingsfrihet än vad determinism tycks vara. Skälen är följande. Antag att en person utförde en viss handling och att handlingen inte hade några orsaker, den var indeterminerad. Nu förefaller det högst oklart med vilken rätt vi alls kan hävda att det var *personen* som utförde handlingen, den hände ju bara s a s. Det är inte så att t ex personens vilja, motiv, preferenser eller annat *orsakade* handlingen. Och att nu t ex påstå att personen skulle vara ansvarig för handlingens konsekvenser verkar absurt – hon hade ju inget inflytande över att de inträffade.

Antag att man nu vill hävda att handlingar visst har orsaker, men att det är dessa orsaker (viljeakter, preferenser eller något annat) som i sin tur är indeterminerade. Problemet kvarstår – om en persons vilja eller motiv etc inte har några orsaker så förefaller det konstigt att hävda att personen överhuvudtaget kan påverka vad hon gör. De orsaksfaktorer som finns "inom" henne råkar ju bara finnas där. Det spelar ingen roll hur långt tillbaka vi går i "orsakskedjorna", om det i sista hand skulle vara t ex kvantfysikaliska processer inom oss som är indeterminerade så utgör inte dessa någon som helst anledning till att vi kan handla fritt, tvärtom! Det tycks snarast vara så att ett nödvändigt men inte tillräckligt villkor för att vi alls ska ha handlingsfrihet är att vi kan *orsaka* de handlingar vi faktiskt utför.

Och sambandet mellan oss själva och våra handlingar får inte vara ett statistiskt samband om vi ska ha handlingsfrihet. För antag att det finns statistiska lagar för mänskligt handlande och att lagarna är principiellt statistiska och inget har att göra med bristande kunskap. I så fall är vi helt hjälplösa inför frågan vad vi faktiskt (och inte bara sannolikt) kan göra.

Men att indeterminism är oförenlig med handlingsfrihet är naturligtvis inget argument för att determinism är förenlig med handlingsfrihet och inte heller för att determinism är sann.

Vad har vi då för skäl att tro att mänskliga handlingar är determinerade? Självklart *vet* vi i dag inte något om detta, så varje resonemang måste bli spekulativt och prövande. En sak som talar för determinism är den spektakulära framgången för fysikaliska teorier som är eller tycks närma

sig deterministiska ideal. Man kan tala hur länge som helst om problem i att avgränsa "naturlagar" och annat, det är ett faktum att astrofysiker och andra i dag har teorier som används för att göra häpnadsväckande precisa förutsägelser om otroligt invecklade företeelser. Och även om dagens, liksom gårdagens, teorier kommer att revideras, så har vi fortfarande inga som helst skäl att anta att exempelvis våra kroppar inte skulle röra sig i enlighet med de naturlagar man nu tror sig ha funnit.

Inom beteende- och samhällsvetenskap finns i dag knappast teorier i någon mer strikt mening, än mindre någonting som liknar deterministiska teorier. Men även här kan vi efter bl a Darwin, Marx, Freud och andra ändå börja skönja kausala förklaringar till en del mänskligt handlande. (Det är för övertalning ett intressant faktum att vi själva ofta – men naturligtvis inte alltid, vi är inga gudar – kan göra precisa förutsägelser om hur människor vi känner mycket väl kommer att handla i olika situationer. Kommer N N att rösta på moderaterna? Aldrig i livet!). Och det finns fortfarande inte ett enda bra argument för att mänskligt handlande *måste* vara oförenligt med deterministiska antaganden.

Det finns gott om dåliga argument *mot* determinismen exempelvis att om determinismen är riktig så är politiskt arbete meningslöst, man kan lika gärna lägga sig på soffan och slöa. Detta är ju nonsens. Ett annat vanligt påstående är att om determinismen är riktig så upphävs distinktionen mellan giltiga och ogiltiga argument, men även detta är nonsens. Ett argument blir inte mindre giltigt (eller ogiltigt) för att det finns bestämda orsaker till att det framförs eller omfattas.

När man ser sådana här resonemang så inser man att många antagligen önskar att determinismen är falsk. Kanske gör den ett kusligt intryck på somliga, men detta psykologiska faktum har naturligtvis ingenting att göra med frågan om determinismen *är* sann.

En intressant fråga i samband med determinism och handlingsfrihet är om påståenden om framtida handlingar redan nu är sanna eller falska. Är den logiska lagen om det uteslutna tredje (antingen är ett påstående sant eller falskt) tillämplig på exempelvis följande påstående? "I morgon kommer du att slå en kullerbytta".

Somliga har resonerat så här. Om påståendet redan nu är sant så har jag ingen handlingsfrihet. Hur mycket jag än anstränger mig att *inte* slå en kullerbytta i morgon, så kommer jag ändå faktiskt att göra det. Om påståendet redan nu är sant så är det *nödvändigt* att jag slår en kullerbytta i morgon. Detta följer emellertid inte, vilket redan Aristoteles insåg och kommenterade på ett skarpsinnigt sätt. Han påpekade att vi måste skilja mellan följande två påståenden (exemplet är inte hans):

1. Om du kommer att slå en kullerbytta i morgon, så är det nödvändigt att du kommer att slå en kullerbytta i morgon.

2. Det är nödvändigt att om du kommer att slå en kullerbytta i morgon, så kommer du att slå en kullerbytta i morgon.

Det är endast det andra påståendet som är en sann logisk tes, det första är det inte. Även om det i dag är sant att jag i morgon kommer att slå en kullerbytta så är det möjligt att jag inte gör det, eftersom det inte är nödvändigt att jag gör det. Detta kan förefalla paradoxalt, men är helt korrekt resonerat. Men allt som visats härmed är en logisk möjlighet, det återstår att argumentera för att jag *kan* låta bli att slå en kullerbytta i morgon även om det i dag är sant att jag i morgon kommer att slå en kullerbytta. Och hur ska "kan" nu förstås?

En del anhängare av handlingsfrihet förkastar lagen om det uteslutna tredje med motiveringen att vissa påståenden om framtiden inte *är* sanna eller falska utan *görs* sanna eller falska så småningom. Men detta är en alldeles besynnerlig idé. Vi kanske inte *vet* i dag om påståendet att du kommer att slå en kullerbytta i morgon är sant. Däremot vet vi redan i dag att påståendet antingen är sant eller falskt. För antingen slår du en kullerbytta i morgon eller också slår du inte en kullerbytta i morgon. Och *om* du slår en kullerbytta i morgon så *är* påståendet att du gör det sant.

Determinismen kommer inte i konflikt med lagen om det uteslutna tredje och detta talar för determinismen, men är ett problem för den som vill förena determinism och handlingsfrihet.

Det är ändå långt ifrån klart om den värld i vilken vi handlar är deterministisk eller ej. Men problemet nu är att handlingsfrihet tycks *endast* vara förenlig med determinism. För vi förefaller här ha att göra med en dikotomi, antingen är den *fysiska* världen (eller delar av den) deterministisk eller också är den indeterministisk och det senare är oförenligt med handlingsfrihet.

Om den makrofysikaliska världen är deterministisk, så rör sig inte ett lillfinger, fälls inte en tår, utan att detta är en följd av universella fysikaliska lagar (som vi i dag och kanske för all framtid vet mycket lite om vilka de är). Spekulationer om att eventuella "icke-fysiska" föremål – "psykiska", "mentala", "abstrakta" – inte är orsaksbestämda men kan "ingripa" i den fysiska världen är ohållbara om denna är deterministisk och mystiska om den är indeterministisk.

Men kan man inte tänka sig en tredje möjlighet, att den fysiska världen varken är deterministisk eller indeterministisk?

3. Den orörde röraren

I diskussionen om vi har handlingsfrihet finns en tradition med många anhängare som anser att såväl determinism som indeterminism är oförenlig med handlingsfrihet. Grundtanken i den tradition jag strax ska redogöra för är att handlingsfrihet förutsätter att *vi själva* är den yttersta orsaken till våra (fria) handlingar. Idén går tillbaka till bl a Aristoteles och Karneades och utvecklades mer i detalj av Thomas Reid på 1700talet. Framstående företrädare i dag för den här traditionen är bl a den finländske filosofen Georg Henrik von Wright och amerikanen Roderick Chisholm. Anhängarna till den här idén har sinsemellan olika uppfattningar i många detaljfrågor, så jag tänkte här låta en fiktiv filosof, Kalle, få stå som en idealiserad och förenklad representant för dem alla.

Kalle gör alltid en distinktion mellan mänskligt beteende och mänskligt handlande. Han påpekar att t ex armrörelser som utifrån sett kan te sig identiska, kan i det ena fallet utgöra handlingen att hälsa på en bekant, i det andra vara fråga om en reflexrörelse som personen inte *utförde* utan som orsakades av något annat än personen. Distinktionen mellan beteende och handling verkar vettig, men Kalle går nu ett steg vidare och hävdar att handlingar inte har några orsaker, eller om de har det så är dessa orsaker i så fall inte orsakade i sin tur. Kalle skiljer ibland mellan bashandlingar ("basic actions") och andra handlingar och det är då bashandlingarna som inte är orsakade utan "producerade" av "agenten", "jaget", "personen".

Att handlingar inte har orsaker motiverar Kalle ibland med att termen "handling" bör *definieras* så att handlingar inte har orsaker. Visserligen försöker Kalle oftast utförligt motivera varför han anser att en sådan definition är att föredra, men den förefaller ofruktbar. Bör inte "handling" definieras så att det är en *empirisk* fråga huruvida handlingar har orsaker eller ej? Med Kalles definition blir det ju *analytiskt* sant – dvs sant enbart på grund av språkbruket – att handlingar inte har orsaker och därmed har determinismen avfärdats med enbart språkliga skäl.

Kalle hävdar nu att en "agent" ("person", "jag") direkt eller indirekt kan "producera" en handling utan att själv vara orsakad. Antag att vi kan visa att varje gång en människa lyfter höger arm så föregås denna handling av en viss fysiologisk process i hjärnan. Kalle har om detta sagt två saker. Ibland säger han att om en person utförde handlingen att lyfta höger arm så är den fysiologiska processen som föregick handlingen ett exempel på "bakåtgående" kausalitet. Vad som verkligen händer, enligt Kalle, är följande. Personen börjar lyfta sin arm och detta *orsakar* en viss fysiologisk process i hans hjärna som emellertid *föregår* armlöftandet i tiden!

Ibland säger Kalle att personen direkt orsakade det fysiologiska tillståndet i hjärnan om detta var en betingelse för handlingen att lyfta

armen.

Det är viktigt för Kalle att "agenten" eller "personen" inte identifieras med några *empiriska* företeelser hos människor som t ex motiv, önsningar eller preferenser. För dessa är antingen orsakade av agenten eller av något annat (t ex miljöfaktorer av olika slag) och i det senare fallet utesluts handlingsfrihet enligt Kalle.

Kalle tycks ha åtminstone två problem som han bör besvara om hans idéer ska få någon skärpa. Det första gäller den här "agenten" eller "personen". Vad har Kalle för skäl att anse att det finns sådana här transempiriska föremål, *bortsett* från hans åsikt att det krävs en "första" orsak som vi själva åstadkommer för att vi ska ha handlingsfrihet? Kan Kalle någonsin ge empiriska argument för att det *finns* "agenter" i hans mening? Det förefaller inte så.

En svårare fråga för Kalle är emellertid följande. Han har försökt argumentera för att handlingar inte kan vara determinerade. Låt oss anta att han har rätt. Nu återstår det för honom att ge några skäl varför detsamma skulle gälla mänskligt *beteende*. För Kalle går rimligen med på att *alla* handlingar som har konsekvenser i världen delvis måste vara så ikladda en fysisk sida. Vi kan inte viska ett ord eller utföra minsta rörelse utan att det sker fysiska förändringar i världen.

Och om man inte ska förutsätta vad som skulle visas så har Kalle med sin teori om orsakslösa handlingar inte givit skäl varför determinismen inte skulle vara korrekt när det gäller fysiska förändringar hos människor. Huruvida en armrörelse är determinerad eller ej, *det* är en empirisk fråga och om rörelsen ingår i en handling eller ej kan kanske påverka vår beskrivning av vad som händer, men inte gärna frågan om determinismens giltighet.

Om mänskligt beteende är determinerat så förefaller Kalles idéer om agentkausalitet vara föga trösterik för den som anser att vi har handlingsfrihet. Det tycks som om Kalle måste förneka att den *fysiska* värld i vilken våra kroppar rör sig är determinerad eller indeterminerad. Vad kan Kalle ha för skäl för *den* åsikten? Har han en omvälvande ny fysik i bakfickan?

