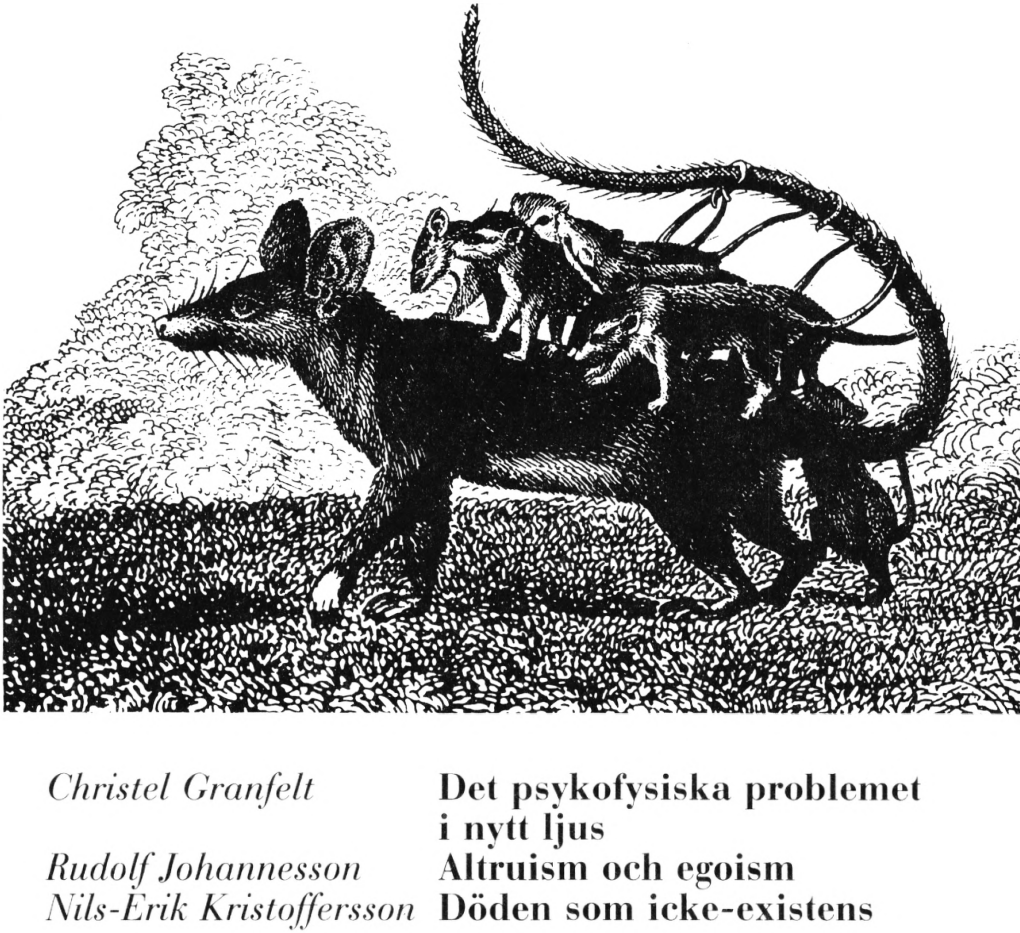
FILOSOFISK TIDSKRIFT

NR 4
1983



Christel Granfelt **Det psykofysiska problemet i nytt ljus**

Rudolf Johannesson **Altruism och egoism**

Nils-Erik Kristoffersson **Döden som icke-existens**

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 4 1983 ÅRGÅNG 4

Innehåll

Christel Granfelt Det psykofysiska problemet i nytt ljus **1**
Rudolf Johannesson Altruism och egoism **15**
Nils-Erik Kristoffersson Döden som icke-existens **39**
Recensioner **41**
Notiser **48**

Filosofisk tidskrift utges av stiftelsen Filosofisk tidskrift
och 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 och ansvarig utgivare: Lars Bergström
Redaktionskommitté: Aant Elzinga (Göteborg), Göran Hermerén (Lund),
Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm) och Dag Prawitz (Stockholm).
Produktion, prenumerationer och annonser: Cecilia Runnström, Akademilitteratur,
Box 500 50, 104 05 Stockholm.
Prenumeration: Tidskriften utkommer med 4 nummer/år.
Pris: Svkr 55:–/år. Lösnummer pris Svkr 15:–/st. Postgiro 56 25 65-2
Annonspriser: 1/1-sida Svkr 250:–, 1/2-sida Svkr 150:–, 1/4-sida Svkr 100:–.
Upplaga 1 000 ex/nummer.
Tryckt hos Graphic Systems AB, Göteborg 1983

ISSN 0348-7482
ISBN 91-7410-265-6

Christel Granfelt

Det psykofysiska problemet i nytt ljus

En presentation av två teorier om förhållandet mellan psykiskt och fysiskt

Det psykofysiska problemet har blivit aktuellt just nu inom psykologin och medicinen i och med den psykosomatiska forskningen, som gäller kroppens och psykets förhållande. Man har alltmer börjat uppmärksamma och forska i det faktum att psyket tycks spela en betydande roll vid uppkomsten av olika sjukdomar och likaså när det gäller tillfrisknandet. Också andra fenomen, som t ex hypnosen, visar att det existerar ett intimt samband mellan somatiska och psykiska fenomen, och man försöker utreda hur det tar sig uttryck och vilken den bakomliggande mekanismen är.

Inom filosofin är förhållandet mellan psykiskt och fysiskt ett gammalt problem, som har gett upphov till många olika teorier. Problemet kommer sig av att det ser ut som om det fanns två radikalt olika slag av skeenden och fenomen i världen, nämligen de fysiska och de psykiska, som åtminstone hos människan existerar sida vid sida och dessutom verkar stå i förbindelse med och påverka varandra. Traditionellt har det psykiska uppfattats som icke-materiellt och därmed som den materiella, fysiska verklighetens motsats, och det har därför varit problematiskt att förklara deras beroendeförhållande utan att samtidigt omkullkasta hela naturvetenskapen.

För att lösa problemet har man valt att antingen undvika hela dualismen, genom att försöka reducera endera fenomenet till det andra, eller också har man behållit dualismen i någon form och i stället försökt ge en förklaring till den växelverkan som tycks existera mellan psykiskt och fysiskt.

Betecknande för de traditionella teorierna är att de ser det psykiska och det fysiska som fenomen på samma nivå och därför som varandras motsatser. Neurofysiologen Matti Bergström och filosofen Daniel C Dennett har utvecklat var sin teori, som båda behandlar det pyskiska och det fysiska som fenomen på olika nivå och därför inte som varandras motsatser. Genom att förhållandet då blir ett förhållande mellan olika nivåer, uppstår ingen konflikt med naturvetenskapen. Samtidigt kan man förklara olikheten mellan de två slagen av fenomen och behöver inte reducera det psykiska till det fysiska eller tvärtom.

1. Psykiskt och fysiskt som tillstånd i hjärnan

I "Aivojen fysiologiasta ja psyykestä" presenterar Matti Bergström sin uppfattning om relationen mellan det psykiska och det fysiska, på basen av sina kunskaper om hjärnans fysiologi. Han utgår från att hjärnan är kontaktpunkten mellan det fysiska och det psykiska och han försöker beskriva hjärnans funktion så att det inte uppstår någon konflikt mellan de materiellt-fysiologiska och de psykiska funktionerna.

Bergström konstaterar att nervsystemet utvecklats främst genom en ökning av antalet synapser (kontaktpunkter mellan nervcellerna) och graden av organisation. Själva nervcellerna i de första primitiva nervsystemen var ungefär likadana som de är i dag i människans högt utvecklade nervsystem, men de var få, svagt förgrenade och saknade nästan helt organisation. Utvecklingen från primitiva till högt utvecklade nervsystem har skett genom att nervcellerna har blivit flera och mera förgrenade (dvs antalet synapser har ökat) och genom att cellernas inbördes organisation blivit större. Dessa faktorer utgör alltså den grundläggande skillnaden mellan nervsystemet hos primitiva och hos högrestående djur och är samtidigt avgörande för nervsystemets kapacitet och organismens beteende. Ökningen av antalet synapser och graden av organisation i hjärnan har därför gått hand i hand med utvecklingen av organismens psykiska kapacitet och det ligger då nära till hands att misstänka, att det kan finnas något samband mellan just hjärnans komplexitet och organismens psyke.

Då antalet synapser och graden av organisation verkar vara de faktorer som har betydelse för det psykiska, koncentrerar Bergström sig just på denna aspekt av hjärnan. Antalet synapser har betydelse för hur mycket impulser nervcellerna kan förmedla och nervcellernas inbördes organisation bestämmer impulsernas inbördes ordning. Hjärnan kan därför betraktas som ett system av nervimpulser, där systemets tillstånd beror av antalet impulser och dessas inbördes ordning. Genom att på detta sätt betrakta hjärnan som ett system av impulser, och bortse från andra aspekter, som nervcellernas ämnesomsättning och nervimpulsernas kemiska mekanism, kan man ge en beskrivning av hjärnan som åtminstone inte står i konflikt med en beskrivning av det psykiska. Det psykiska uppfattas ju som icke-materiellt och utan utsträckning och systemet av impulser, som Bergström kallar hjärnans "signalrymd" och som definieras endast av impulsernas mängd och ordning, är på samma sätt icke-materiellt och utan utsträckning. Bergström konstaterar också att om det psykiska ligger i hjärnans signalrymd, måste signalrymdens variabler mängd och ordning också återfinnas hos de psykiska fenomenen. Så verkar vara fallet åtminstone på sinnesförnimmelsernas område, där experiment har visat att den subjektiva erfarenheten av olika retningar präglas av upplevelsens intensitet och dess placering i tid och rum.

För att beskriva på vilket sätt det psykiska kan förknippas med signalrymden använder sig Bergström av två begrepp, som han lånat från fysiken, nämligen makrotillstånd och mikrotillstånd hos ett system. De enskilda nervcellernas tillstånd i fråga om signalmängd och ordning (cellernas s k "neuralmoment") uttrycker hjärnans mikrotillstånd medan tillståndet hos hjärnan som helhet betraktad uttrycker hjärnans makrotillstånd. Uttryck för hjärnans makrotillstånd är dess ordningsgrad (entropi), signalmängd (retningsgrad) samt dess totalmoment, som är ett slags summa av de enskilda cellernas moment.

För att illustrera detta jämför Bergström med makro- och mikrotillstånden hos en gasmassa i fysiken. Makrotillståndet hos en gas beskrivs av storheter som tryck, volym, temperatur och entropi, medan t ex molekylernas rörelsetillstånd är en storhet som gäller gasens mikrotillstånd, dvs de enskilda gasmolekylerna.

Förhållandet mellan mikro- och makrotillstånd hos en gasmassa beskrivs med hjälp av den statistiska mekaniken och Bergström menar att det sätt på vilket man från mikrotillståndet hos ett nätverk av nervceller kan räkna ut dess makrotillstånd mycket påminner om den statistiska mekaniken. Däremot kan man inte direkt genom fysiologiska mätningar mäta hjärnans makrotillstånd, så som man direkt kan mäta t ex en gasmassas tryck och volym. Men om man som Bergström antar att psyket kunde vara just hjärnans makrotillstånd, betyder det att direkta mätningar av psykiska företeelser bör motsvara, dvs uppvisa samma lagbundenheter som det makrotillstånd som man kan räkna ut på basen av hjärnans mikrotillstånd. Det här verkar stämma åtminstone på sinnesförnimmelsernas område, där de s k psykofysiska lagarna (Webers, Fechners och Stevens lagar om förhållandet mellan sinnesretningar och den subjektiva upplevelsen av dessa) uppvisar ett sådant samband. Bergström påstår att också hans egna mätningar av psykiska fenomen och hans uträkningar direkt från hjärnans mikrotillstånd verkar understöda hans teori. Han ger dock inga exempel och refererar inte till någon publicerad undersökning.

När det gäller förhållandet mellan hjärnans mikro- och makrotillstånd är det viktigt att komma ihåg att de storheter som beskriver makrotillståndet gäller hjärnans totaltillstånd. Det är alltså fråga om egenskaper hos ett system som helhet, och dessa samma egenskaper finns inte på mikroplan hos systemets enskilda beståndsdelar. Man kan säga att makrotillståndets storheter är ett slags "medeltal" av mikrotillståndets storheter. Hjärnans makrotillstånd är därför inte identiskt med dess mikrotillstånd, de har inte samma egenskaper och uppvisar inte likadana lagbundenheter. Det här betyder att om psyket är hjärnans makrotillstånd så kan det inte identifieras med eller reduceras till enskilda neurofysiologiska skeenden i hjärnan, utan är ett tillstånd hos hjärnan som helhet, som ett system.

2. Förhållandet mellan det psykiska och det fysiska

Om psyket kan identifieras med hjärnans makrotillstånd, har detta några intressanta följder för förhållandet mellan psyket och kroppen, eller psyket och hjärnan. Liksom ett systems makrotillstånd inte är kausalt beroende av dess mikrotillstånd, så är inte heller psyket kausalt beroende av hjärnprocesserna. Beroendeförhållandet är i stället av statistisk art, vars lagbundenheter vi ännu dåligt känner till. Att det inte kan vara fråga om ett direkt kausalt förhållande ser man av det att ett visst makrotillstånd kan motsvaras av flera olika mikrotillstånd – en gasmassas tryck och volym kan förbli konstant trots att dess molekylers tillstånd förändras. På samma vis kan ett och samma psykiska tillstånd motsvaras av otaliga olika tillstånd hos nervcellerna. Vi vet ju t ex att man från hjärnan kan avlägsna stora mängder vävnad utan att detta märks på det psykiska planet, och dagligen dör en mängd celler i vår hjärna utan att vi känner av det psykiskt.

Om psyket är hjärnans makrotillstånd ger detta också en förklaring till varför man inte har kunnat lokalisera psyket eller speciella psykiska fenomen i hjärnan. Eftersom det psykiska inte kan identifieras som några speciella hjärnprocesser, utan är ett tillstånd hos hjärnan som helhet, kan man inte heller vänta sig att finna psyket där hjärnprocesserna försiggår. Inget systems makrotillstånd kan lokaliseras på något bestämt ställe.

Bergström vill inte påstå att han löst det psykofysiska problemet genom att identifiera psyket med hjärnans makrotillstånd. Han säger att förhållandet mellan ett systems mikro-och makrotillstånd är lika problematiskt och svårbegripligt som förhållandet mellan psykiskt och fysiskt. Att överflytta det psykofysiska problemet på förhållandet mellan makro- och mikrotillstånd har dock den fördelen att man kan beskriva förhållandet med hjälp av väldefinierade och exakta begrepp, som är gemensamma för hela problemområdet, i stället för att som hittills försöka sammankoppla diffusa och mångtydiga psykiska begrepp med exakta begrepp om materien och hjärnans fysiologi.

En fördel med Bergströms teori är att den betraktar psyket som en del av den övriga naturen. I stället för att poängtera motsatsförhållandet mellan det psykiska som icke-materiellt, ogripbart, subjektivt och det fysiska som materiellt, påtagligt och objektivt, understryker den att psyket är en del av den övriga naturen. Det psykiska ses inte som någonting mystiskt och för naturvetenskapen för alltid oåtkomligt, som av någon oförklarlig anledning finns hos människan (och i någon mån hos djuren), utan i stället som en naturlig följd av det naturliga urvalet och hjärnans utveckling till ett tillräckligt komplicerat system.

Samtidigt poängterar teorin också olikheterna mellan det psykiska och det fysiska som kommer sig av olikheterna mellan makro- och mikrotill-

ståndet hos ett system. Psyket är inte identiskt med det materiella (eller med neurofysiologiska processer), det kan inte förklaras med materiens egenskaper eller funktioner, utan det är en egenskap eller ett tillstånd hos hjärnan som ett system. Trots att psyket alltså är ett tillstånd hos ett materiellt system, är det inte i själva materien och dess lagbundenheter som man finner det psykiska, utan i systemets organisation – någonting som inte i sig är materiellt. Psyket är därför inte utanför och i konflikt med den övriga naturen och med naturvetenskapen, lika litet som gasmassans makrotillstånd är det, men ligger på ett annat plan än det materiella eller fysiska, och uppvisar därför också andra lagbundenheter och fenomen.

Bergström påpekar att den signalrymd, bestående av tal som beskriver mängd och ordning, som hjärnan realiserar i princip kan realiseras på otaliga olika sätt. Signalrymden är inte i sig beroende av att det är nervceller och deras impulser som bygger upp den, utan samma "mönster" kunde åstadkommas med en helt annan materiell uppbyggnad, bara komplexiteten och organisationen på ett visst plan är densamma. Det här har vissa intressanta följder i fråga om artificiell intelligens. Det betyder nämligen att den mänskliga intelligensen inte i princip är beroende av den biologiska hjärnsubstansen och att det därför i teorin borde vara möjligt att skapa intelligens på konstgjord väg. Att en datamaskin består av metalldelar och inte av organiska celler borde alltså inte i sig vara ett hinder för att den kunde vara intelligent (eller uppvisa psykiska egenskaper). Problemet med artificiell intelligens skulle därmed vara av en mera praktisk natur, nämligen hur man skall kunna efterlikna det oändligt komplexa system som hjärnan utgör. Att begränsningen på detta sätt blir av praktisk-teknisk natur i stället för teoretisk gör den dock inte för den skulle mindre betydelsefull och kanske till och med oöverstiglig.

3. Kritik av teorin

Bergström har blivit kritiserad för sin utvidgning av begreppet psyke (Järvilehto 1979, Rauhala 1980). Han begränsar nämligen inte begreppet till att gälla endast makrotillståndet hos hjärnans signalrymd, utan menar att varje systems makrotillstånd är det systemets "psyke". Timo Järvilehto anser att Bergström, genom att tilldela också t ex vattenmolekylen ett psyke, därmed undviker att förklara just det som en teori om förhållandet mellan psykiskt och fysiskt borde ge en förklaring på, nämligen vad som är skillnaden mellan vattenmolekylens "psyke" och människans, dvs vad som gör att människan uppvisar psykiska fenomen som vi inte förknippar med den övriga naturen och t ex med vattenmolekylen (1979 s 67). På denna kritik svarar Bergström att vattenmolekylens "psyke" skiljer sig

från människans psyke precis så mycket och på samma sätt som vattnet skiljer sig från människan (1980 s 38). Med detta vill han väl säga att psyket, uppfattat som makrotillståndet hos ett system, varierar med systemets komplexitet och organisation, och är därför totalt olika hos vattenmolekylen och människan, men att om psyket får sin karaktär av att det är ett makrotillstånd hos ett system, kan det i princip inte begränsas enbart till människans hjärna, utan gäller alla system. Det här innebär förstås inte att allt i naturen är besjälat, i den meningen att alla "psyken" skulle tänka och känna som människan.