Frågan är väl nu om inte Kalle har "kastat den empiriska barlasten överbord och kantrat" för att låna Kierkegaards karaktäristik av Fichte.

4. Ett tankeexperiment

Antag att en person (P) i en situation (S) utfört en viss handling (H1) och att hon borde ha gjort en annan handling (H2) som skulle ha haft bättre konsekvenser.

(1) P i S utförde H1 i stället för H2

Vi antar nu att personen kunde ha gjort H2 i stället för H1, att hon hade handlingsfrihet.

(2) P i S hade i sin makt att utföra H2 i stället för H1

Så antar vi att determinismen är sann. Låt I stå för vissa initialvillkor, en sann beskrivning av världen vid en viss tidpunkt, t ex före P's födelse.

(3) Det följer logiskt av naturlagarna i kombination med I att P i S utförde H1 i stället för H2

Är (2) förenligt med (3)? Svaret är naturligtvis bl a beroende av hur "makt" ska tolkas i (2). En vanlig analys är följande:

(4) Om P i S försökt göra H2 i stället för H1, så skulle hon ha gjort H2 i stället för H1

(4) är naturligtvis logiskt förenligt med (3), men varje hypotetisk analys av handlingsfrihet är otillfredsställande. För nu har problemet bara flyttats till ett annat ställe. Antag att (4) är sant, då vill vi väl nu ha svar på följande fråga: *hade* P i S i sin makt att försöka göra H2 i stället för H1?

Om (4) är sant och om determinismen är sann så gäller emellertid inte bara (3) utan även följande:

(5) Det följer logiskt av naturlagarna i kombination med I att P i S *inte* försökte utföra H2 i stället för H1

Är (5) förenligt med (2)? För att visa att determinism är förenlig med handlingsfrihet på ett intressant sätt så tycks det krävas en kategorisk (icke-hypotetisk) analys av "handlingsfrihet".

Tanken att handlingsfrihet bör ges en hypotetisk innebörd har efter David Hume många anhängare och de brukare resonera så här. Handlingsfrihet i en moraliskt relevant mening är förenlig med determinism. Skälet till att vi ska anse att människor (ibland) har ett moraliskt ansvar är att *om* en person hade varit lite annorlunda, på ett sätt som vi kan *påverka*, så skulle hon ha gjort något annat och bättre (eller sämre) än vad hon faktiskt gjorde. Vi kan t ex med hjälp av prat (goda råd eller klander) eller med bestraffningar eller belöningar påverka personer så att de i framtiden kommer att handla annorlunda än vad de annars skulle ha gjort. Och denna påverkan kan ta sig mycket subtila uttryck. "Samvete" för att ta ett exempel kan vara en kausal mekanism som ibland spelar en stor roll för vad vi faktiskt kommer att göra.

Men den här analysen av handlingsfrihet är inte övertygande. För om moral enbart är en fråga om påverkan och om determinismen är riktig och om handlingsfrihet bör förstås hypotetiskt så hamnar vi i en oändlig regress. Om vi hade varit lite annorlunda så skulle vi ha gjort något annat än vad vi faktiskt gjorde. Men vi var inte annorlunda. Nej, men vi kunde ha varit annorlunda, för andra personer kunde ha påverkat oss, om de hade

varit lite annorlunda, vilket de kunde ha varit om ... etc.

Om determinismen är riktig, kan vi då någonsin handla annorlunda än vad vi faktiskt gör? Såvida inte determinismen *definieras* så att detta är omöjligt är det en empirisk fråga som inte kan besvaras a priori. Hela problemet trivialiseras om determinism och handlingsfrihet görs *logiskt* oförenliga.

Ett annat sätt att trivialisera problemet har ofta varit att man ger "handlingsfrihet" en sådan innebörd att det överhuvudtaget inte kan bli någon konflikt med determinism. Utöver hypotetiska innebörder, som kan turneras på olika sätt, har det t ex hävdats att handlingsfrihet består i att man inte är "tvingad av andra" eller är utsatt för "illegitim påverkan" när man handlar. Andra idéer är att man har handlingsfrihet om de handlingar man utför är orsakade av ens "personlighet" som i sin tur ska ha tillkommit på ett eller annat sätt.

Men sådana här idéer, som det vimlar av i litteraturen, är ju fullt förenliga med att vi faktiskt *aldrig* kan handla annorlunda än vad vi gör. Själv kan jag inte uppstå något som helst intresse för dessa tankegångar om handlingsfrihet. Vad spelar det för roll *vilka* orsakerna är till att människor handlar som de gör, *om* ingen kan handla annorlunda än vad de gör?

5. Upplevelsen av handlingsfrihet

Lars Bergström är en av många filosofer som hävdats att determinism och handlingsfrihet är förenliga (se "Determinism och handlingsfrihet", i *Ditt & Datt*. Festskrift till Harald Ofstad. Stockholm 1970). LB avvisar hypotetiska analyser av handlingsfrihet, han är anhängare av kategorisk handlingsfrihet, men säger inget om hur denna närmare bestämt ska förstås. Det enda skäl han ger för att vi har handlingsfrihet är följande:

"... nämligen vår starka upplevelse av att vi ibland har i vår makt att handla annorlunda än vi gör. Denna upplevelse bevisar visserligen ingenting, men så länge det inte finns några skäl att anta att den är illusorisk, så är det enligt min mening rimligt att anta att den inte är illusorisk" (a a s 28).

LB pekar här på en viktig *orsak* till att många anser att vi har handlingsfrihet och att denna måste kunna förenas med determinismen om den senare är riktig. Men en determinist som anser att vi inte har handlingsfrihet skulle väl kunna säga bl a följande om den här upplevelsen. Finns det verkligen inte "några skäl" som talar för att upplevelsen är illusorisk? Har vi inte i dag psykologiska, fysiologiska och andra teorier som ibland ger oss skäl att anta att somliga inte kunde göra något annat än vad de faktiskt gjorde, trots att de hade en stark upplevelse av att så var fallet?

Kan vi inte i dag också peka på en del orsaker till att vi ha den här upplevelsen? I västerländsk kultur har säkert många hundratals år av indoktrinering i tanken att Gud har givit människan en fri vilja spelat en viss roll för att vi har upplevelsen och även för *antagandet* att upplevelsen av handlingsfrihet inte är illusorisk. Föraktfulla och rasistiska påståenden om andra kulturer ("asiatisk fatalism") som antagit att upplevelsen av handlingsfrihet är en illusion, har nog också bidragit till att diskreditera tankar om att upplevelsen kanske *är* en illusion.

Mot detta kan man naturligtvis invända att även om det är riktigt att upplevelsen ibland är illusorisk så visar inte det att den alltid är det. Om determinismen är riktig så finns det orsaker till att vi har den här upplevelsen (om vi har den), men inte heller detta visar att upplevelsen alltid är illusorisk.

Men som LB själv säger så bevisar upplevelsen ingenting (hur han får detta att gå ihop med sin åsikt att det är "rimligt att anta att den inte är illusorisk" tänker inte jag grubbla över) och alltså återstår det att ge argument för att vi ibland *har* handlingsfrihet i en kategorisk mening. Upplevelsen av handlingsfrihet bevisar naturligtvis ingenting alls, såvida vi inte kan göra troligt att vi har upplevelsen *därför* att vi faktiskt har handlingsfrihet.

Nu kanske någon skulle vilja ge ett metodologiskt och sofistikerat argument som ser ut så här: är inte den *enklaste* och mest näraliggande förklaringen till att vi har den här upplevelsen just den att vi ibland har handlingsfrihet! Men mot detta kan man invända att en lika enkel och näraliggande förklaring är att vi *vill* ha den här upplevelsen, *därför* att tanken att vi *aldrig* har handlingsfrihet för de flesta framstår som mycket obehaglig och skrämmande.

6. Ett mirakelexperiment

Det finns ett sätt att en gång för alla *bevisa* att det finns handlingsfrihet i en kategorisk mening. Allt som krävs är att man visar upp en person som vid ett enda tillfälle kan göra något annat än vad hon faktiskt gör – och som s a s gör det! När *den* empiriska uppvisningen går av stapeln så är vi nog många som kommer att gapa av mållös häpnad – innan vi tar upp en stormande applåd. Kruket är nämligen att vi tycks laborera med en idé om handlingsfrihet som förefaller alldeles besynnerlig vid närmare eftertanke.

Om vi går med på att handlingsfrihet bör ges en kategorisk innebörd så hjälper inga semantiska eller logiska argument i världen för att göra den trolig. Eftersom determinism och handlingsfrihet inte är logiskt oförenliga

så krävs *empiriska* argument för att stötta tesen att vi ibland kan handla annorlunda än vad vi faktiskt gör (liksom det krävs empiriska argument för att göra determinismen trolig).

Tesen om att vi ibland har kategorisk handlingsfrihet går ut på att det utöver de handlingar vi faktiskt utför finns andra "möjliga" handlingar som vi kan utföra. En person utför en viss handling i en viss situation och hon kunde ha gjort en annan handling. Nu kan vi inte peka på någonting (t ex kausala relationer) som *om* det hade varit annorlunda så skulle hon gjort den andra handlingen, för då är vi tillbaka i en hypotetisk analys. För att empiriskt testa tesen att hon kunde göra något annat tycks det krävas att (gud hjälpe!) historien tas om två gånger, eller att (gud hjälpe en gång till!) vi utöver den faktiska världen samtidigt kan skåda en möjlig värld i vilken den här personen gör den andra handlingen som hon inte gör i den faktiska världen.

Historien kan nog inte tas om två gånger. Återstår frågan om vi kan skåda möjliga världar. I dag finns det en mängd filosofer som laborerar med "möjliga världar" för att försöka förklara än det ena än det andra, särskilt i s k logisk semantik. Men hur vi skulle kunna skåda dessa "möjliga världar" har de (klokt nog) inte uttalat sig om trots att de ibland påstår att de "finns". Med hjälp av t ex teleskop och mikroskop kan vi inte skåda minsta lilla flik av någon *annan* "möjlig värld" än den faktiska. Kristallkuler förefaller vara ett mer lovande alternativ för dem som inte vill nöja sig med att spana i den faktiska världen.

En slutsats man nu tycks komma fram till är följande. Tesen om att vi ibland har kategorisk handlingsfrihet tycks inte kunna testas empiriskt och alltså är det i så fall inte en empirisk utan snarare en i dålig mening metafysisk tes. Men det är inte rationellt att stötta sin tro på handlingsfrihet med *enbart* "upplevelser" eller semantiska, metodologiska eller direkt metafysiska antaganden. Det är inte rationellt om man nämligen är intresserad av *sanningen*: kan vi ibland handla annorlunda än vad vi gör?

Kanske är världen helt annorlunda än vi upplever och önskar att den ska vara. Kanske är moral, i likhet med mittenpolitik, bara struntprat. Huruvida vi bör välkomna detta faktum eller ej är emellertid inget problem med substans, om det är ett faktum.

Till sist – med tanke på vad vi *f n vet* om hur världen faktiskt ser ut, t ex om vi ibland kan handla annorlunda än vad vi gör, så är det nog i praktiken klokt att *tro* att vi ibland har handlingsfrihet. För denna tro har antagligen bättre konsekvenser än tron att vi aldrig kan handla annorlunda än vad vi gör. Men det är en annan historia.

Mats Furberg

Om dödsskräck och dödsångest

Ja, det kan dröja sjutti år
tills döden lockar dig i fällan!
Dock må det sägas vid din bår:
han levde kort och levde sällan.

Strofen är hämtad ur Hjalmar Gullbergs *Fem kornbröd och två fiskar* (1942). I den möter vi två begrepp om liv och två motsvarande begrepp om död. Här ska jag stanna vid kroppens död och liv, inte vid andens. Till tema har jag tagit begreppen dödsskräck och dödsångest. Jag ska tillåta mig använda "dödsfruktan" och "dödsrädsla" som grova synonymer till "dödsskräck".

Skräck och ångest brukar beskrivas på åtminstone sex olika sätt som jag nämner bara för att tala om vilka av dem jag *inte* sysslar med. Man kan fatta dem som somatiska och/eller psykiska störningar; som tendenser att handla på vissa sätt; som ofrivilliga kroppsprocesser och ofrivilliga yttre uttryck av vissa slag; som kroppsörnimmelser av vissa slag; som känslor av vissa slag; och slutligen som en uppfattning av något som på ett speciellt sätt oönskligt.

Normalt brukar man anse att samtliga moment är relevanta för förekomsten av skräck eller ångest. Men faktorerna kan tillmätas olika vikt. Vad en skola ser som skräckens eller ångestens kärna ser en annan som dess orsaker eller dess verkningar eller dess beledsagande omständigheter. Och man behöver inte beakta dem alla. En psykiater kan korrekt diagnosticera en patient som fylld av ångest, fastän patienten själv inte känner sig ens förskräckt.

Jag ska inskränka mig till de fall där skräcken eller ångesten har en psykisk sida, dvs där den som befinner sig i tillståndet erfar något subjektivt av ett slag som strax ska specificeras.

Den typ av infallsvinkel jag vill använda är en som brukar kallas fenomenologisk. Det adjektivet använder filosofer på två manér. I en äldre betydelse betecknar "fenomenologi" det deskriptiva studiet av ett fenomen vilket som helst; i en yngre används termen att karakterisera ett visst *sätt* att nalkas framför allt upplevelsefenomen, ett sätt utarbetat främst av Edmund Husserl. De fenomenologiska inslagen i min framställning är att *ämnet* är dödsskräckens och dödsångestens fenomen, sådana

de erfars av den skräck- och ångestridne; och att *metoden* lånar intentionalitetsgrepp från Husserl och hans föregångare Brentano.

Allmänt fenomenologiska inslag presenteras i sektion 1. Sektion 2 diskuterar närmare de två begreppen dödsfruktan och dödsångest. Sektion 3 berör frågan "Kan dödsräddelse respektive dödsångest vara berättigad?".

1. Rädsla och ångest

Jag börjar med en fenomenologisk karakteristik av fenomenen rädsla i allmänhet och ångest i allmänhet.

(A) När jag är rädd, är jag alltid rädd för något.

(B) Min rädsla för något, *a*, behöver inte innebära att *a* finns.

Att det inte finns spöken innebär inte att det är uteslutet att det man är rädd för är just spöken. Däremot kan man inte vara spökrädd utan att i någon mening och kanske lite grann mot bättre vetande tro att spöken finns. Dvs: det som rädslan är riktad på, rädslans sk intentionala objekt, är på ett eller annat sätt knutet till och kanske konstituerat av den räddes föreställningsvärld; för den spökräddes tanke och tro är det *som om* spöken finns.

(C) Det intentionala objektet för rädsla behöver inte vara orsak till rädsla.

Bland spökrädslans många orsaker befinner sig inte spöken; såsom icke-existerande kan andevärlden inte kausera något. Däremot kan rädslan orsakas av vederbörandes *tro* att spöken finns. Försvinner det försanthållandet, försvinner normalt också spökrädslan.

Med ångest förhåller det sig till synes helt annorlunda. En ångest, skulle många av oss säga, är lik och olik en rädsla. Den stora skillnaden dem emellan är att ångesten saknar intentionalt objekt. Har du ångest, är det inget som du har ångest för. På ångestplanet saknar alltså (A) och (B) motsvarighet och därmed också (C): om inget objekt föresvävar den ångestridne, orsakas hans tillstånd förstas inte av någon tro att ett ångestobjekt existerar.

Andra skulle protestera. Även ångesten har intentionalt objekt. Objektet skiljer dödsångest från annan ångest. Att objektet är vagt och undantagande är en annan historia.

Jan Anderssons och min bok *Moral* slog ett slag för objektslösheten. Numera är jag tveksam. Somlig ångest är nog objektslös men inte den för

döden: i *det* fallet finns en motsvarighet till (A) – (C). Men hur stark är analogin? Har dödsräddelse och dödsångest *samma* intentionala objekt? Gör detta dem i så fall till samma sak?

2. Olika sorters rädsla för döden

Jag vill nu närmare karakterisera dödsräddelse och dödsångest. Argumentet är att det finns olika dödsräddelser och olika dödsångestar och att de skiljer sig i sina intentionala objekt.

Min utgångspunkt är Heideggers tanke i *Sein und Zeit* att dödsångesten har en intentional struktur påminnande om den i (A) och (B) men skiljer sig från dödsräddelsen däri att döden betraktas som oundviklig. Idén är grovt denna:

Anta att jag våndas för att dö före 50 eller innan jag har skrivit färdigt den bok jag nu håller på med men att jag inbillar mig kunna klara livhanken över tidsperioden ifråga! Våndan är då dödsräddelse. Den övergår till dödsångest ifall jag är övertygad om att jag *omöjligt* kan leva igenom perioden. Räddelsen att förr eller senare dö är alltså alltid av ångesttyp såvitt man tror att döden inte är evigt oundviklig.

Jag ska anta att Heideggers intuition är riktig men vrida och vända på den. Till nästa sektion sparar jag frågan huruvida dödsångesten har en analogi till (C).

Dödsräddelsans intentionala objekt kan vara åtminstone (a) rädsla för döendet; (b) rädsla för livsförlusten; eller (c) rädsla för det hinsides.

(a) Rädslan för döendet spaltar jag i två. Båda tar fasta på vissa med döendet förenade smärtor, förödmjukelser och förluster av sinnes- och själsförmögenheter. Den ena gruvar sig för dessa obehag, tagna för sig själva, dvs oberoende av att de utmynnar i just död. För den andra är däremot det verkligt fasansfulla just att de slutar med att man övergår från levande människa till lik.

Låt oss kalla den förra rädslan för oegentlig döenderädsla och den senare för egentlig. Den egentliga är en kombination av den oegentliga och räddelser med de intentionala objekten (b) och/eller (c). Den diskuteras implicit i och med att dess beståndsdelar behandlas.

Under vissa förhållanden kan den oegentliga dödsräddelsen upplösas eller lindras. Subjektet kan övertygas om att i den mån hon så begär kommer effektiva smärtstillare och förlustkompensatorer att sättas in. Hon kan också övertygas om att personal och anhöriga inte kommer att se ner på henne för t ex hennes inkontinens. Men inte alla smärtor torde kunna tas bort och inte alla förluster kompenseras; och många förödmjukelser är ju förödmjukelser inte inför andra människor utan inför ens eget överjag.

Många som har sett långvarig sjukdom lider av en ny skräck: inte den att av klumpighet eller missriktad barmhärtighet eller kanske ekonomiska hänsyn bli tagna av daga utan den att bli hållna vid liv mycket för länge, plågade och förödmjukade. Den döenderädslan är en rädsla för processens utdragenhet. Från den kan man kanske befrias genom att ha ett Rätten-till-vår-död-testamente på sig och inbilla sig att det kommer att respekteras.

Den teoretisk-filosofiska moral jag drar ur dessa anmärkningar är att olika döenderädslor låter individuera sig just genom sina intentionala objekt. Rädslorna ifråga har alltså ett begreppsligt moment. Att de är invävda i trosföreställningar framgår bl a av att de upplöses eller lindrar sig när den rädde med rätta eller orätta övertygas om att smärtan och förödmjukelsen går att undvika och sinnesförlusterna att kompensera. Detta torde innebära att samtal om döendeskräckens objekt tillsammans med kunskapsteoretiska överväganden om sannolikheten för att vissa rädslor är grundade eller ogrundade har en praktisk effekt, påverkar rädslorna ifråga.

(b) Skräck för livsförlust skiljer sig från skräck för döendet. Lyssna ett ögonblick till Stiernhielms fru Lusta, talande till den unge Hercules vid skiljevägen:

Döden molmar i mull allt vad här glimmar och glänsar.

Döden kastar å kull allt vad här yppert och högt är.

Döden knossar i kras allt vad här kraft har och helt är.

Döden dväler i dvalm allt vad här levnad och liv har.

Döden raffar å väg allt vad här aktas och älskas.

Döden själver är i n t e t och gör allting till A l l s - i n t e t .

Eftersom fru Lusta är fru Lusta, hittar vi inte hos henne några hinsidestankar. Döden är slutet på detta livet. Jag finns ett tag och är sedan aldrig mer.

Vad skrämmer i detta "och sedan aldrig mer"? Enligt fru Lusta är jag ju inte där att uppleva intigheten. Hon skulle sannolikt tillfullo instämma i Epikuros' ord: "Där jag är, där är icke döden; och där döden är, där är icke jag".

Skräcken för livsförlusten har jag ju bestämt som en skräck, erfaren före tidpunkten t_1 , att jag ska vara död vid t_1 , där t_1 ligger någorlunda inom mitt "naturliga" livsspann. Underförstått är att jag inte senare kommer till liv igen; dödsskräcken är en skräck att allt fragment vara död.

Men också uppståndelsestroende har ibland dödsskräck. Hur kan de ha det, ifall det inte endera är så att deras läppars bekännelse inte är deras hjärtas eller så att rädslan är en rädsla inte för *livets* definitiva förlust utan för *jordelivets*? I förra fallet får vi kunskapsteoretiska problem kring frågan

om handlingar och beteenden alltid talar högre än ord; i det senare fallet ställs vi inför den delikata uppgiften att konstruera ett livsbegrepp som inte är jordelivets.

Bortsett från de problemen, vad är för mig, subjektet, så förskräckligt i den definitiva förlusten av mitt liv?

Ett vanligt svar är att jag som levande inte kan föreställa mig hur det skulle vara att vara död. Det är en tanke som jag i benådade stunder kan ha en känsla av att jag begriper men som ibland upplöser sig i ingenting – en tämligen vanlig upplevelse när man grunnar på livsåskådningsproblemen.

Om tanken går ut på att jag måste finnas till för att föreställa mig att jag är död, säger den något sant men ovidkommande. Säger den att jag inte såsom nu levande kan föreställa mig att jag en gång kommer att vara död, säger den något som torde vara klart falskt – det är precis sådana föreställningar jag har när jag tecknar livförsäkring eller skriver mitt testamente. Säger den slutligen att jag inte kan föreställa mig hur det är att vara ett lik, verkar den förutsätta att lik kan ha upplevelser, vilket är ett antagande av tveksam meningsfullhet.

Jag har därför svårt att acceptera förklaringen att det förskräckliga med livsförlusten är bl a att det är omöjligt att föreställa sig att man själv är död. Men i den förklaringen finns en idé om att sånt som vi inte kan föreställa oss är mer skrämmande än det som vi kan föreställa oss – att just någontings ogripbarhet gör det fasansväckande. För min känsla ligger det något psykologiskt riktigt i *den* idén; men djupa filosofiska problem är förbundna med detta att "kunna" och "icke kunna" föreställa sig saker och ting.

En annan, kanske bättre och säkert filosofiskt mer givande förklaring till det rysansvärda i "och sedan aldrig mer" är att vi alla lever framåtriktade. Så länge vi är någorlunda vitala, dväljs vi i vårt förflutna för att dra lärdomar för framtiden. Kanske pga ständig social träning försöker vi alltid orientera oss så att vi så gott sig göra låter förhindrar något dåligt och/eller befordrar något gott, utnyttjar detta till att därefter göra . . . osv. Ständigt är vi i en möjlighetsvärld. Men med döden är det slut. Ingen framtid finns. Avsiktlighetens brovalv når inte strand utan slutar blint, och jag kan inte bromsa och inte vända. Att livsförlusten, fattad på detta sätt, skrämmer den "naturliga" människan och kommer tanken att svindla, det är kanske inte så underligt; särskilt inte om hon värderar livet med dess möjligheter som något i sig gott.

(c) Frukten för det hinsides var måhända starkare i gångna tider. Men den finns fortfarande. Jag såg för några månader sedan en DN-artikel som lyckade med Ingemar Hedenius för att han hade skrivit om helvetesläran i stället för att syssla med jag tror det var pedagogikens filosofi. Författaren

kan inte ha haft stor aning om de djupa skador vissa typer av religiös uppfostran ger; hur fruktan för "det obekanta landet varifrån man icke återvänder" och för den makt som aldrig dör och den eld som aldrig utsläcks kan skapa en rädsla av enorm intensitet.

Ska jag räddas mitt hinsidesliv, måste jag emellertid tro att jag lever vidare efter min fysiska död: *jag*, inte någon som är exakt lik mig. Och då måste jag tänka mig en personidentitet som är oberoende av kroppskontinuiteten. Det skulle föra för långt att här gå in på de problem som uppstår t ex om man i Lockes efterföljd försöker konstruera personlig identitet i termer av minnen. Men envar som har tänkt på skarpen kring personlig identitet håller nog med om att det inte är lätt att bilda ett begrepp om vare sig överlevnad av döden eller av de dödas uppståndelse, antingen den senare antas vara kroppslig eller ej.