Man kan tycka att Bergström i alla fall kunde ha begränsat termen psyke till att gälla makrotillståndet hos människans (och eventuellt högrestående djurs) hjärna, och konstaterat att psyket är ett specialfall av makrotillstånd i och med att systemet, dvs hjärnans signalrymd är så enormt komplext. Fastän begränsningen av begreppet psyke på detta sätt blir konstgjord och relativ (maskiner och djur kan tänkas ha egenskaper som på detta sätt begränsas till människan, medan vissa människor, t ex imbecilla, kanske saknar dem) är det ju ändå främst människans psyke vi avser med begreppet och det är också det som vi är intresserade av när vi studerar förhållandet mellan psykiskt och fysiskt. Om Bergström hade gjort den begränsningen hade han undvikit att bli så missförstådd. Lauri Rauhala t ex drar den slutsatsen att eftersom vattenmolekylen har psyke och psykologen undersöker psyken så hör också vattenmolekylens psyke till psykologens undersökningsobjekt, vilket ju skulle vara absurt (1980 s 239).

Genom att hålla fast vid att kalla alla makrotillstånd för psykiska vill Bergström förstås understryka att skillnaden mellan människan och den övriga naturen inte är principiell och oförklarlig, utan snarare en gradskillnad. Samtidigt förstår man också Bergströms kritiker såtillvida att hans teori som sådan inte förklarar sådana fenomen som man är van att betrakta som typiskt psykiska och också oförklarliga, som medvetande, självmedvetande, känslor och den kvalitet av omedelbarhet som våra erfarenheter har för oss själva. Bergströms teori om mikro- och makrotillstånd hos ett system gör inte dessa fenomen mera klara och begripliga. Men hans teori, såframt den visar sig stämma, har i alla fall pekat på var man kan vänta sig att finna förklaringen till sådana fenomen – nämligen i komplexiteten hos ett system, i förhållandet mellan mikro- och makrotillstånden hos ett mycket komplicerat system, och det gäller därför att, kanske främst inom systemteorin, utforska på vilket sätt komplexa relationer kan ge upphov till de psykiska fenomen vi känner till.

Frågan om Bergströms teori håller, dvs om psyket kan definieras som makrotillståndet hos hjärnans signalrymd, verkar vara av empirisk art: det gäller att visa att uträkningar från uppgifter om de enskilda nervceller-

na stämmer överens med direkta mätningar och observationer av psykiska variabler. Trots att Bergström verkar optimistisk på den här punkten och trots att man tycks kunna se sådana likheter när det gäller sinneserfarenheten, så är det svårt att se hur detta skall kunna utsträckas till att gälla alla psykiska fenomen. Det psykiska har ju just karaktären av att vara svårmätbart, svårdefinierat och subjektivt och det kan vara problematiskt att påvisa en motsvarighet mellan dessa fenomen och uträkningar från nervprocesserna, som ju måste vara rätt exakta och väldefinierade. Åtminstone intuitivt är det inte alls så klart att man kan fånga den specifikt psykiska karaktären hos fenomenen med hjälp av variabler som intensitet och placering i tid och rum. Det kan ju tänkas att psykiska fenomen också har andra kvaliteter som är mera svårmätta och som inte kan återföras på signalrymdens variabler mängd och ordning.

4. De mentala termernas natur

Filosofen Daniel C Dennett angriper det psykofysiska problemet från ett helt annat håll än Bergström. Medan Bergström utgår från nervsytemet, dvs det fysiska och den vägen försöker finna var psyket kommer med i bilden, börjar Dennett i stället från andra ändan, från det psykiska. Han undersöker det "mentala" språket, hur vi använder psykiska termer och vad vi menar när vi talar om psykiska fenomen.

En svårighet med mentala termer är enligt Dennett att de inte är några bra teoretiska objekt (1969 s 6–18). Genom att de ofta är substantiv luras vi att tro att de syftar på ett speciellt entydigt fenomen, att de svarar mot någonting definierbart i verkligheten. För att illustrera det här tar Dennett som exempel ordet "röst", som inte direkt är en mental term, men som beter sig på samma sätt som många mentala termer. Dennett frågar sig: finns det någonting entydigt som ordet "röst" syftar på i följande meningar: "Jag hör en röst", "Han har en tenorröst", "Du anstränger din röst" och "Jag har tappat rösten". Existerar det någonting, något ting, som vi avser när vi talar om en röst? Rösten vi anstränger är kanske detsamma som t ex stämbanden, men ingen har tenorstämband och ingens stämband kan spelas in på en grammofonskiva. Med den röst som vi hör menar vi alltså ett visst slag av vibrationer i luften. Hur är det då med rösten jag tappade? Jag kan inte tappa varken mina stämband eller vibrationer i luften. Rösten i det här fallet syftar väl närmast på förmågan att frambringa ljud. Det är alltså klart att min röst på grammofonskivan inte är samma röst som jag ansträngde senaste vecka, och den röst man tillfälligtvis tappar är inte den röst man känner igen. Det finns ingenting entydigt i den fysikaliska världen, som ordet röst svarar mot. Det innebär inte att vi

därför inte menar någonting med uttryck som innehåller ordet röst, utan endast att vi menar helt olika fenomen med olika uttryck och att dessa kan ha helt olika fysikalisk beskrivning.

På samma sätt menar Dennett att det förhåller sig med många mentala termer. De syftar inte på något entydigt fenomen i verkligheten, utan har helt skilda betydelser i olika sammanhang. Det blir därför problematiskt att undersöka vad olika mentala termer står för i den fysikaliska verkligheten. Det går inte att direkt översätta mentala termer till icke-mentala begrepp, eftersom de mentala termerna är så mångtydiga. Det här gör det besvärligt att skapa en teori som skulle visa hur psykiskt och fysiskt hänger ihop.

Det finns dock någonting som enligt Dennett är gemensamt för alla psykiska begrepp, nämligen intentionaliteten. Enligt Brentano är det intentionaliteten som skiljer det mentala från det fysiska, och Dennett håller med om detta såtillvida att intentionaliteten skiljer det mentala språket från det fysikaliska språket. Genom att försöka beskriva på vilka grunder vi använder oss av intentionella termer vill han visa på en lösning på det psykofysiska problemet.

5. Intentionala system

För att försöka klarlägga vad vi menar och syftar på när vi använder oss av intentionala termer beskriver Dennett någonting som han kallar för ett intentionalt system (1981 s 3–22). Ett intentionalt system är ett system vars beteende kan förklaras och förutsägas genom att man tillskriver systemet övertygelser och begär och hopp, fruktan, intentioner osv. Med andra ord, man förklarar och beskriver systemets beteende med hjälp av intentionala (mentala) termer. Ett system är alltså enligt denna definition ett intentionalt system endast i förhållande till strategin eller attityden hos någon som försöker förklara och förutsäga dess beteende.

Dennett skiljer på tre olika nivåer från vilka man kan förklara och förutsäga ett systems beteende, nämligen den fysikaliska nivån, konstruktionsnivån och den intentionala nivån. Om man t ex känner till hur en maskin är konstruerad, hur den fungerar, kan man förutsäga och förklara dess beteende utgående från denna kunskap – på konstruktionsnivå. Förklaringar och förutsägelser på denna nivå förutsätter emellertid att maskinen fungerar som den skall, dvs så som den är konstruerad att fungera. Om det däremot inträffar något fel, om maskinen går sönder, kan detta inte mera förklaras utgående från maskinens konstruktion, utan man måste övergå till den fysikaliska nivån. En förklaring på den fysikaliska nivån baserar sig på det fysikaliska tillstånd som systemet befinner sig i

och använder sig av kunskapen om naturlagarna. Endast på denna nivå kan man förutsäga när ett system inte fungerar. När en maskin inte fungerar kan förklaringen t ex vara att strömmen inte är påkopplad, att en del i maskinen blivit överhettad och smält eller att det skett en kortslutning. Sådana förklaringar ligger på den fysikaliska nivån och beaktar inte maskinens funktion och konstruktion.

Den tredje nivån, den intentionala, använder vi oss av när vi förklarar och förutsäger ett systems beteende genom att tillskriva systemet övertygelser och begär. Det är på denna nivå vi i allmänhet försöker förklara och förutsäga andra människors beteende, men också beteendet hos djur och tillräckligt komplicerade maskiner. Om vi t ex spelar schack mot en datamaskin, funderar vi över vilket drag maskinen kommer att "välja", vad den "tror" att vi tänker göra, vart den "vill komma" med ett visst drag. Vi utgår från att maskinen har en viss information, att den har bestämda mål och att den är rationell, dvs att den är så välkonstruerad att den på basen av informationen och målen kan räkna ut det förnuftigaste draget. Om maskinen uppfyller dessa kriterier kan vi förutsäga dess beteende utan att känna till varken de fysikaliska processer som sker i maskinen eller hur den är konstruerad, endast genom att försöka uppskatta vad den "vet" och vad den har för mål, vad den "vill uppnå". Hur bra vi lyckas med detta är beroende av att maskinen fungerar felfritt, att den är tillräckligt välkonstruerad (rationell) samt att vi tillräckligt väl känner till eller kan uppskatta vad för information maskinen har och vilka dess mål är.

Att vi på det här sättet förklarar och förutsäger ett system på den intentionala nivån betyder inte nödvändigtvis att systemet verkligen har övertygelser, begär, vilja, förhoppningar osv, utan endast att vi kan förklara och förutsäga dess beteende genom att använda sådana termer. Det är alltså fråga om vår attityd och strategi i ifråga om förklaring och förutsägelse, och inte om egenskaper och fenomen hos själva systemet. Att vi kanske föredrar att förklara en datamaskins beteende i termer av information och mål i stället för övertygelser och behov gör inte vår attityd och våra termer mindre intentionala. Någonting är nämligen information endast i förhållande till någon som använder den och mål existerar bara ifall de eftersträvas av någon. När vi alltså talar om att en datamaskin besitter information och har mål för sitt beteende förutsätter vi också att den "tolkar', "förstår" och "använder" informationen och att den "eftersträvar", "försöker nå" målen. En förklaring eller förutsägelse på den intentionala nivån innehåller oundvikligen intentionala (mentala) begrepp och vi använder denna förklaringsnivå inte bara när det gäller människor, utan också ifråga om beteendet hos djur och mera komplicerade maskiner. I själva verket använder vi intentionala förklaringar och förutsägelser mycket ofta i vårt dagliga tal. Vi säger t ex att växten "be-

höver" ljus och vänder sina blad åt det håll som den "känner" att ljuset kommer ifrån, utan att vi för den skull antar att växten har en själ eller ett psyke. Det är helt enkelt enklare och bekvämare att använda sig av intentionala förklaringar än att redogöra för den mera komplicerade underliggande konstruktion som förklarar det ändamålsenliga skeendet.

Beteendet hos ett system som fungerar felfritt och rationellt kan alltså i princip förutsägas och förklaras på alla tre olika nivåer, men den intentionala är oftast den bekvämaste och mest effektiva. Fastän det i princip är möjligt att förklara varför den schackspelande datamaskinen gör ett visst schackdrag med hjälp av de fysikaliska processer som sker i maskinen, skulle detta i praktiken vara en hopplöst komplicerad och tidsödande uppgift. En förklaring på konstruktionsnivå är redan enklare och mera effektiv, men en schackspelande datamaskin är så komplicerad att det till och med för dess konstruktörer är svårt att i praktiken på basen av konstruktionen förutsäga ett visst schackdrag. Ju mera komplext beteendet hos ett system är och ju mera invecklad dess konstruktion är, dess mera är vi hänvisade till den intentionala nivån för förklaringar och förutsägelser.

6. Förhållandet mellan det psykiska och det fysiska

Det Dennett vill åstadkomma med begreppet intentionala system är att förklara förekomsten av mentala termer och överbygga klyftan mellan det intentionala och det icke-intentionala. Han visar att vi av praktiska skäl behandlar rent fysikaliska system som om de hade övertygelser och behov. Att vi använder mentala termer behöver alltså inte betyda att det existerar någonting mentalt. Det intentionala, som enligt Brentano skiljer det psykiska från det fysiska, verkar härröra från vårt sätt att betrakta ett system snarare än från någon egenskap hos systemet självt.

Om allt mentalt på detta sätt kan karakteriseras i termer av intentionala system, dvs om alla mentala begrepp kan påvisas härröra från vår benägenhet att behandla vissa system som intentionala, så betyder det att det mentala inte behöver reduceras till någonting fysiologiskt, till någon bestämd egenskap eller uppbyggnad hos det system som vi tillskriver mentala fenomen. Det enda som förutsätts hos systemet är en viss grad av rationalitet.

Dennett vill på detta sätt undvika det slag av reduktionism som kräver

att varje slag av mentalt fenomen kan reduceras till något visst fysikaliskt fenomen. Det är enligt Dennett orimligt att påstå att två personer, som båda tänker på Spanien fördenskull måste ha någon viss hjärnprocess eller något tillstånd i hjärnan gemensamt, som skulle svara för och förklara detta fenomen. Också tanken att det skulle finnas någonting gemensamt i hjärnans konstruktion ("program") hos två människor, som skulle svara mot att de båda tänker på Spanien, är enligt Dennett att kräva för mycket. Det som är gemensamt för två personer som tänker på Spanien är helt enkelt bara det att man kan säga om båda att de tänker på Spanien (1981 s xiv-xvii;1969 s 17).

Kan man då återföra allt psykiskt på teorin om intentionala system? Följer allt det mentala vi tillskriver personer endast ur det faktum att de är intentionala system? Dennett menar att man inte kan bevisa att det är så utan att man måste analysera olika psykiska fenomen för att se om man finner någonting mentalt som teorin inte förklarar.

När det gäller andras beteende och de psykiska fenomen vi tillskriver dem verkar teorin om intentionala system övertygande. Vi förklarar och förutsäger andra människors beteende med hjälp av intentionala begrepp som behov och övertygelse, utan att vi egentligen kan veta om de verkligen har dessa behov, övertygelser osv (problemet med andras själsliv). Men hur är det med den kategori av psykiska fenomen som gäller oss själva? Vi har ju en intim och omedelbar upplevelse av vårt eget psyke, av vårt medvetande. När det gäller oss själva vet vi att vi har behov, önskningar, vilja osv.

Dennett har utvecklat en intressant teori om medvetandet och vår upplevelse av vårt eget psyke, som är förenlig med teorin om intentionala system (1981 s 149–173). Det skulle föra för långt att här beskriva hans idéer ingående. Man kan dock på basen av hans teori se psyket som ett hierarkiskt system av processer som på högsta nivå betraktar sig självt som ett intentionalt system. Dennett påpekar att vi är medvetna om endast en del av det som händer i vårt psyke, det mesta som sker där har vi ingen aning om. Det som når vårt medvetande är i själva verket resultatet av vissa psykiska processer och inte processerna själva. Då resultatet av de processer på högsta nivå som behandlar psyket som ett intentionalt system når medvetandet får vi den uppfattningen att vi har behov, övertygelser, förhoppningar, vilja osv. Resultatet av processer på lägre nivå når däremot inte medvetandet. Vi är inte medvetna om de fysikaliska processer som försiggår i vår hjärna och inte heller om psykets konstruktion och funktionsprinciper. Vi är endast medvetna om oss själva på intentional nivå. Det kanske också är förklaringen till att vi identifierar oss just med det psykiska, det intentionala hos oss, och inte med det fysiska och icke-intentionala.

7. Gemensamma drag hos de två teorierna

Trots att Bergströms och Dennetts teorier rör sig med helt olika begrepp och utgår från helt olika grund (den ena från neurofysiologin, den andra från filosofin), kan man se vissa betydelsefulla likheter i deras resultat.

Både Bergström och Dennett vill komma ifrån de mångtydiga och belastade termerna som traditionellt hör ihop med det psykiska och det fysiska. I stället försöker de beskriva det psykofysiska problemet med mera neutrala och bättre definierade termer. Det är t ex lättare att avgöra om en maskin är ett intentionalt system än om den verkligen kan tänka eller har medvetande, därför att vi med termerna "tänka" och "medvetande" menar olika saker i olika sammanhang. Bergström återigen vill komma ifrån det klassiska problemet med hur något psykiskt, dvs icke-materiellt kan påverka något fysiskt, materiellt, genom att visa att makrotillståndet hos ett fysikaliskt system kan karakteriseras med icke-materiella termer och därför är förenligt med den icke-materiella karaktären hos det vi kallar psykiskt.

Både Bergströms och Dennets attityd till det psykofysiska problemet är fysikalistisk utan att vara reduktionistisk, dvs båda utgår från att alla mentala fenomen är fysikaliska skeenden, men att det psykiska inte kan reduceras till eller förklaras med någon viss fysikalisk egenskap eller process. I Dennetts teori härrör sig det psykiska, dvs det intentionala från strategin hos den som försöker förklara och förutsäga ett fysikaliskt systems beteende, och inte från systemet självt. Det enda som förutsätts av systemet är att det är tillräckligt rationellt, och denna egenskap kan förklaras på konstruktionsnivå, dvs icke-intentionalt. Enligt Bergström igen är psyket detsamma som makrotillståndet hos ett fysikaliskt system och detta är det enda gemensamma för alla psyken. Det finns ingenting konkret fysikaliskt som skulle vara gemensamt för de olika systemen och som skulle förklara det psykiska. Det enda gemensamma för alla makrotillstånd är att de är makrotillstånd.

Det psykiska är alltså ett slags abstraktion från många sinsemellan helt olika fenomen och kan därför knytas till det fysiska endast på ett ytligt och generellt plan. En teori om förhållandet mellan psykiskt och fysiskt kan bara förklara varför vi kallar vissa fenomen psykiska. Därefter måste varje enskilt fenomen analyseras och förklaras skilt för sig.

Begreppet psykiskt utsträcks i båda teorierna till att gälla också andra system än människan. I ingendera teorin är psyket en egenskap som endast människan har till skillnad från den övriga naturen, också om det psykiska tycks framträda mest markant hos människan.

Vid en jämförelse ter sig begreppet psykisk hos Bergström vidare än hos Dennett, vilket kommer sig av att Dennett behandlar begreppet utgående från hur det används i praktiken medan Bergström behandlar det på ett

mera teoretiskt och principiellt plan. Det är dock inte någon avgörande skillnad. Man kunde nämligen säga att i princip allt i naturen kan betraktas som intentionala system, fastän den attityden inte lönar sig ifall inte systemet är tillräckligt rationellt. Man kan som Aristoteles förklara också stenars rörelse teleologiskt (som om de strävade mot ett mål) men det är onödigt eftersom vi kan ge bättre förklaringar på fysikalisk nivå. På motsvarande sätt kan man med Bergström mena att alla system i naturen har psyke, men det är ändå bara tillräckligt komplexa och organiserade system som uppvisar de fenomen och egenskaper som vi kallar psykiska. Det är alltså närmast en pragmatisk fråga hur långt man vill utsträcka begreppet psyke.