Därmed övergår jag till begreppet dödsångest. Dödsångest är, föreställer jag mig, rädslan för oundvikligheten i döendet, livsförlusten eller det hinsides. Den är också, tänker jag mig, viss om att döden kan komma när som helst. Många av oss kan ha skäl att hoppas på fler levnadsår, men säker på att få dem kan ingen vara. När vi har hunnit ett stycke på levnadsvägen, växer döden som ett barn, nej, inte ens så förutsägbart utan i plötsliga språng.

"Människan är den enda art som vet att hon ska dö", säger Voltaire; och antingen vi är unika i detta avseende eller ej, står vi där med en vetskap som vi kan förhålla oss på åtminstone två sätt till. Vanligen orkar vi inte tänka på den. Vi skjuter den ifrån oss. Andra dör men inte jag. "Människan är dödlig; Caius är en människa; alltså är Caius dödlig" – det är logik. Men "Människan är dödlig; jag är en människa; alltså är jag dödlig" är en otänkbarhet eller en *ren* logikövning. Dessa andens undanflykter har Tolstoj skildrat i sin nästan outhärdliga *Ivan Iljitj' död*.

Det andra sättet är att försöka leva med vissheten om att vara dödlig. Här beror mycket på hur oundvikligheten ses. Om jag har fått dessa och dessa skullskador, måste jag dö; men hade jag kört försiktigare, hade jag inte fått skadorna. Givet det inträffade är döden oundviklig, men det inträffade hade inte behövt inträffa. Att vi alla förr eller senare dör är däremot inte en relativ oundviklighet utan en absolut; endast om naturens lagar ändras, skulle vi kunna undgå att så småningom dra vårt sista andedrag.

Att falla offer för en relativ oundviklighet är bittrare än att falla offer för en absolut, ty i förra fallet hade det kunna vara annorlunda. Och nästan all död är relativt undviklig: även 102-åringen skulle ha kunnat leva lite till ifall inte lunginflammationen hade tillstött. Vetskapen om dödens relativa oundviklighet är förmodligen mer aktiv i oss än vetskapen om dödens absoluta oundviklighet. Den senare vetskapen kan man lära sig betrakta med visst jämmod, som en del av levnadens villkor.

Den som accepterar att han är nedsänkt i historien – accepterar att han har ett visst, inte alltför långt levnadslopp – kan i kunskap om sina dagars begränsning kanske ta större ansvar för hur han lever här och nu än om han hade tänkt sig att han har mycket mer tid på sig. Heideggers Sein zum Tode är på vardagsplanet detta slags ansvarsaxlande, ett insisterande på att det som jag håller på med bör jag göra så viktigt och så innerligt som möjligt. Medvetenheten om kortheten hos den "normala" livstråden och om dess ytterliga skörhet kan bidra till en intensiv upplevelse av att livet är en stor sak. Men ju större den saken är, desto svårare kan det vara att mista den; och detta även om dödens oundviklighet ter sig som absolut och inte bara som relativ.

3. Ogrundad rädsla för döden

Jag har valt att betrakta dödsskräck och dödsångest från det upplevande subjektets synpunkt. Någon psykologisk beskrivning har jag inte eftersträvat utan en blandning av begreppsanalys och begreppsstipulation. Den springande punkten har varit att dödsångest till skillnad från dödsrädsla är en fasa för dödens oundviklighet.

Anta att jag har rätt i denna min grovredogörelse. Vi kan då fråga oss: "Är dödsskräck respektive dödsångest någonsin berättigad?"

Många filosofer finner talet om berättigande besynnerligt. Andra tycker att det är i sin ordning. En tredje skock anser att det går att tala om oberättigad skräck men inte lika lätt om berättigad och att den mesta ångesten ligger bortanför berättningsplanet.

Låt oss börja med ett brottstycke av en analys av något som ligger ett bra stycke från både skräck och ångest.

Om Per är svartsjuk, måste det finnas någon han är svartsjuk på. Denna någon kan vara Pål men också – som i Hjalmar Bergmans och kanske också Strindbergs fall – vara karlar i största allmänhet eller kanske till viss ålder hunna människor överhuvud. Vidare måste det finnas någon person, Eva, som Per är kär i. Och slutligen – i denna delanalys, men ingalunda slutligen i verkligheten – måste han anse att objektet för hans svartsjuka, t ex Pål, har vållat eller hotar vålla honom, Per, erotiskt förfång med avseende på Eva.

Anta nu att Pål inte har vållat Per skada och inte heller ska komma Per i vägen på minsta sätt. Då är Pers svartsjuka mot Pål klart oberättigad. Därmed vill jag inte antyda att Pers svartsjuka skulle vara berättigad ifall det funnes en uppsättning nödvändiga och tillräckliga villkor för mönster-gill svartsjuka och ifall den uppsättningen vore vederbörligt uppfylld. Man kan – och jag tror att man bör – anse att svartsjuka generellt är förkastlig;

och om den är det, är den *aldrig* berättigad. Men vad jag har velat säga är att antingen svartsjuka någonsin är berättigad eller ej, så är den ogrundad och i *den* meningen oberättigad ifall dess objekt inte har gjort och inte heller är på vippen att göra den svartsjuka illa inom den erotiska sfären.

Att svartsjuka är ogrundad hindrar inte att Per hyser den – så länge han inte är övertygad om att ha fel. Men kan han vara svartsjuk på Pål och samtidigt övertygad om att Pål inte har gjort honom illa ens genom att dra Evas tankar och känslor e d?

Inte normalt. Han kan fortfarande känna agg mot Pål; men hans agg är inte svartsjukans. Undantaget är då han är besatt av en övertygelse som går stick i stäv mot hans medvetna kunskap: han vet att Pål inte har gjort honom förfång, och han kan samtidigt inte låta bli att tro att det är just precis vad Pål har gjort. Men det är kanske avslöjande att detta hans tillstånd beskrivs som en besatthet, som något han inte kan göra sig kvitt, som en passion.

Det förefaller mig rimligt säga att det intentionala objektet för den passionerade svartsjukan inte skiljer sig från det intentionala objektet för dess icke-passionerade motsvarighet. Snarare är det bandet mellan subjekt och objekt som har blivit knutet med hårdknut. (Invänder någon att detta ger objektet för den passionerade svartsjukan en s k relationsegenskap, som objektet för den icke-passionerade svartsjukan saknar, ska jag dock inte bråka.)

Rädslan för döendet, livsförlusten, och det hinsides förefaller mig inte helt olik svartsjuka. Jag hyser rädslorna ifråga och tror då att deras objekt är mig skadligt; och *ibland* är den tron ogrundad. Givet viss medicinsk praxis, goda smärtstillare osv är döendets plågor uthärdliga; och vissa föreställningar om det onda i att vara död – t ex den att jag är förintad och samtidigt där för att känna förskräckelsen i förintelsen – är rätt och slätt konfys.

Här gäller samma sak som i svartsjukan. Är min skräck en skräck för något som inte finns eller är ofarligt och övertygas jag om icke-existensen eller ofarligheten, så försvinner skräcken eller övergår i ett patologiskt stadium.

Att en del dödsskräck är ogrundad innebär givetvis inte att all dödsskräck är ogrundad. Funnes stor sannolikhet för eviga kval vore det inte oberättigat att vara mycket rädd för döden. Huruvida det dessutom vore förnuftigt att i så fall sträva efter att skjuta upp den så länge som möjligt är kanske mer tvivelaktigt: en oändlighet plus eller minus några år torde fortfarande vara just oändlig.

Om dödsångest innesluter en skräck för oundvikligheten i min möjlighetsvärlds slut, så vilar en av dess former kanske på föreställningen att jag

så småningom kommer att vara på andra sidan möjlighetsgränsen. I den tolkningen förefaller mig också ångesten vara något som kan vara oberättigat.

En djupare analys visar förmodligen att ångest inte utmärks enbart av att dess *objekt* uppfattas som oundvikligt utan dessutom av att våndan är något man är *besatt* av, inte kan skaka sig loss ur. Den har en passionerad karaktär, besätter en bl a med föreställningar som man inte kan göra sig fri även då man inte tror på dem.

Man kan, förefaller det mig, våndas för precis samma sak i dödsrädsla som i dödsångest, frånsatt att objektet ifråga i rädslan betraktas som undvikligt men i ångesten som oundvikligt. I ångesten är bandet mellan subjekt och objekt dock knutet med hårdknut: subjektet kan *vara övertygad om* att objektet inte finns och ändå bäva för det.

En ångest som låter tala med sig, som åtminstone i viss mån avhänger av trosövertygelser, är på väg över från klar ångest till rädsla. Detta är en anmärkning avsedd som ett bidrag till en sorts lingvistisk fenomenologi eller, om ni så vill, the philosophy of mind.

4. Sammanfattning

Min bärande tanke har varit att filosofin – som väl ofta betraktas som snusförnuftets mest förstockade ämbetsman – har en begreppsutredande och kunskapande uppgift också inom stämningarnas och emotionernas område.

Jag har argumenterat att både dödsrädsla och dödsångest har intentionala objekt; att dessa intentionala objekt har karakteristiska skillnader som dels tillåter oss urskilja olika skräckar och olika ångestar; att en annan olikhet mellan skräck och ångest inte ligger på objektens plan utan på det som löst har kallats passionernas; att de föreställningar som de intentionala objekten är invävda i kan vara ogrundade; och att både dödsrädsla och dödsångest därför ibland kan bedömas som oberättigade.

Ett svagt eko av Spinoza har väl då och då varit förnimbart; och avslutningsvis kan det vara nyttigt erinra sig hur man ur hans *Etik* – som trots sin titel framstår som huvudsakligen ett teoretisk-filosofiskt arbete – kan dra praktisk-filosofiska konsekvenser.

Donald Davidson i Uppsala

En gång om året anordnas vid Uppsala universitet en serie gästföreläsningar i filosofi, som går under benämningen "Hägerströmföreläsningarna". De första Hägerströmföreläsningarna hölls av Konrad Marc-Wogau 1971, och därefter har filosoferna i Uppsala fått tillfälle att höra G H von Wright, W V O Quine, Patrick Suppes, Peter Geach, Alonzo Church, David Lewis, Amartya Sen, och Erik Stenius. Årets föreläsare var Donald Davidson från University of Chicago, vars föreläsningsserie hade titeln "Toward a Unified Theory of Meaning and Action". (Föreläsningarna kommer inom kort att publiceras i bokform.)

Donald Davidson är internationellt känd för sina insatser inom främst två områden: språkfilosofi och handlingsteori. Davidsons språkfilosofi har stora likheter med Quines. Genom en serie mycket uppmärksammade artiklar har han starkt påverkat särskilt nutida engelsk språkfilosofi. ("Truth and Meaning", *Synthese*, 1967; "On Saying That", *Words and Objections*, utg av D Davidson och J Hintikka, 1969; "In Defense of Convention T", *Truth, Syntax, and Modality*, utg av H Leblanc, 1973; "Semantics for Natural Languages", *The Logic of Grammar*, utg av D Davidson och G Harman, 1975.)

Den filosofiska analysen av handlingsbegreppet har under de senaste åren fått ett stort uppsving, mycket tack vare Davidsons insatser. ("Actions, Reasons, and Causes", *Journal of Philosophy*, 1963; "The Logical Form of Action Sentences", *The Logic of Decision and Action*, utg av N Rescher, 1967.)

I det följande skall vi försöka att redogöra för några huvudtankar i Davidsons Hägerströmföreläsningar.

1. Språklig mening

Om Du utstöter en serie läten, så har Du *sagt* någonting, endast om Dina läten har mening, språklig mening. *Vad* är det som de i så fall har? *Vad är* egentligen språklig mening? Att besvara dessa frågor är en av de viktigaste uppgifterna för språkfilosofien, kanske den allra viktigaste. Som alltid när det gäller fundamentala filosofiska frågor råder det delade meningar om hur frågorna skall besvaras. *En* huvudriktning bland dagens

meningsteoretiker tar sin utgångspunkt i Freges idé att meningen hos en språklig sats är bestämd av dess s k sanningsvillkor. Tag t ex den engelska satsen "The earth is round". Om denna sats är sann, så är ju jorden rund; och omvänt: om jorden är rund, så är satsen sann. Om vi alltså påstår följande:

Satsen "the earth is round" är sann, om och endast om jorden är rund,

så har vi angivit sanningsvillkoret för denna sats. Vi förstår meningen hos en språklig sats, hävdar dessa filosofer, först när vi förstår vad som måste vara fallet om satsen är sann, dvs först när vi känner till dess sanningsvillkor. Till de filosofer som omfattar denna ståndpunkt hör den unge Wittgenstein, Noam Chomsky och – Donald Davidson.