Gemensamt för Bergström och Dennett är också att de ser på det psykiska som någonting som gäller ett system som helhet betraktat och som tilltar med komplexiteten och organisationen hos systemet. Fastän intentionaliteten enligt Dennett inte i sig är en egenskap hos det intentionala systemet, så är den i alla fall beroende av rationaliteten hos systemet. Denna kan i sin tur förklaras på konstruktionsnivå och har därmed samband med systemets komplexitet och organisation. Det verkar som om det i praktiken fanns ett positivt samband mellan intentionaliteten och komplexiteten hos ett system: ju mera komplext och organiserat system dess mera rationellt beteende och dess mera är vi benägna att förklara och förutsäga beteendet i intentionala termer. Också Bergström konstaterar att utvecklingen av nervsystemet mot större grad av komplexitet och organisation tycks ha gått hand i hand med utvecklingen av den psykiska kapaciteten.

Liksom Bergström understryker att makrotillståndet gäller ett system som helhet, anser också Dennett att rationaliteten (och intelligensen) hos ett system skall ses som en egenskap hos systemet som helhet och inte sökas i någon bestämd del eller process. Människans intelligens t ex kan inte förklaras med hjälp av någon homunculus ("liten intelligent man") eller något speciellt delsystem i psyket eller hjärnan, som styr vårt beteende och står för vår intelligens. I så fall uppstår nämligen problemet hur man skall förklara intelligensen hos denna homunculus eller detta delsystem – med en ny homunculus eller ett annat delsystem kanske? För att undvika en sådan regression utan slut måste intelligensen hos ett system som helhet förklaras med delsystem som själva är mindre intelligenta och dessa i sin tur med ännu "dummare" delsystem tills man kommer till delar som är helt mekaniska fysikaliska processer. Intelligensen hos ett system som helhet kan alltså inte reduceras till intelligensen hos dess delsystem, utan förklaras i stället av den helhet som delsystemen bildar.

8. Avslutande kommentarer

Varken Bergströms eller Dennetts teori kan sägas vara någon slutgiltig och uttömmande lösning på alla problem som rör förhållandet mellan psykiskt och fysiskt. Bergström medger att förhållandet mellan makro- och mikrotillstånd är lika problematiskt som förhållandet mellan psykiskt och fysiskt, och Dennett menar att de psykiska begreppen är så brokiga och mångskiftande att det inte går att skapa en enhetlig teori som förklarar dem alla och hur de förhåller sig till fysiska begrepp.

Både Bergström och Dennett har dock på ett intressant sätt analyserat problemet och visat på nya möjligheter att uppfatta förhållandet mellan psykiskt och fysiskt. Genom att inte se dessa som motsatser på samma nivå, utan som fenomen på olika plan, undviker de sådana svårigheter som följt med andra teorier. I och med att det psykiska förknippas med komplexiteten hos ett system och på så sätt inte begränsas bara till människan, får det också en mera naturlig plats som en del av den övriga naturen.

Litteratur

Bergström, M: (1979) *Aivojen fysiologiasta ja psyykestä,* WSOY Helsinki.

Bergström, M: (1980) "Signaaliavaruuden makrotila ja psyykkinen tila", *Psykologia* no 1, s 36–40.

Dennett, D C: (1969) *Content and Consciousness,* RKP London.

Dennett, D C: (1981) *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology,* Harvester Press, Brighton, Sussex.

Järvilehto, T: (1979) "Aivojen fysiologia ja psyyke: hermofysiologinen teoria psyykisen ja fyysisen suhteista", *Psykologia* no 5, s 65–68.

Rauhala, L: (1980) "Psykofyysinen ongelma, psyyke, panpsykismi", *Psykologia* no 4, s 235–240.

Rudolf Johannesson

Altruism och egoism

1. Motsatsförhållandet

Motsatsen mellan gott och ont har särskilt under nyare tid och delvis under inflytande av protestantisk kristendom kommit att nära förbindas med motsatsen mellan altruism och egoism. Altruismen, den osjälviska viljan att göra uppoffringar för andras bästa, har ansetts utmärka den moraliskt goda handlingen, medan egoismen i betydelse av det hänsynslösa genomdrivandet av egna intressen på andras bekostnad, har betraktats som roten och upphovet till det moraliskt onda.

Den tendens att göra altruismen till ett moraliskt grundvärde som blivit gängse, har också satt sin prägel på själva språkbruket och bl a gett värdeordet "god" en särskild deskriptiv bibetydelse. Säger man om någon att han "är en god människa" eller "gör mycket gott", menar man i regel att han har omtanke om andra människor och verkar för deras bästa, dvs lägger i dagen ett altruistiskt, osjälviskt sinnelag.

Frågan om altruism och moral har under det senaste decenniet aktualiserats av den nya vetenskapsgren som kallas sociobiologi och som särskilt inriktat sig på att visa hur uppkomsten av altruistiska beteenden inom djur- (inklusive människo-) världen kan förklaras med hjälp av de allmänna lagarna för utvecklingen. Det är betecknande att när den australiensiske filosofen Peter Singer (1981) söker framlägga en tidsenlig syn på de moraliska grundfrågorna, så anknyter han till de sociobiologiska synpunkterna och antar att den mänskliga moralen har en biologisk bas som består i nedärvda altruistiska tendenser. Men denna biologiska altruism är till följd av sin uppkomsthistoria inriktad på vissa begränsade grupper, t ex de egna anförvanterna (s k släktskapsaltruism). Till i egentlig mening moralisk nivå upphöjs den, menar Singer, först när människan som förnuftsvarelse övervinner dess partikularistiska begränsning och omvandlar den till en rationell moralprincip som kräver att tillämpas universellt, objektivt och opartiskt. Detta är enligt Singer förnuftets utmaning mot den blinda utvecklingen och vittnar om människans förmåga att höja sig över sin biologiska begränsning och frigöra sig från slaveriet under sina gener.

Singer kommer därmed fram till en form av utilitaristisk moral. Visserli-

gen är denna moral, t ex sådan den kommer till uttryck i den klassiska formuleringen "största möjliga lycka åt största möjliga antal" inte rent altruistisk. Den fordrar ju "bara" att man vid beräkningen av den lyckosumma som ens handlingar kan frambringa, inte låter sin egen lycka väga tyngre än andras. Men den väger å andra sidan inte heller lättare. Om man för egen del avstår från en större lycka till förmån för en mindre hos någon annan, så handlar man orätt, eftersom den sammanlagda lyckomängden därigenom inte blir den största möjliga.

För principen att det egna jagets intresse skall helt likställas med varje annan människas och varken favoriseras – såsom enligt egoismen – eller uppoffras – såsom enligt altruismen – har man föreslagit termen "neutralism". Men i praktiken blir skillnaden mellan neutralism och altruism inte så stor. Under alla förhållanden är det tydligt att det är egoismen eller det partiska egenintresset som är det största hindret för en människa att motsvara det altruistiska idealet.

Till skillnad från utilitarismen som i likhet med andra former av teleologisk etik bedömer en handlings moraliska värde efter de resultat den får eller beräknas få, lägger den deontologiska etiken eller pliktetiken uteslutande vikt vid själva handlingens egen kvalitet. Att det är en plikt att tala sanning eller hålla ett löfte anses gälla oberoende av de resultat dessa handlingar i olika situationer kan föra med sig. Men pliktuppfyllelsen fordrar ett visst mått av osjälviskhet, en vilja att avstå från de fördelar man kan vinna genom att handla mot pliktens bud. Det är sålunda betecknande att Immanuel Kant, pliktetikens främste företrädare, stämplar den själviska viljan såsom "det radikalt onda" hos människan.

Också den kristna moralen som inte helt torde kunna inordnas under vare sig den teleologiska eller den deontologiska typen och därför får anses utgöra en tredje huvudriktning bland aktuella moraluppfattningar, behärskas av motsättningen mellan egoism och altruism. Människans djupaste fördärv bottnar enligt kristen uppfattning i hennes självishet, som framför allt i protestantisk teologi framställs som det grundläggande onda och syndens egentliga väsen. Det goda är däremot den osjälviska kärlek av gudomligt ursprung, som får sin högsta manifestation i Kristi offerdöd och som genom tron på honom förs vidare i det kristna livet. Tanken på den osjälviska kärleken till medmänniskorna som det moraliska livets centrum och som inbegreppet av allt gott handlande får en pregnant formulering i Paulus ord att "kärleken är lagens uppfyllelse" (Rom 13:10).

2. Antikens harmonitanke

Med hänsyn till den dominerande roll som det altruistiska idealet i olika varianter spelar i den kristet västerländska moralen, framstår det som ett

märkligt faktum att detta ideal i stort sett är främmande för den klassiska antiken. Det har t ex inte någon plats bland de s k kardinaldygderna. Den ställning i det moraliska livets centrum som kärleken intar i den kristna traditionen, tilldelas i stället kunskapen, insikten. Den sokratiska tesen att dygd är insikt, kontrasterar skarpt mot Paulus ord om kärleken som lagens uppfyllelse. Vad som enligt antik uppfattning driver människan till moraliskt förkastliga handlingar är sålunda inte som enligt kristen syn hennes krampaktiga fasthållande vid sig själv och sitt utan hennes vilseledda inriktning på falska värden. Det moraliskt onda har sin rot inte i kärlekslöshet mot medmänniskan utan i okunnighet om värdenas rangordning. Den som handlar orätt är okunnig om sitt sanna bästa och bedrar sig själv genom att offra högre värden för lägre och skaffa sig flyktiga materiella förmåner till priset av förblivande andliga värden. Av tyrannen och hans offer är enligt Platon den förre mest beklagansvärd, därför att han fördärvar den bästa delen av sitt väsen, medan den senare visserligen tillfogas kroppsliga eller materiella skador men bevarar själen oskadd. Av denna anledning är det, framhåller Platon, bättre att lida orätt än att göra orätt, bättre att förorättas än att förorätta.

Bakom denna syn på handlandet och dess konsekvenser torde bl a ligga den förhärskande dualistiska åskådningen med dess nedvärdering av det materiella i förhållande till det andliga. En handlings skadliga eller förmånliga verkningar på andra anses i huvudsak inskränka sig till det materiella området och sålunda vara av mindre betydelse. Det är människans egna handlingar som ensamma har avgörande betydelse för hennes andliga väl. Därför kan handlingar med inriktning på andras bästa inte tillmätas någon större vikt.

En annan och principiellt viktigare förklaring till att motsättnigen mellan egoism och altruism inte aktualiseras, är att söka i den för antiken centrala tanken på en kosmisk harmoni, på att universums alla delar är avbalanserade i en harmonisk ordning, där varje ting har sina bestämda mått och gränser fastställda. Den kosmiska harmonins moral kommer till förtätat uttryck i ett bekant yttrande av Herakleitos: "Solen skall icke överskrida sina mått. Annars skall erinnyerna, rättvisans medhjälperskor, gripa henne."

Föreställningar av detta slag sätter sin prägel på den moraliska problematiken liksom på den moraliska terminologin under antiken. Betecknande är den deskriptiva bibetydelse man lägger in i det moraliska värdeordet "god", *agathos*. Med en "god människa" menar man sålunda inte främst – såsom senare blivit vanligt – en person som osjälviskt verkar för sina medmänniskors bästa, utan en person som befinner sig i balans både inom sig själv och i förhållande till sin omvärld. Detta kommer ännu tydligare fram i den synonyma ordsammanställningen *kalokagathos,* "skön och god".

Också de båda kardinaldygder vilkas namn brukar översättas med rättrådighet (dikaiosyne) och måttfullhet (sofrosyne), åsyftar ett tillstånd av harmoni, måtta och balans. Den moraliska uppgiften för varje människa består i att försöka fylla det för henne rätta måttet och inte eftersträva mer än vad som tillkommer henne. Den som tror sig kunna vinna något på att gå utöver de uppdragna gränserna, förlorar sig i måttlösa strävanden som bringar hans eget väsen i upplösning. Han handlar dåraktigt och förstår enligt Platon inte sanningen i Hesiodos visdomsord att "hälften är i viss mening mer än det hela" (Staten 466 c).

Den kosmiska harmonin som innebär att alla element i universum är tilldelade sina rätta mått, avspeglas i det välordnade samhället. Utmärkande för detta är att varje människa har en plats där hon kommer till sin rätt och förverkligar sina naturliga möjligheter utan att inkräkta på andras. Men eftersom människorna av naturen är olika, måste också deras andelar av de tillgängliga värdetillgångarna vara olika. Slaveriet kan legitimeras som en rättvis samhällsordning med att den lott en slav har sig tilldelad svarar mot hans natur.

Mot bakgrunden av de föreställningar om en kosmisk-social harmoni som här skisserats, kan altruismen inte te sig som moraliskt ideal. Den som avstår från vad som tillkommer honom själv för att låta det komma någon annan till del, rubbar den balanserade avvägningen. Den ene får för litet, den andre för mycket, varigenom båda hindras från att fylla sitt rätta mått och uppnå sitt ideala tillstånd.

3. Den egalitära principen

Under nyare tid förbleknar den antika harmonitanken mer och mer. Därmed sker en djupgående förändring av den moraliska problematiken. Nu upphävs gränserna för vad som kan anses ligga i det egna jagets intresse. Vars och ens anspråk på de givna värdetillgångarna blir i princip gränslöst. Nu gäller inte mer att hälften i viss mening kan vara mer än det hela. Det blir inte längre fråga om att fylla sitt rätt mått och därmed lämna plats för andra, utan i stället strävar var och en efter ett så stort utrymme som möjligt. Den tidigare harmonin övergår därmed i en konflikt mellan ego och alter, mellan jagets och den andres intressen.

Denna konflikt skärps genom att samtidigt med harmonitanken också den dualistiska idealismen överges till förmån för en mer eller mindre uttalad materialism, främst i betydelse av en ensidig inriktning på materiella värden. Medan andliga värden, t ex kunskap, vishet och skönhet oförminskade kan komma flera till del, så kan materiella värden, t ex

rikedom och makt, i regel inte ägas av flera utan att delas mellan dem. Ju större del av den materiella kakan som den ene tar för sig, desto mindre blir det kvar för de andra.

Därmed är föreställningen om egenintressets självbegränsning och självreglering uppgiven och slussarna öppnade för en hämningslös egoism, ett allas krig mot alla. Den gamla på harmonitanken byggda moralen måste ersättas med en annan som på ett nytt sätt kan sätta gräns för övergrepp och godtycke.

Ett sätt som ligger nära till hands att reglera den uppkomna situationen, där olika anspråk kolliderar med varandra, är att uppställa ett rättviseideal baserat på allas lika rätt: vars och ens intressen bör tillmätas lika vikt, var och en bör få lika andel av de begränsade värdetillgångarna. Detta innebär att var och en måste avstå från att maximalt tillgodose sina egna intressen och finna sig i en inskränkning av sina livsmöjligheter. Här framträder den grundläggande olikheten med den antika harmonitanken som ju låter var och en i och genom begränsningen nå sin högsta möjliga fulländning.

Den egalitära rättvisan sätter alltså en spärr mot de individuella anspråken genom att hänvisa var och en till en begränsad del av de givna värdetillgångarna. Men förstärkt av kristet inflytande tillkommer tanken att man helst inte bör stanna vid denna begränsning av egenintresset utan göra utrymmet för detta ännu mindre genom att helt eller delvis avstå från sin beskärda del och låta den komma andra till godo. Rätt och rättvisa uppställs alltså inte som enda eller högsta ideal för det moraliska handlandet. Det överbjuds av osjälviskheten eller altruismen som inte stannar vid den gräns som dras upp av rätten utan går utöver denna. Rätten blir närmast ett moraliskt minimikrav, över vilket högre krav kan resas. Språkligt tar sig detta bl a uttryck i den olika betydelse som man numera ofta lägger in i de moraliska predikaten "rätt" (= vad som svarar mot rättvisekravet) och "gott" (= vad som går utöver detta).

4. Den bibliska uppfattningen

I de bibliska och framför allt i de nytestamentliga skrifterna finner man en moralisk problematik som i vissa avseenden påminner om – och också historiskt, främst genom förmedling av reformationen, torde ha inverkat på – den syn vi här angett som kännetecknande för senare tid.

Lika litet som i modern tid finner man sålunda någon nedvärdering (ehuru inte heller någon övervärdering) av den materiella och kroppsliga sidan av tillvaron i förhållande till den andliga. Och lika litet finner man i

vare sig Gamla eller Nya testamentet någon egentlig motsvarighet till antikens tankar om en harmonisk värdekosmos, där vars och ens intressen oavkortade kan bli tillgodosedda utan att inkräkta på någon annans. Därmed saknas båda de förutsättningar som möjliggjorde den antika moraluppfattningen, där de moraliska kraven kunde utgå från den handlandes eget bästa.

Människornas vitala intressen låter sig här inte utan vidare harmoniskt och konfliktfritt förenas med varandra. I stället beror den enes väl och ve på den andres vilja att göra avkall på sina egna intressen. Därför kan det moraliska kravet inte bestämmas av vad som är till gagn för den handlande själv utan måste utgå från medmänniskan och hennes behov. Den moraliska fordran tränger fram som ett rop från den ena människan till den andra. Att ha omsorg om sin medmänniska blir därför ett moraliskt grundkrav. "Du skall älska din nästa såsom dig själv" är det centrala budet i såväl Gamla som Nya testamentet. Människan är moraliskt förpliktad att "ej blott på eget bästa, men ock på andras se" (Sv ps 421:3). Att med brodermördaren Kain sätta denna förpliktelse i fråga – "skall jag ta vara på min broder?" (1 Mos 4:9) – ses som ett tecken på människans ondska.

Men hur långt sträcker sig plikten att ha omsorg om andra och i sitt handlande låta sig bestämmas av deras intressen och krav? Här återkommer den tidigare antydda motsättningen mellan den strikta rättens och den rena altruismens ideal. Enligt det förra erkänner man den andres krav och anspråk endast till en viss gräns och värjer sig mot dem, när de överskrider denna genom att inkräkta på vad man själv anser sig ha rätt till (vare sig detta bestäms rent egalitärt, eller differentierat efter prestation och samhällsställning). Enligt det senare kan ingen gräns dras, utan människan ger ut sig helt för sin medmänniska och avstår från allt, också från sin egen rätt. Kravet på ett sådant totalt avstående framställs med kompromisslös skärpa i bergspredikan, där Jesus mot det gamla ordet om "öga för öga och tand för tand" ställer sitt eget ord att inte värja sig mot det onda utan om man blir slagen på den ena kinden vända den andra till, och om man blir fråntagen sin livklädnad lämna ifrån sig manteln också (Matt 5:38 ff).