Företrädare för en annan språkfilosofisk huvudriktning betonar det faktum att mänskligt språk är medel för kommunikation. Visst har språkliga uttryck den mening de har p g a språkliga regler och konventioner. Men konventioner och regler för vilket ändamål? Jo, för det att avsändaren skall kunna uttrycka vissa komplexa avsikter som har att göra med övertygelser och preferenser hos honom själv och mottagaren. De språkliga konventionerna kan i sista hand förstås endast i termer av sådana avsändaravsikter. Till företrädarna för denna riktning hör filosofer som den senare Wittgenstein, J L Austin och H P Grice.

Davidson hör som sagt till den förra huvudriktningen inom meningsteorien. Visserligen är det riktigt, menar han, att vi inte kan förstå vad avsändaren menar, om vi saknar föreställning om hans övertygelser och preferenser. Men det omvända gäller också: Vi kan inte bestämma vad en person tror och vill, om vi inte förstår vad han menar med vad han säger. Alla dessa tre komponenter: övertygelser, preferenser, språklig mening, är intimt förknippade med varandra. Detta betyder, att när vi försöker tolka (rekonstruera) en persons mentala liv, så måste vår tolkningsteori vara "radikal" – den måste möjliggöra en samtidig rekonstruktion av alla tre komponenterna; ingen kan förutsättas som given på förhand. (Davidson kallar detta för en teori om "radical interpretation". Han uppfattar den som en utveckling av Quines teori om "radical translation". (Med "radical translation" menas ett försök att tolka en annan persons språk, där den enda tillgängliga informationen är uppgifter om under vilka yttre stimuli personen ifråga accepterar respektive förkastar olika satser i det undersökta språket. Quine argumenterar för att, givet en sådan information, kan vi aldrig nå en entydig tolkning; flera inbördes oförenliga tolkningar är alla förenliga med vår information. Men samtidigt hävdar han – på behavioristiska grunder – att vi aldrig har någon rikare information som utgångspunkt när vi försöker förstå vad andra människor säger. Observera

att detta resonemang är tillämpligt även på en situation där den tolkade personen har "samma" modersmål som uttolkaren.)

Det bör noteras att Davidson uppfattar språklig mening som relativiserad till olika språkavvändare; meningen hos ett yttrande är det som talaren avser att uttrycka. Detta betyder att inte bara övertygelse och preferens utan också mening hör till vad man kallar propositionella attityder, dvs attityder inriktade på ett visst sakförhållande, en proposition.

2. Språk och tänkande

Men är det verkligen sant att en persons övertygelser och preferenser är otillgängliga för oss så länge vi inte förstår vad han säger? Visst saknar djur språk, men nog kan vi väl ha grundade hypoteser om vad de tänker. Detta är dock någonting som Davidson förnekar. Djur tänker inte alls, menar han. Betrakta följande exempel: Din katt Felix, som jagas av en ilsken hund, lyckas sätta sig i säkerhet i ett träd. Hunden gör några fruktlösa försök att klättra upp, och sätter sig sedan med blicken spänt riktad mot trädkronan. Visst *tror* väl hunden att Felix har klättrat upp i trädet? Nej, menar Davidson. Hunden uppvisar ett komplext beteende, men några tankar har han inte. Vilken bestämd tro skulle vi kunna tillskriva honom i det aktuella fallet? – "Felix har klättrat upp i trädet"? – Men hunden vet ju inte att Felix heter "Felix", och han saknar begreppet träd. – "Det där klättrade upp i det här"? – Användningen av indexikala termer som "det här" och "det där" kan kanske bara förstås genom referens till ett jag, men förfogar hunden verkligen över ett jagbegrepp?

Enligt Davidson är språkinnehav ett nödvändigt villkor för tänkande. Han argumenterade för denna tes i två steg. För det första ville han visa att en språklös varelse måste sakna begrepp om vad tanke är för något. Detta har att göra med att begreppet om en tanke hänger samman med sanningsbegreppet: att tro är att hålla för sant. Och sanning, om den skall vara objektiv, måste i första hand vara en egenskap hos något objektivt, något givet för envar; sanning är alltså inte primärt en egenskap hos tankar utan hos deras intersubjektiva uttryck, språket.

I det andra steget argumenterade Davidson för att tänkande förutsätter att man har begreppet tanke. Skälet är, att den som tänker ibland måste råka ut för att hans uppfattningar kommer i konflikt med verkligheten. Detta innebär att en tänkande varelse måste ha en förmåga att ifrågasätta sina övertygelser. Men ett sådant ifrågasättande förutsätter att man förfogar över begreppet övertygelse (tanke).

För att sammanfatta: tänkande förutsätter begreppet om en tanke, och detta begrepp förutsätter språkinnehav.

3. Radikal tolkning

Låt oss nu återvända till Dvidsons huvudproblem: hur skall man kunna konstruera en "radikal" teori som tolkar talarens yttranden och samtidigt rekonstruerar hans övertygelser och preferenser? Ett liknande men mindre komplicerat problem behandlades redan under tjugotalet av den engelske matematikern och filosofen F P Ramsey, och det har senare diskuterats av beslutsteoretiker och ekonomer. Ramseys problem kan formuleras på följande sätt. Antag att vi vill veta hur en viss person, P, värderar olika saker och ting och också vilka sannolikheter han tillskriver olika tillstånd; med andra ord, vi vill bestämma P's preferenser och övertygelser. Hur skall vi gå tillväga? Låt oss ta hans preferenser först.

För att fastställa hur P rangordnar ett antal objekt eller tillstånd, säg x , y och z , räcker det ofta att fråga honom. Antag t ex att P säger sig föredra x framför y och y framför z . Hur skall vi fastställa den relativa styrkan i dessa hans preferenser? Ett sätt att göra detta är att först erbjuda honom ett val mellan att få y med säkerhet eller att få spela på ett lotteri, där han har lika stor chans att få x som att få z . Antag nu att han föredrar lotteriet. Av detta följer att P starkare föredrar x framför y än han föredrar y framför z – åtminstone om vi kan förutsätta att den s k hypotesen om maximering av förväntat värde (nytta) är riktig. Denna hypotes säger att värdet av ett lotteri med ett visst antal möjliga utfall är lika med summan av utfallens värden multiplicerade med sannolikheterna för utfallen ifråga. Genom att anta att denna hypotes korrekt återspeglar samspelet mellan P's värderingar och hans sannolikhetsbedömningar och genom att variera sannolikhetsproportionen mellan x och z kan vi till slut fastställa den exakta styrkan i P's preferenser för x över y och för y över z .

Då vi fastställer P's övertygelser, dvs de sannolikheter han tillskriver olika tillstånd, förfar vi på ett liknande sätt. Antag t ex att vi vill fastställa vilken sannolikhet P tillskriver ett visst tillstånd t . Vi vet redan att han föredrar x framför z . Nu erbjuder vi honom ett val mellan två lotterier som bägge har x och z som de enda möjliga utfallen. Det första lotteriet ger P, enligt hans egen åsikt, lika stor chans att få x som att få z . (Vi använder t ex en roulett och övertygar P att han får x om rött kommer upp och z om svart kommer upp. Vi måste också övertyga P om att rouletten är välbalanserad.) Det andra lotteriet gör utfallet beroende av tillståndet t ; P får x om t inträffar, annars får han z .

Antag nu att det visar sig att P föredrar det första lotteriet framför det andra. Det måste innebära att han anser att han har större chans att få det bättre utfallet, x , på det första än på det andra lotteriet. Och detta innebär i sin tur att hans subjektiva sannolikhet för t är mindre än 0,5. Vi varierar nu det första lotteriet så, att chansen att få x minskar och chansen att få z därmed ökar, och erbjuder P val mellan de nya lotterierna och det andra

lotteriet, som hålls konstant. Till slut når vi en punkt där P är indifferent mellan det första och det andra lotteriet. Den sannolikhetstilldelning som x har i den slutgiltiga varianten av det första lotteriet uttrycker P's sannolikhet för t. (Observera att den skisserade metoden förutsätter att vi känner till P's subjektiva sannolikheter för x i de olika varianterna av det första lotteriet. Denna begränsning kan emellertid till stor del undvikas i en mera sofistikerad version av samma metod. Där räcker det att vi hittar något lotteriform, t ex ett myntkast, vars utfall, krona och klave, uppfattas av subjektet som lika sannolika. Ramsey har visat att inga andra subjektiva sannolikheter behöver förutsättas i förväg).

För att summera: Givet att vi vet hur en person rangordnar olika lotterier och givet att han satisfierar hypotesen om maximering av förväntat värde, så kan vi bestämma både hans subjektiva sannolikheter och den inbördes styrkan i hans preferenser.

Men måste vi utgå från lotterier? Richard Jeffrey visade (i *The Logic of Decision*, 1965) att man i stället kan utgå från propositioner, dvs från data av typen: "P föredrar att propositionen X är sann framför att propositionen Y är sann". (Observera att mot varje lotteri svarar en proposition som beskriver lotteriet ifråga.)

Davidson går i sin teori ett steg längre. Han ersätter propositioner med ointerpreterade satser. De data han utgår ifrån har formen: "Under de och de omständigheterna föredrar P att satsen S_1 är sann framför att satsen S_2 är sann". Enligt Davidson räcker information av detta slag för att fastställa P's övertygelser och preferenser och dessutom för att fastställa vad P menar med de olika satserna. Om detta vore riktigt så hade vi här fått fatt i den sökta "radikala" teorien – en teori som ger oss tillgång till såväl övertygelse och preferens som till språklig mening – utan att i nämnvärd grad förutsätta någon av dessa tre. (Visserligen ingår här i utgångsdata viss information om personens preferenser, men denna information är relativt mager; de flesta och viktigaste preferenserna – och framför allt deras inbördes styrka – är något som inte är på förhand givet.)

Tyvärr beskrev Davidson inte i detalj hur hans projekt skall kunna genomföras, och det är inte lätt att se att det är genomförbart. Davidson pekade själv på ett olöst problem som uppstår i samband med övergången från Jeffreys metod till hans egen: man kan inte starta med ointerpreterade satser i stället för med propositioner, om man saknar all information om satsernas mening; man måste ha någon oberoende metod för att identifiera de termer i P's vokabulär som står för satslogiska konnektiver ("icke", "och", "eller", etc.). En sådan metod har Davidson ännu inte lyckats finna.

4. Den oundvikliga välvilligheten

De som är förtrogna med Davidsons semantik känner till den viktiga roll som den s k välvillighetsprincipen (Principle of Charity) spelar i denna. Principen uttrycker ett visst krav på en tolkningsteori: vi skall tolka en persons yttranden på ett sådant sätt att hans övertygelser, givet denna vår tolkning, i största möjliga mån framstår som sanna; med andra ord, tolkningen skall maximera överensstämmelsen mellans hans övertygelser och våra. I sina föreläsningar förklarade Davidson att principen inte alls är ett utslag av någon välvilja från uttolkarens sida. I stället utgör den en nödvändig förutsättning för att det Davidsonska programmet för en "radikal" tolkning skall vara genomförbart. Därför vill han nu hellre kalla den för principen om den oundvikliga välvilligheten (Principle of Unavoidable Charity) eller för principen om den rationella anpassningen (Principle of Rational Accommodation).

Denna oundvikliga tilltro till subjektet visade sig också spela en central roll i Davidsons diskussion av ett klassiskt filosofiskt problem: hur skall vi förklara det välkända faktum att subjektets egna påståenden om vad han menar med det vad han säger, i allmänhet betraktas som speciellt tillförlitliga? Måste vi som förklaring anta att subjektet har en unik förmåga till introspektion? Davidson menade att man kan undvika ett sådant antagande, om man i stället relaterar subjektets speciella auktoritet på denna punkt till vissa oundvikliga drag hos tolkningsprocessen. Enligt Davidsons "radikala" tolkningsteori kan man nämligen fastställa mening- en hos en persons yttranden bara via personens övertygelser om vad han menar med dessa yttranden. Vore de relevanta övertygelserna oriktiga, så skulle vår tolkning leda oss på avvägar. Vi har alltså inte något annat val att anta att det är talaren själv som bäst vet vad han menar.

Kunskap i vår tid

Den klassiska definitionen av kunskap har följande utseende:

D1 Personen P vet att q =_{df} (a) P anser att q;
(b) det är sant att q; och
(c) P har goda skäl för sin åsikt att q.

Denna idé om kunskapens natur formulerades redan av Sokrates, se Platon (1956), och den omfattas än i dag av ledande kunskapsteoretiker, se Lehrer (1974). Definitionen säger att kunskapens kärna är en proposition, att q, som måste ingå i tre olika relationer för att kunskap ska föreligga. Propositionen ska korrespondera mot verkligheten, dvs att den ska vara sann (CXb); den ska vara relaterad till något subjekt på så vis att den är ett innehåll i dettas sjäsliv (a); och den ska vara förbunden med någon form av evidens (c).

En proposition är det logiska eller semantiska innehållet i exempelvis en påståendesats. Vi kan sålunda exemplifiera D1 genom att i stället för q sätta in ett godtyckligt konstaterande: Per vet att snön är vit om, och endast om, Per anser att snön är vit, det är sant att snön är vit och Per har goda skäl för sin åsikt att snön är vit.

D1 innebär att varje enskilt fall av kunskap innehåller en dubbel dos av subjektivitet. Kunskap är, enligt D1, ett enskilt subjekts acceptering av en proposition och dessutom ska samma person ha goda skäl eller evidens för den proposition som utgör kunskapsaktens logiska innehåll.

Det är i och för sig helt naturligt och rimligt att idén om kunskap ursprungligen fick denna subjektivistiska karaktär. Det centrala elementet i kunskap är, som vi sett, en proposition. Men en proposition är någonting abstrakt som saknar existens i tiden och rummet. Och ett kunskapsbegrepp är fruktbart endast om det hänför sig till förhållanden i sinnevärlden; det är ett intressant påstående att en proposition är ett element i någonting som är kunskap, endast om det betyder att den propositionella kärnan är så att säga materialiserad i tiden och rummet. Under antiken torde det ha varit ganska givet att tänka sig enskilda sjäsliv som platsen där propositioner kan materialiseras. Då fanns inga massmedier, inte ens tryckta skrifter; och inga, eller mycket få, samlingar av litteratur fanns tillgängliga.

Men nu är läget radikalt annorlunda. Det har funnits tryckta böcker under några århundraden. Sedan 1900-talets början har det skett en enorm expansion på massmediernas område. Tryckalstren har ändrat karaktär och fått en mångdubbel spridning. Nya medier som radio och tv har introducerats och används i dag av de flesta personer i de industrialiserade länderna. Enligt beräkningar utförda vid Sveriges Radio konsumerar dagens svensk massmedieinnehåll i ungefär 5 timmar per dygn, se Ivre (1978). Och allt talar för att konsumtionen av massmedieinnehåll kommer att öka ytterligare under 1980-talet i och med att man inför ny massmedietechnik som tv-satelliter, kabel-tv, video-kassetter, etc.

Under de senaste decennierna har det dessutom utvecklats datamaskiner för lagring och bearbetning av information, dvs av propositioner. Datamaskinerna har på ett genomgripande sätt ändrat betingelserna för produktion, kultur och vetenskap. Det är ingen överdrift att påstå att de mest betydelsefulla förändringarna under 1900-talet, både när det gäller produktivkrafternas utveckling och den ideologiska överbyggnadens, bygger på det förhållandet att propositionerna har lokaliserats till nya platser.

Det är sålunda inte säkert att det mänskliga psyket i dag är det ställe där det förekommer flest konkreta uttryck för kunskapskärnor. Och det betyder att det inte längre är så naturligt att definiera kunskap på det klassiskt subjektivistiska sättet.

Alltsedan D1 formulerades för mer än 2 300 år sedan har det förts en debatt om vad kunskap är. Men det är, så vitt jag vet, först 1967 som någon uttryckligen tar avstånd från subjektivismen i D1. Det året håller Karl Popper ett föredrag med titeln "Epistemology without a knowing subject", se kapitel 3 i Popper (1979), där han energiskt pläderar för att kunskap inte är någonting som finns i enskilda medvetanden, dvs i det som Popper själv kallar för "den andra världen". Han går emellertid för långt åt det motsatta hållet. I sin strävan bort från ett subjektivistiskt och mot ett objektivistiskt kunskapsbegrepp når Popper åsikten att kunskap är någonting som över huvud taget inte förekommer i sinnevärlden, den del av tillvaron som är åtkomlig för våra sinnen och som Popper kallar "den första världen". Han förlägger i stället kunskapen till propositionernas abstrakta sfär, "den tredje världen".

Det finns inte någon avgränsning av ett kunskapsbegrepp i "Epistemology without a knowing subject", men det som Popper kallar "objective knowledge" kan förmodligen definieras på följande vis:

- D2 Att q är *kunskap* =_{df} (a) det är sant att q ;
(b) det finns goda skäl för att q .

Vad Popper gör är helt enkelt att skala bort referenserna i D1 till en person eller ett subjekt. Men på så sätt lösgör han samtidigt kunskapen från dess förbindelse med vår värld, med den fysiska och den psykiska tillvaron; och det är svårt att se att vi kan ha någon nytta av ett kunskapsbegrepp som endast refererar till förhållanden i "den tredje världen". Poängen med kunskapsbegrepp är att de anger ideal, att de utpekar någonting som har värde för människan. Men det kan knappast betraktas som särskilt eftersträvansvärt att ett visst förhållande består i den tredje världen. Ty i en viss mening existerar det inte ens; och även om Popper själv tycks mena att förhållanden i den tredje världen kan påverka, till och med kausalt, det som existerar i sinnevärlden, så är det givet att det som inte finns i tiden och rummet inte heller kan influera det som finns där. Därför är det som definieras av D2 ointressant.

Popper har förvisso rätt i att kunskap inte behöver vara någonting subjektivt. Men det är på sätt och vis än värre att tänka sig att kunskap är någonting objektivt i den meningen att den liksom sanningen är evig, oförstörbar och oföränderlig; och allt detta till priset av fullständig kausal kraftlöshet. Huruvida en proposition är sann eller falsk är i och för sig utan intresse. Det som kan ha betydelse är de förhållanden som gör den sann eller falsk; eller om, exempelvis, en given språklig sats eller en viss mental akt uttrycker/innehåller en sann eller en falsk proposition. På samma sätt är det som Popper kallar "objektiv kunskap" utan vikt. Det som gör den klassiska idén om kunskap mer intressant än idén om sanning, är att kunskapsbegreppet förbinder vår värld (den första och den andra världen) med abstraktionernas sfär (den tredje världen) genom att relatera en proposition till konkreta förhållanden på två sätt, genom att kräva både att det finns något som gör den sann och att det finns något som innehåller eller uttrycker den. Sanningsbegreppet är intressant därigenom att det ingår i den klassiska idén om kunskap. Poppers idé om kunskap är fruktlös och dessutom tappar den kraften ur sanningsbegreppet.

Felet med D1 är inte dess subjektivism, utan att den uppfattas som, och framförs med pretentionen att vara, *definitionen* av kunskap. Vi bör i stället betrakta D1 som ett specialfall av ett mer allmänt definitionsschema. Följande kan då ses som den allmänna definitionen av kunskap:

D3 Att q är kunskap =_{df} (a) det finns i tiden och rummet något system, s , sådant att q är uttryckt eller innehålls i s ;
(b) det är sant att q ;
(c) s innehåller goda skäl för att q .

Enligt D3 är kunskapsbegreppet absolut; kunskap föreligger i och för sig givet att vissa existentiella betingelser, se (a), är uppfyllda. Det är emellertid lika naturligt, eller kanske naturligare, att ha ett begrepp som liksom D1 är relativistiskt; dvs att ha en allmän definition av kunskap som anger en relation mellan två obundna variabler.

D4 Att q är kunskap i systemet $s =_{df}$ (a) att q är uttryckt i s ;
(b) det är sant att q ;
(c) s innehåller goda skäl för att q .

Vi ser då att D1 är ett specialfall av D4. När D1 är satisfierad, så är även D4 satisfierad. Men det omvända gäller inte; ty det finns många olika system där kunskapen kan slå rot. Enskilda medvetanden är bara *en* möjlighet. I vår tid är datamaskinerna ett annat framträdande exempel.

Någonting som är typiskt för dagens industrialiserade samhällen är att idéerna inte längre enbart, eller ens i största utsträckning kommuniceras från person till person, utan i stället via massmedier som tv, radio och tidningar. Låt oss säga att totaliteten av de idéer som finns publicerade i ett samhälle vid en given tidpunkt utgör dess *symbolmiljö*. Symbolmiljön utgör det kanske väsentligaste inslaget i ett samhälles *kultur*. Vi kan då formulera ett annat specialfall av D4, som kanske har större aktualitet än D1 i nutida samhällen där idéer liksom varor har en marknad och distribueras i miljontals identiska förpackningar.

D5 Att q är *kunskap* i samhället $S =_{df}$ (a) det finns en symbolmiljö, M , i S , sådan att q är uttryckt i M ;
(b) det är sant att q ;
(c) M innehåller goda skäl för att q .

Människan har en kropp och en själ. För att hon ska utvecklas måste den fysiska miljön, den som ger kroppen vad den behöver, vara näringsrik och fri från gifter. Men det är kanske lika viktigt att den andliga miljön ger själen vad den behöver. Människan frodas i en kultur vars symbolmiljö är ägnad att ge henne en *realistisk syn på verkligheten*, och det förutsätter att den innehåller kunskaper, dvs att där uttrycks *sanna* påståenden som inte framförs dogmatiskt utan underbyggs med *argument* och ges en giltig motivering. Ett självständigt och förnuftsmässigt handlande förutsätter både att man har korrekta idéer och att man inte har blivit indoktrinerad till att omfatta dem. Och eftersom det är ovanligt att en person tänker nya eller alldeles egna tankar, är det nödvändigt att de idéer som föreligger i det samhälle hon lever i, hennes symbolmiljö, närmar sig det ideal som utgörs

av kunskapsbegreppet. Det är möjligt för en person att ha sanna och välgrundade åsikter, en realistisk syn på verkligheten, i den mån det finns kunskap i samhällets symbolmiljö.¹

Litteratur

Ivre, I "Licenspolitik och samhällsekonomi", *Antennen*, 1978.

Lehrer, K, *Knowledge*, Oxford 1974.

Platon *Meno*, Harmondsworth 1956.

Popper, H, *Objective knowledge*, Oxford 1979.

¹ Denna artikel är skriven inom ramen för ett tvärvetenskapligt forskningsprogram, "Kulturindikatorer: svensk symbolmiljö 1950–1975", som syftar till att mäta vissa förändringar eller konstanser hos det svenska kulturklimatet efter det andra världskriget. Programmet inkluderar forskare från ämnena ekonomisk psykologi, filosofi, historia, sociologi, statskunskap och teologi; och det finansieras av Riksbankens Jubileumsfond. Sociologen Karl Erik Rosengren är initiativtagare och samordnare.

Recension

Jan Patocka: *Kjetterske studier i historiens filosofi*, Tanum-Norli, Oslo 1979.

Vår problematiska tid och dess möjligheter

År 1977 kom *Jan Patockas* namn i det internationella rampljuset. Jämte Vaclav Havel och Jiri Hajek var han ju ledande talesman för Charta 77, det stora uppropet av den 1 januari 1977 mot förtrycket i Tjeckoslovakien.

I början av år 1977 skrev han flera flygblad för Charta, och den 12 januari förklarades han för partifiende. Därpå följde hårda förhör med den sjuttioårige, hjärtsjuka filosofiprofessorn. Den 13 mars dog han på sjukhus. Inför begravningen några dagar senare hade regimen korttidsanhållit rader av dem som sympatiserade med honom. Ändå infann sig ett tusental personer vid begravningen. De fotograferades och registrerades. Ceremonin på kyrkogården stördes av en rad utkommenderade polismotorcyklar och av en helikopter, så att ingen kunde höra vad som sades. Det var Husák-regeringens nesligt fega avskedssalut åt den som, jämte Comenius och Masaryk, kan räknas till de största tjeckiska tänkarna genom tiderna.

Nyligen utkom en norsk översättning av Patockas sista större arbete (1975), *Kjetterske studier i historiens filosofi* (Tanum-Norli, Oslo 1979), redigerad av Asbjørn Aarnes och Egil A Wyller. De tankeladdade uppsatserna har av Milada Blekastad och Tore Frost översatts till en klar och för svenskar lättförståelig norska (vars trohet mot originalet jag dock inte har haft möjlighet att kontrollera). Boken utkom samtidigt också på tyska (någon tjeckisk utgåva finns inte).

Patocka var, i Freiburg, elev till Edmund Husserl, fenomenologins grundare. I Freiburg fick han även kontakt med Husserls efterträdare, Martin Heidegger. Efter Hitlers maktövertagande, blev Prag för några år en tillflyktsort för landsflyktiga filosofer. Patocka blev sekreterare i den år 1934 grundade "Cercle philosophique de Prague".