Motsättningen mellan det begränsade och det gränslösa kravet spelar en viktig roll i kristen teologi. Den bildar inom katolicismen bakgrunden för skillnaden mellan bud och råd, liksom inom protestantismen för den lutherska distinktionen mellan person- och ämbetsmoral.

5. Inledning till begrepps- och problemanalys

I den hittills förda framställningen har jag sökt visa att den roll som motsättningen mellan egoism och altruism spelar för moralen, är beroende av vissa allmänna metafysisk-axiologiska grundantaganden eller grundupplevelser. När dessa förändras, förändras också de moraliska problemen.

Jag övergår nu till uppgiften att analysera själva innebörden i vad som i en eller annan mening kan betecknas som antingen egoism eller altruism. Uppgiften består sålunda inte i att söka svar på frågan om dessa fenomens förekomst och uppkomst. Därför görs inga försök att avgöra t ex om altruistiska handlingar förekommer i verkligheten eller om allt handlande till slut ändå dikteras av egoistiska motiv, om det altruistiska beteendet är medfött eller inlärt, om altruistiska tendenser har sitt ursprung i genförändringar som blivit bestående genom naturligt urval, eller om ett verkligt osjälviskt sinnelag kan väckas till liv endast genom religiös omvändelse och omskapelse. Jag avstår också från att ställa frågan om den moraliska värderingen av egoism och altruism, vare sig i deskriptivt syfte, dvs för att klargöra vilka olika uppfattningar härom som faktiskt förekommer, eller i normativt, dvs för att söka avgöra vilken uppfattning som är den riktiga eller rimliga. I den mån sådana frågor berörs, sker det för att belysa själva *innebördsfrågan,* dvs frågan om vad det är för särskild beskaffenhet hos handlingssätt och handlingsmotiv som gör att dessa rimligen kan betecknas som egoistiska eller altruistiska. I mitt försök att skapa klarhet i denna fråga kommer jag att lägga särskild tonvikt på två med varandra delvis sammanhängande distinktioner, nämligen mellan värdesubjekt och värdeobjekt och mellan logiskt och psykologiskt subjekt.

6. Värdesubjekt och värdeobjekt

Av de båda distinktionerna är den första av gammalt datum. Den återfinns (ehuru inte med den här föreslagna terminologin) bl a hos medeltidens främste tänkare, Thomas av Aquino. I sin framställning av den kristna kärlekstanken framhåller denne att varje handling av kärlek i betydelse av välvilja har en dubbel inriktning, nämligen "mot det goda som man önskar någon, antingen sig själv eller någon annan, och mot den vilken man önskar detta goda" (Summa theologiae I, 2 q 26 a 4). För denna distinktion väljer vi termen "värdeobjekt" som beteckning för den goda eller värdefulla saken, och termen "värdesubjekt" som beteckning för den person som man tillönskar eller tillför denna sak. Som termer med ungefär

samma betydelse kan också uttrycken "intresseobjekt" och "intressesubjekt" användas. Det bör tilläggas att värde- eller intresseobjekt inte behöver utgöras av ett konkret ting utan också kan vara en egenskap, ett tillstånd eller ett sakförhållande.

Distinktionen förefaller näraliggande, enkel och naturlig. I själva verket torde den också, om än outtalad, ligga bakom de flesta resonemang om förhållandet mellan egoism och altruism. Trots detta har såvitt jag vet inget mera ingående försök gjorts att genom en konsekvent och systematisk tillämpning av denna distinktion få ett samlat grepp om problemet. Jag skall därför här framlägga ett sådant försök, även om redogörelsen för detta på många punkter av utrymmesskäl måste bli summarisk.

Man kan till att börja med använda distinktionen för att uppställa en enkel preliminär definition på egoism och altruism: Ett handlingssätt eller handlingsmotiv är att beteckna som egoistiskt när det åsyftade värde- eller intressesubjektet utgörs av den handlande själv, och som altruistiskt när detta subjekt utgörs av en annan person. Denna definition stämmer dock inte helt med allmän språkbruk, där man i regel använder orden endast när det råder konflikt mellan värdesubjekten, så att den ena av parterna helt eller delvis måste ge avkall på sitt värdeobjekt. Man talar sålunda vanligen om egoism endast när någon tillgodoser sina egna intressen på bekostnad av andras. På motsvarande sätt talar man om altruism endast när någon gör uppoffringar (dvs avstår från vissa värde- eller intresseobjekt) för andras bästa.

Den föreslagna definitionen är alltså vidare än den som förekommer i allmänt språkbruk. Det kan därför vara lämpligt att införa särskilda termer för att beteckna egoism och altruism i denna vidare bemärkelse. Förslagsvis skulle man kunna använda ordet *"ipsism"* (av latinets "ipse", själv) för en sådan inställning där den handlande själv spelar rollen som värdesubjekt och får del av de aktuella värdeobjekten, oberoende av om han därmed prisger någon annans intressen eller ej. På samma sätt skulle termen *"alterism"* kunna användas som beteckning för en inställning där den handlande är inriktad på att tillföra eller tillönska någon annan än sig själv det ena eller andra värdeobjektet, dvs göra en annan person till värdesubjekt, oberoende av om detta innebär någon påtaglig uppoffring för honom själv.

Det bör observeras att ordet "egoism" (liksom "altruism") ofta används i den här angivna vidare bemärkelsen. Så t ex i uttrycket "psykologisk egoism" som beteckning för teorin att alla handlingar ytterst är motiverade av den handlandes egenintresse, också när de kan förefalla ha någon annans bästa i sikte. Om en av de mest inflytelserika företrädarna för denna teori, 1600-talsfilosofen Thomas Hobbes, berättas att en prästman fick se filosofen i färd med att ge en allmosa till en tiggare och frågade

honom om han inte med detta utförde en oegennyttig handling i lydnad för Guds bud att hjälpa sin nästa. Hobbes svarade att han led av att se tiggaren lida och att han därför när han lindrade tiggarens lidande, ytterst syftade till att lindra sitt eget. Om detta var en riktig beskrivning av handlingsmotivet, handlade han alltså i eget intresse. Men eftersom det inte skedde på tiggarens bekostnad är det inte fråga om egoism i vanlig trängre utan i den vidare bemärkelse som vi betecknat som ipsism.

Frågan om innebörden i den psykologiska (och den etiska) egoismen kommer att närmare behandlas i fortsättningen. Men dessförinnan skall jag konfrontera de synvinklar som kan anläggas med utgångspunkt i distinktionen mellan värdesubjekt och värdeobjekt med de synvinklar som C D Broad anlägger i en essä där han analyserar den psykologiska egoismen (1971, s 247 ff).

Broad inleder sin framställning med att redogöra för de olika slags önskningar som kan betecknas som egoistiska, genom att räkna upp olika objekt för sådana önskningar: självbevarelse, lycka, självaktning, egendomsförvärv, maktutövning osv. Han tycks sålunda mena att alla önskningar vari något av dessa objekt ingår, är egoistiska. Därmed utsuddar han skillnaden mellan värdeobjekt och värdesubjekt, och det blir inte klargjort att önskningarnas eller handlingarnas egoistiska karaktär inte härrör från de värdeobjekt utan från de värdesubjekt som de är inriktade på. Det egoistiska (eller rättare: ipsistiska) ligger inte i att man söker lycka, självaktning, makt eller liknande, utan i att man eftersträvar sådant för egen del, för sin egen person. Söker man däremot göra en annan person lycklig, hjälper honom att återvinna sin självaktning eller resa sig ur sin maktlöshet, så är handlingen inte längre egoistisk utan altruistisk, trots att det är fråga om samma slags värdeobjekt: lycka, självaktning, makt. (Jfr S O Hanssons motsvarande riktiga påpekande i denna tidskrift 3/1982, s 2 av misstaget att betrakta självförverkligande-idealet såsom i och för sig uttryck för egoism.)

Vid sidan av de egoistiska *handlingsmotiv* som Broad tydligen anser vara knutna till de uppräknade (värde)objekten såsom sådana, inför han en faktor som han kallar egoistisk *motivstimulant*. Som exempel på sådana stimulanter eller förstärkare anför han ägarskapsrelationen. Om någon äger ett hus, så är hans önskan att reparera och förbättra detta starkare än om huset tillhörde någon annan. Som ett annat exempel anger Broad släktskapsrelationen: Man har en starkare önskan om välgång för sina egna barn än för andras.

Också här uppkommer oklarheter av att Broad förbiser distinktionen mellan värdesubjekt och värdeobjekt. Vad som är på sin plats i förhållande till det ena behöver inte vara det i förhållande till det andra. Det är visserligen obestridligt att den relation en person har till *värdesubjektet* för

sina önskningar är av avgörande betydelse för den egoistiska eller altruistiska karaktären hos dessa. (Härom mera längre fram.) Men däremot är det inte bara överflödigt utan direkt missvisande att betrakta en persons speciella relation till *värdeobjektet* såsom ett särskilt slags motivstimulant. Detta framgår klart av exemplet med en persons önskan att förbättra sitt hus. Att någon önskar utföra en sådan förbättring genom att t ex göra huset dragfritt, innebär helt enkelt att han sätter värde på och önskar sig ett dragfritt hus. Eftersom värdesubjektet, dvs den som han vill tillföra värdeobjektet i fråga (det dragfria huset) utgörs av honom själv, är hans önskan utan vidare, dvs utan laborerande med s k motivstimulanter att beteckna som egoistisk eller ipsistisk. Om någon i stället gör en annan person till värdesubjekt och utan tanke på egen vinning hjälper en sjuk granne att få sitt hus dragfritt, så är handlingen lika omedelbart att beteckna som altruistisk.