Efter den slutliga tyska annektionen av Tjeckoslovakien, stängdes hösten 1939 alla högskolor i landet. Patocka kunde inte återuppta sin lärargärning förrän 1945, men från 1948 blev klimatet åter fruset. Patocka lyckades dock på 50-talet bli anställd på Vetenskapsakademien. Under Dubcek utnämndes han till professor i filosofi i Prag. Efter den ryska inmarschen 1968 följde nya svårigheter, och 1973 avskedades han som professor. Därpå följde den verksamhet som, i anslutning till Helsingfors-deklarationen, utmynnade i Charta 77.

Trots att hans arbetsro alltså i hög grad kom att störas av politiska växlingar, hann han med en imponerande produktion, som i urval finns förtecknad i boken.

Det är vanskligt att referera innehållet i *Kjetterske studier*, ty boken är så koncentrerad, och griper också över vida problemområden vilka, såsom "kontinentala", är föga behandlade i det i huvudsak "anglosaxiska" Sverige. I anslutning till en huvudströmning inom det kontinentala tänkandet (linjen Schelling-Husserl-Heidegger m fl) innebär Patockas gärning som filosof en strävan i riktning mot fundamental omprövning av vår av teknovetenskap präglade västerländska civilisation.

1. Historiens början

De två första uppsatserna i boken, "Betraktninger over førhistorien" samt "Historiens begyndelse", utgår från motsättningen mellan Husserl och Heidegger; Patocka söker sig fram mot en tillvaratagande syntes av de två antagonisternas tänkande. Han föredrar dock avgjort Heideggers krav på engagerat ansvar för människans vara och dess möjligheter, framför Husserls platoniskt präglade betraktande av historien.

Patocka skiljer mellan det a-historiska stadiet, det förhistoriska och det historiska. Det för-historiska stadiet innebär att människan häver sig upp ur det kompletta beroendet av de naturliga rytmerna, och skapar något slags myndighet (fara, etc), som åskådliggör och representerar de ("samhälleliga" och "naturliga") gudar man har att rätta sig efter, och som därmed leder arbetet. Liksom under det a-historiska stadiet, är den stora majoriteten människor alltjämt i huvudsak sysselsatt med arbete för livsuppehållet, men nu i organiserade former. Men den gemensamma riksmyndigheten leder därutöver till något som Patocka, efter Hannah Arendt, kallar för produktion, alltså uppförande och organisering av varaktiga anläggningar och strukturer. Genom skriften stärks kontinuiteten. Det gemensamma, lett av en gudomlig överhet, bildar grundval för och exemplifierar en mänsklig odödlighet som delvis har lösgjorts från de naturliga rytmerna.

Patocka skiljer mellan tre fundamentala rörelser i människolivet: acceptation, försvar och sanning, bland vilka sanningen gör sig gällande huvudsakligen först på det historiska stadiet.

Acceptationsrörelsen "består i att mennesket må bli mottatt og ført inn i verden, at dets intreden i det åpne individuerte eksistensområde bærer preg av beredskap og av gjensidig sammenføyning (*harmonia*).” För människan – till skillnad från övrigt skapat, däribland större delen av allt levande – är varat aldrig likgiltigt, aldrig blott mekanisk anpassning. Hon känner adikia, orätten, som ett berövande, och kräver díke, rättvisa, att få orätten botad av andra, sina närmaste, som kan göra världen till en vänlig krets som är god att leva i (50 f).

Försvars- eller självuppgivelsesrörelsen är motstycket till acceptationen. Denna är ju möjlig enbart i den mån vi utlämnar oss, dvs arbetar. Arbetets börda växlar mellan möda och lättnad. Under det för-historiska samhället fann sig människan synbarligen rätt villigt i sin lott, och livet behärskades av allmänt erkända gemenskapsgudar (inklusive härskaren själv), världen hade ännu inte blivit "revet opp av den metafysiska filosofis peripetier", uppsplittad som den är i "sanseerfaringens og de mer eller mindre rasjonelle konstruksjoners motsetninger" (54).

Sanningen är underordnad acceptationen och försvaret, och gör sig gällande som kritik av makternas överherradöme i den enhetliga världen. Man börjar skilja mellan det naturliga och det övernaturliga, mellan det gudomliga och det empiriska. Medan acceptationen är bunden vid det förgångna, och försvaret hör till nuet, rör sanningen främst möjligheterna i framtiden. Sanningen innebär frigörelse från det successivt självförtärande, kortvariga livet, och fostrar fram en annan livsform. Målet är inte längre tex den vanlige krigarens, utan ett *fritt liv*, ett obeskyddat, initiativrikt liv. Världen blir inte längre den ständiga trygga bakgrunden. Acceptationens grundmurar skälver.

Denna "öppna" västerländska anda föddes i den grekiska pólis, där politiken uppkom som en *kamp som förenar* (Herakleitos). Det är också i denna debattfriska miljö av möjlighet till fritt ansvar som filosofin och historien i modern mening kommer till världen. Här knoppas det problematiska.

2. Historiens mening

I den därpå följande uppsatsen, "Har historien mening?", förs bl a en skarp och väsentlig diskussion om begrepp som avsikt, betydelse, handling och mening. Medan betydelse inskränker sig till *lógos*, språket, förstås med mening något mycket mer reellt, som rör känslor och handlingar. Enligt Heidegger är meningen (der Sinn) grundval för förståeligheten: "... enhver hensiktsmessig [avsiktlig] handling er meningsfylt, men omvent behøver ikke enhver meningsfylde være hensiktsmessig eller forankret i hensikter. Hensikten er et kausalt bånd som, med å bli tatt opp i en meningsfylt sammenheng av menneskelige motiver og handlinger, selv blir gjort meningsfull. Derfor er det hverken mulig å identifisere meningen med hensiktsmessigheten eller å prøve å forklare den ut fra den. På den annen side kan en handling være hensiktsmessig og likevel miste sin (opprinnelige) mening: det synes f ex som om den moderne vitenskap gjennom sin absolutte objektivisme har mistet sin indre mening og derfor bare kan begrunnes ut fra de ytre hensikter som framkommer av muligheten til å anvende den" (81). Därför är många många vetenskapsmäns (t ex i Manhattan Project) förbittring mot "missbruk" av vetenskapen poänglös: "... en vitenskap som har mistet sin indre mening, kan ikke gjøre krav på noe som den selv har kvittet seg med" (104), eftersom den befinner sig i ett tillstånd där "alt eksisterende ligger oppe i dagen i sin bereknelige meningsløshet" (159).

Felet ligger i att man härleder meningen från värdena fastän dessa inte längre förankras i "den skapande Gudens fullkommenhet", och alltså är kriterielösa. Då fattas lätt "tapet av mening som en defekt ikke hos det som gir mening, men hos det som den gis til. Dette är en fordel som får sin betydning som en forskansning mot menings-nihilismen. Men svakheten under slik tolkning ligger i att man da må ta tillflukt til metafysiske begreper, mens mening og tapet av mening er fenomener fra den konkrete erfaring. Å ta tillflukt till metafysikken betyr her å holde meningen for noe ferdig og gitt, og definitivt oppgi spørsmålet om dens opprinnelse (ikke i tidsbestemt-empirisk forstand, men strukturfilosofisk)" (83). "Livet kan i sin praktiske utfoldelse ikke støtte seg til en relativ mening, begrunnet i en dyper meningsløshet. ... Et sant livt i absolutt nihilisme, i bevisstheten om helhetens meningsløshet, er umulig; det blir muliggjort for oss bare for en pris av illusioner" (87). Däremot kan, och måste, meningsfullheten, i sanningens perspektiv, bli *problematis*k, nämligen som en förutsättning för sitt eget djup.

Patocka anknuter förlusten av mening till Heideggers tänkande om ångesten, såsom det krisens ögonblick då man antingen vänder tillbaka till världen eller styr in den "forferdelige ubevegelighet, den absolutte kjedsommelighet (*taedium vitae*), som det ikke finnes noen vei tilbake fra" (87 f). Det *egentliga* återvändandet blir inte någon loj återgång till den tidigare oproblematisiteten. I själva det problematiska uppenbar sig varat. Aktiviteten härrör från en sökande brist på mening.

Historiens stadium avviker från det för-historiska stadiet just genom ifrågasättandet av den förut accepterade meningen, det gamla gudaledda samhällets gilla gång.

Men det var bara för en kort stund som pólis fick utvecklas med sitt friska liv. Efter dess undergång, i hellenismens storstater, råkade tänkandet i fastare fåror; filosofin vart till metafysik, och metafysiken delade i sin tur upp sig i tvenne huvudgrenar, en "uppifrån" (Platon) och en "nerifrån" (Demokritos), vilka motsvaras av motsatserna idealism/humanism contra materialism/empirism. Vardera har dock sina ideal i matematikens abstrakta klarhet, varför den moderna vetenskapen, enligt Patocka, brås mer på Platon än på Demokritos.

Kristendomen medför att människan kommer att träda i Guds ställe – redan Marx

talas ju om kristendomens "abstrakta människokult". Medan de för-historiska gudarna rörde kosmos som helhet, ställs nu Gud och människan på ena sidan, naturen som objekt på den andra; den är inte längre något fenomen (något som visar sig), utan föremål för konstruktion och experiment. Vi får en fullkomlig skilsmässa mellan realitet och meningsfullhet. Verkligheten blir i sig meningslös. *Den kristna världsbilden är på så vis den moderna naturvetenskapens förutsättning.*

Husserl kritiserar denna tekno-vetenskapliga nihilism och de omåttliga kraftverkningar som utgår från den; den saknar ju, definitionsmässigt, generellt kriterium. Människan blir till föga mer än ackumulator och relä. All naturlig realitet upplöses. Meningen går förlorad på ett sätt som var helt okänt inom det för-historiska samhället.

Patocka ser inte muntert på detta läge, men framhåller nödvändigheten att den tekno-vetenskapliga skepsis omsider blir *skeptisk också mot sig själv*. Det finns tecken på att vetenskapen håller på att övervinna sin dogmatiska objektivism.

3. Europas historia

I "Europa og den europeiske arv intil slutten av det 19. århundre" framhåller Patocka särskilt betydelsen av den romerska traditionen, *sacrum imperium*. Västeuropa, Västroms arvtagare, enades i korstågen, och har, tvärs igenom all splittring, haft en underström av enhetssträvanden, mest under tysk men även under fransk flagg. Östroms traditioner kom att övertas av det tsaristiska Ryssland.

Från 1500-talet skedde ett märkligt omslag, nämligen från omsorg om själen till en strävan att äga. Egendomen kom att utesluta universaliteten. Korstågen fick sin disparata fortsättning i västländernas enorma expansion över haven, samtidigt som Ryssland expanderar åt väster, och än mycket mer åt öster.

Den vetenskap och "upplysning" som kom att präglade 1700-talet avsåg väsentligen makt. Här kom en ny universalitet till synes, en som favoriserar resultatet framför innehållet, behärskning framför förståelse.

Den av modern teknik präglade samhällsformen slog kraftigast igenom i USA (Tocqueville). I Europa fick denna samhällsform sitt starkaste genombrott inte bland väststaterna utan i Tyskland, och där i märklig kombination med den preussiska militärstatens ålderdomliga traditioner.

Mitt uppe i den statliga splittringen, levde upplysningstidens universalism vidare i den socialistiska arbetarrörelsen. En av orsakerna till att Tyskland år 1914 inte så helt ogärna drogs in i kriget var (enligt E Halévy) att man genom krig och totalmobilisering hoppades komma över den olycksbådande klassmässiga klyvningen av samhället.

Nietzsche insåg den dolda nihilismen i det välmenande upplysningstänkandet; dess på fundamental meningslöshet vilande sanningsbegrepp var enligt honom lika tvivelaktigt som kristendomens uttjante Gud.

Mot denna tidevarvets fundamentala moraliska kris, hade Nietzsche ingenting annat att sätta än ett farväl till alla hinder för "livet", dvs ett ersättande av den gamla metafysiska nihilismen med en ny och frejdigare. Dostojevskij, som lika fullt insåg den moraliska krisen, förespråkade en återgång till ryskt rotfast bysantisk kristendom.

4. Industrialismen

Uppsatsen "Er den tekniske sivilisasjon et nedgangsfenomen, og i tilfelle -- hvorfor?" søker tekna den historiska och industriella tidsålderns kulmination som en gränslös tillväxt i kraft, i kombination med hjälplöshet och rotlöshet för människan. Allt i förlängning av den tro på specialvetenskap och specialteknik som är gemensam för positivismen och marxismen.

Industrialismens samhälle har en stark preferens för vardagen, ansvaret, medan högtiden, det orgiastiska, dunkelheten, sopas undan. Följden blir att människan får det tråkigt, en tråkighet som tekniken, trots all underhållning, inte kan göra något åt -- den består ju väsentligen i att "avlasta" människan, ta uppgifter ifrån henne (som individ och grupp).

Människans all-varliga förhållande till varat har skjutits undan, och i stället framstår hon som en oändlig kraftutveckling, där hon själv är bunden av "produktivkrafterna". Varats möjligheter har reducerats till detta, men möjligheten att upphäva den materiella nöden har kommit inom räckhåll.

"Historien er ikke annet enn rystelse av den gitte menings trygghet", säger Patocka. Historiens begynnelse var ju att den förmådde skaka (ryste) det för-historiska samhällets grundvalar. Nu har detta av historien, filosofin etc skapade samhälle blivit stelt och tvivelaktigt. Då gäller det att historien radikalt fullföljer sin *kritiska*, sin "rystende" funktion (jfr Nietzsche), och därmed förbereder ett *omslag*. "Det ville være intelligensens *skyld* (ikke ulykke) hvis den ikke begrep og ikke grep denna sjansen" (162). Den stora risken är perspektivlösheten: "Vår samtids fare er at den på grunn av altfor megen detalj-viden lærer oss å se bort fra spørsmålene og det som er deres utspring" (163).

Uppsatsen slutar: "Mulligen er hele spørsmålet om sivilisasjonens nedgangs-karakter uriktig stillet. Sivilisasjonen i seg eksisterer ikke. Spørsmålet er om det historiska menneske fremdeles vil kjennes ved historien" (163).

5. 1900-talet

Därpå följer "Det 20. århundres kriger og det 20. århundre som krig". 1800-talets framtidsoptimistiska tankar och program är visserligen roten till vårt århundrade, men detta är helt annorlunda, en "nattens, krigens och dödens tid".

Det första världskriget hade inte som många tidigare krig (korstågen, trettioåriga kriget, revolutionskrigen) sin rot i någon "rörelse", utan var en strävan att ändra resp bevara status quo i en värld utan mening. Den revolutionära parten, teknokratins budbärare, var Tyskland, något som Ernst Jünger tidigt hade klart för sig (Der Arbeiter, 1932). Även socialisterna gynnade uppkomsten av ett disciplinens och planeringens samhälle. Tyskland präglades av radikal positivism i konservativ tonart. Den svaga punkten i denna högeffektiva stat var, enligt Patocka, det militära maskineriet, som var trögrörligt och inte öppet för nya möjligheter; man satt och knåpade med ett överorganiserat "krig efter tidtabell" (A P J Taylor).

När 1800-talets framtidsdröm kollapsade i det första världskrigets tekno-militära katarakt, utspelar sig något slags frihetens "frontupplevelse" i själva stridslinjen, något som exempelvis Ernst Jünger och Teilhard de Chardin har burit vittne om. Det är inte fråga blott om någon romantisk äventyrslust, utan om en svårformulerad meningsfullhet, absolut frihet, som även t ex Buckminster Fuller har förståelse för ("No More Secondhand God", skriven 9/4 1940, tryckt 1963). Mitt i den orimliga brytningen mellan de teknologiska stridskrafternas protuberanser, kan deltagarna på ömse sidor genomströmmas av något slags befrielse just från den poänglösa

vardagstillvaron och dess förljugna lyckodrommar. Fienden på andra sidan är inte längre någon absolut motståndare, utan en medupptäckare av den nya friheten "... de rystedes solidaritet på tvers av all motsetning och strid". Men här rör det sig inte om en sofistikerad debattfrihet som på Atens agorá, utan om en frihet där de uppdämda, och oudgängliga, orgiastiska strömningarna får komma till sin länge förnekade rätt.

Ur dessa födslovänder håller måhända ett nytt allvar på att växa fram: "De rystedes solidaritet er istand til å si 'nei' til de mobiliseringsforholdsregler som gjør krigstilstanden permanent" (184), en front utan reklam och sensationer. Man måste uppnå att framför allt den tekniska intelligentsian får känna vinden från den nya problematiska solidariteten, och handlar därefter. Det är sådana tankar som ligger bakom Charta 77.

Det var Herakleitos från Efesos som först formulerade tesen om pólemos, kampen, som det som framkallar den högsta prestationen, aristefía. Pólemos skiljer inte utan förenar. Jünger och Teilhard de Chardin griper alltså tillbaka på ett tänkesätt som ligger *före* metafysiken, vare sig i platonsk/humanistisk eller demokritiansk/naturvetenskaplig tappning.

6. Uppgörelsen med marxismen och med Husserl

Slutligen tillfogar Patocka några "Egne randanmärkinger til 'Kjetterske studier' ", där han ytterligare specificerar och fördjupar sin ståndpunkt.

Trots all kritik mot den moderna civilisationen, är han inte den som vill slopa arvet från Hellas, och finner att filosofin i sin gängse grekiska utformning, genom att väcka det problematiska, skär djupare in i människolivet än myten, religionen och dikten. Grunden till denna öppenhet finner han inom politiken: "Hvis åndslivet er en kategorisk rystelse (av den umiddelbare livstrygghet og mening), da *anes* denne rystelse i religionen, mens den skildres og fremstilles i poesien og i kunsten forøvrig. Men i politikken vendes den til å bli selve livspraxis, og i filosofin gripes den i forståelse, gjennom begrepet" (192).

Randanmärkningarna är i övrigt väsentligen en uppgörelse med Edmund Husserl och med den materialistiska historieuppfattningen, som ingalunda är någon specialitet för marxismen; tvärtom är synen på det tekniska framsteget som järnhård nödvändighet så universell, att den kan betraktas som den "(latente eller åpne) historiefilosofi som behersker mennesket av idag" (197). – Här har ju tekno-vetenskapen en *mytisk* funktion, i dålig bemärkelse.

Enligt Patocka måste filosofin grundas på *fenomenets* princip, på det som visar sig, och inte byggs upp ut ifrån några hypotetiska konstruktioner av principer. Tänkandet har liksom hakat upp sig och mynnat ut i mystifiering.

Husserls fenomenologi utmynnade i en strävan efter "fenomenologisk reduktion" en skådandets renhet som avskärmar världen och ser åskådning och konstatering som människans vara.

Mot Husserl sätter Patocka Heideggers tänkande, med dess framhållande av vårt liv som en helhet. Den ena, den egentliga, möjligheten, är att förhålla sig öppen till denna helhet, inklusive dödens ofrånkomliga möjlighet, medan den andra, den oegentliga, möjligheten är att vika undan från helheten, och sjunka ner i vardagslivets konventionalitet (det rör sig här om dimensioner som lever med i varje enskild tillvaro). I omse fall rör det sig inte om någon subjekt-objekt-relation, inte blott om medvetenhet, utan om "eksistens, og dens væren er i *forståelsen* (ikke i erkjennelsen og bevisstgjøringen!) for tingene, for nesten og for seg selv" (206).

Det är historien i bästa bemärkelse som kan visa människans vara såsom fritt vara; härtill duger inte den vision av historien som ser henne såsom axiomatiskt inordnad i "objektiva" sammanhang. Inte heller det husserlska subjektiva skådan-det är nog. Patocka försöker sig i Heideggers fotspår, på något så sällsynt som "en principiellt annerledes historie-konsepsjon". Och nog behövs det en sådan, det vet i grunden var och en som har någon kännedom om vad modern "objektiv" historieforskning sysslar med. Historieforskningen borde kunna vara till mycket mer hjälp för den angelägnaste uppgiften i tiden, nämligen att ompröva vår redlösa tekno-vetenskapliga civilisation. Förmodligen kan den omprövningen i frihetens tecken ha mer nytta av åldriga myter och av konsten än vad Patocka anser, samtidigt som de härskande myterna måste nagelfaras. Vår tid är nog inte så demytologiserad (Bultmann) som den själv anser.

7. En välkommen bok

Återstoden av boken (omkring 1/3) innehåller mest akter rörande Charta 77, där vi ser den lärde filosofen gå till praktisk strid mot den totala mobiliseringens gråa makter. Dessutom återfinnes där en levnadsteckning av Patocka, skriven av professor Ludwig Landgrebe, Köln.

Det är ytterst glädjande att Jan Patockas tänkande på detta sätt har gjorts tillgängligt för en nordisk läsekrets. Texterna är koncentrerade och laddade, och borde vara ägnade att gynna den öppna debatt om historievetskapen som vi, till priset av alternativlöshet och desorientering, alltför länge har fått vänta på.

Richard Matz

Notiser

De praktiska filosoferna i Stockholm har anordnat en serie föreläsningar under november och december på temat "Hur stoppa upprustningen?" Som föredrags-hållare har inbjudits Johan Galtung, Wilhelm Aubert, Maj Wechselman, Christian Bay och Frank Barnaby.

En bok med titeln *Den antroposofiska kunskapsvägen* har nyligen utkommit på Bokförlaget Robert Larsons AB. Författaren, Frans Carlgren, är lärare vid Kristof-ferskolan i Stockholm.

Joachim Israel, professor i sociologi i Lund, har givit ut boken *Språkets dialektik och dialektikens språk* (Esselte Studium AB, 1980)

Magnus Selling har utgivit *Filosofi, frihet, demokrati* med undertiteln "Några antydningar" i den skriftserie som utges av Föreningen för filosofi och specialve-tenskap. Distribution: Bokförlaget Doxa.

Sören Stenlund, som är docent i teoretisk filosofi i Uppsala, har skrivit en bok med titeln *Det osägbara* (Norstedts, 1980) i vilken han med utgångspunkt från bl a Wittgensteins filosofi angriper vissa fundamentala tendenser inom den analytiska filosofin.

Apropå Jean-Paul Sartres påstådda intresse för Sverige och Hägerström, som vi rapporterade om i föregående nummer, har Thomas Mautner (som letade fram och inledde Hägerström-bidraget i nr 2) skrivit till Simone de Beauvoir för att fråga om uppgifterna är riktiga. Hon svarar att Sartre aldrig var i Sverige mer än några dagar, att han inte kunde svenska, att han aldrig har studerat Hägerström och att det finns många mytomaner som man måste vara på sin vakt mot.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Hertzberg* är docent i filosofi vid Helsingfors universitet och vid Åbo Akademi. *Hans Mathlein* är, liksom *Gunnar Andrén*, lärare i praktisk filosofi vid Stockholms universitet. Vid samma universitet är *Mats Furberg* docent i teoretisk filosofi. *Wlodzimierz Rabinowicz* är docent i praktisk filosofi, och *Jan Österberg* är doktorand och lärare i samma ämne, vid Uppsala universitet. *Richard Matz*, slutligen, är inte knuten till någon filosofisk institution. Han är bl a Heideggeröversättare och bor i Upplands Väsby.

*Manuskript till **Filosofisk tidskrift***

- skall vara försedda med namn och adress
- skall vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida
- bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej

Korrektur

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

Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

Särtryck

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

Filosofiintresserade!

Prenumerera på **häften**
för
KRITISKA STUDIER

HfKS är en partipolitiskt oberoende tidskrift på marxistisk grund, som vill kritisera och avslöja de borgerliga analyser och ideologier som sällan förklarar men ofta försvarar olika samhällsföreteelser. Detta gäller inte minst de tappningar som serveras vid våra universitet och högskolor. Som alternativ, har vi ambitionen att föra fram marxistiska analyser som syftar till att förklara och förändra verkligheten.

HfKS innehåller ofta artiklar om vetenskapsteori och vetenskapshistoria. Nr 5/79 behandlade t ex Sohn-Rethels materialistiska vetenskapsteori samt subjektets roll i sociologi och filosofi. I anslutning till detta nummer publiceras bl a under 1980 en artikel av Fredrik Lång om pengar, tanke och vara.

Sätt in 70 kr (50 kr för studerande) på postgiro **40 94 57-9** med angivande av vad inbetalningen avser så får du 6 häften för 1980 eller begär postanvisningstalång från **HfKS, Box 5220, S-102 45 Stockholm**. Manuskript kan också skickas till denna adress. Du kan också skicka efter gamla nummer **med vetenskapsteoretiskt innehåll** för 75 kr (13 nr för närvarande). Glöm då inte att ange "vetenskapsteoripaketet" på inbetalningstalongen!

Akademilitteratur ISSN 0348-7482 ISBN 91-7410-156-0