Också andra distinktioner hos Broad, t ex mellan extravert och introvert, blir mindre klargörande genom att värdesubjekt och värdeobjekt sammanblandas. Sålunda kan han som extravert beteckna både en önskan inriktad på ett utanför den egna personen befintligt värdeobjekt (t ex pengar till skillnad från lustkänslor), och en önskan inriktad på en annan person än den egna som värdesubjekt. Konsekvent tillämpad på enbart värdeobjekt, är däremot distinktionen betydelsefull. Bl a har den samband med den avgörande skillnaden mellan platonsk och aristotelsk moraluppfattning, såsom jag sökt uppvisa i en tidigare undersökning (1947, s 12 ff).

Jag övergår nu till att på ett par punkter försöka visa hur man kan använda distinktionen mellan värdesubjekt och värdeobjekt för att klargöra de problem som sammanhänger med frågan om egoism och altruism.

En första punkt gäller frågan om varje önskan eller handling måste vara antingen egoistisk eller altruistisk i den vidare bemärkelse som vi betecknat som ipsistisk, respektive alteristisk. (Att de inte behöver vara det i vanlig trängre bemärkelse behöver inte närmare motiveras.) Naturligtvis kan motiven till en och samma handling vara blandade, och frågan gäller därför varje enskilt motiv för sig. Denna fråga förgrenar sig i två, som vi här tar upp i tur och ordning.

7. Idéer som värdesubjekt – ideism

Den första av de båda delfrågorna gäller om värdesubjektet alltid måste vara en person, den handlande själv eller någon annan (ev också ett djur såsom kännande och förnimmande varelse), eller om det inte lika gärna kan utgöras av en idé, en sak. Det senare alternativet synes vara fullt

rimligt. Lika väl som man kan eftersträva det bästa för en person, kan man eftersträva vad som bäst befrämjar en idé eller sak. Så kan man tex betrakta utbredningen av en idé eller ideologi som en seger för denna, något som innebär att idén är värdesubjekt för det värdeobjekt som framgången utgör. På liknande sätt kan man tala om en seger för sanningens eller rättvisans sak, när det som sanning och rättvisa kräver blir genomfört. Visserligen kan det invändas att den som kämpar för en sak i själva verket gör det därför att han anser att dennas framgång är till människors bästa, så att hans handling genom denna slutliga inriktning är att beteckna som altruistisk. Invändningen är dock ovidkommande för vår framställning, eftersom denna är begränsad till att enbart gälla fenomenens innebörd under bortseende från deras fakticitet. Och det finns inte något logiskt-principiellt hinder för att en idé eller en sak skulle vara ett slutgiltigt värdesubjekt som man vill befrämja oberoende av konsekvenserna för en själv eller andra. För att i förbigående beröra frågan om den faktiska förekomsten av önskningar eller handlingar med sådan innebörd kan man erinra om det totala och obetingade engagemang för rättvisans sak som kommer till uttryck i det bekanta ordet "Fiat iustitia, pereat mundus" (Må rättvisan ske, om än världen skulle förgås).

En annan invändning skulle kunna göras, nämligen att en idé eller en sak till skillnad från en person inte upplever värdet av det som är till dess gagn och därför inte kan vara värdesubjekt i samma mening som denna. Invändningen kan bemötas genom att hänvisa till att det finns två olika subjekttyper, nämligen en logisk och en psykologisk, och att värdesubjektet hör till den förra och därför inte berörs av förekomsten eller frånvaron av psykiska upplevelsemoment. (Den närmare innebören i distinktionen mellan logiska och psykologiska subjekt kommer att behandlas längre fram.)

Att utan tanke på egen vinning arbeta för en idé eller sak, dvs att göra den till (slutgiltigt) värdesubjekt brukar betecknas som idealitet. Men på grund av detta ords mångtydighet kan det vara lämpligt att införa termen *"ideism"*. – Sammanfattande kan som svar på den inledningsvis framställda frågan sägas att ipsism och alterism inte bildar ett uttömmande alternativ utan att detta måste kompletteras med ideism som en tredje möjlighet.

8. Motivationsfrågan

Den andra av de båda avsedda delfrågorna gäller om alla handlingsmotiv kan uppfattas som önskningar och strävanden, analyserbara i värdetermer och därmed möjliga att bestämma (såsom egoistiska, altruistiska eller

ideistiska) med hänsyn till inriktningen på värdesubjektet. Därmed kommer man in på det komplicerade kapitel som motivationsteorin utgör. Denna har för egoism-altruismproblemets del gjorts till föremål för en djupgående undersökning av Thomas Nagel (1970). Men det är givetvis inte möjligt att här närmare gå in på hela detta problemkomplex, utan jag inskränker mig till att göra några reflektioner i anslutning till vad som sagts om möjligheten att göra en idé till värdesubjekt.

Kant är den klassiske representanten för uppfattningen att motivationen för en handling kan vara av två principiellt skilda slag. En handling kan sålunda enligt honom ske antingen av böjelse eller av plikt. Med "böjelse" synes han närmast avse en mera konstant önskeinriktning, varur i olika situationer enskilda önskningar framgår. Denna önskeinriktning är en psykisk tendens, t ex till medlidsamhet, som i lika hög grad som en fysisk disposition, t ex till sjuklighet, är en produkt av det blinda kraftspelet mellan kausala faktorer i arv och miljö. Handlingar som sker av böjelse är därför enligt Kants mening att betrakta som naturfenomen utan egentlig moralisk relevans. Annorlunda förhåller det sig med de handlingar som sker av plikt. De tillhör en annan sfär, inte naturens utan frihetens, inte kausaltvångets utan förnuftsnödvändighetens och är inte som böjelserna bestämda av handlandets mångfaldiga innehåll utan av dess enhetliga form (uttryckt i det kategoriska imperativet).

Men även om Kant skulle ha rätt i allt vad han säger om den avgörande skillnaden mellan plikt och böjelse, så följer inte därav att de inte skulle kunna ha själva önskekaraktären gemensam. Därav följer endast att den önskan som sammanhänger med plikten – önskan att följa sedelagen – skiljer sig från den som sammanhänger med böjelsen däri att den är av annat ursprung och har ett annat föremål. Ingenting hindrar att det i båda fallen kan vara fråga om en önskan eller en strävan, karaktäriserad av sin dubbla inriktning på värdesubjekt och värdeobjekt.

Det synes därför vara tänkbart att betrakta Kants pliktetik ur den synpunkt som är bestämd av distinktionen mellan värdesubjekt och värdeobjekt och beteckna den såsom en form av vad vi betecknat som ideism. Kännetecknande för den kantska ideismen skulle i så fall vara att den idé som tilldelas den centrala platsen som värdesubjekt, utgörs av plikten eller sedelagen, vars intressen obetingat måste hävdas, oberoende av om detta är till fördel för vare sig den handlande själv eller någon annan.

9. Altruism med och utan egoistiska inslag

Tidigare har vi definierat altruistiskt handlande i vidare bemärkelse såsom ett handlande där värde- eller intressesubjektet utgörs av någon

annan än den handlande själv. Men nu händer det ju ofta att en handling visserligen har en annan person till värdesubjekt, men en person som är nära förbunden med den handlande, såsom är fallet t ex när en mor eftersträvar det bästa för sina egna barn. Måste inte en sådan önskan eller handling anses ha ett tydligt inslag av självisk het och därigenom förlora sin rent altruistiska karaktär?

Som ovan påpekats är det för behandlingen av sådana frågor som det begrepp Broad inför under beteckningen "egoistiska motivstimulanter" visar sig vara fruktbart. Han avser därmed sådana relationer som förbinder jaget med en annan person, t ex genom att de är släkt med varandra eller är medlemmar av samma grupp. En önskan som är influerad av egoistiska motivstimulanter betecknar Broad som "self-referential".

Man kan iaktta att i sammanhang där den rena altruismens eller osjälviskhetens ideal görs gällande, utmönstras radikalt alla bindningar vid medmänniskorna som skulle kunna betecknas som egoistiska motivstimulanter. För att kärleken skall visa sig fri från självisk het, krävs att den riktas också mot personer som inte på något sätt står den handlande nära utan är helt främmande. Allra starkast framstår motivationens oberoende av självis ka drivkrafter när kravet ställs att älska dem som inte bara är främmande utan också motståndare och fiender, alltså inte bara inte är förbundna med jaget utan i direkt konflikt med detta: "Älska era fiender och be för dem som förföljer er!" säger Jesus i sin bergspredikan och tillägger: "Om ni visar vänlighet bara mot era bröder vad för märkligt gör ni då? Gör inte hedningarna likadant?" (Matt 5:44 ff). Också Guds egen kärlek är enligt Nya testamentet fiendekärlek och framträder såsom sådan i Kristus som på korset ber för sina bödlar. Över huvud taget framställs människornas synd som fiendskap mot Gud, och Guds försoning med syndarna som ett uttryck för fiendekärlek (Rom 5:8 ff).

De föreställningar som man i kristendomen gjort sig om Guds och människors kärlek, är belysande för frågan om förhållandet mellan altruism och egoism. Ty även om altruismen inte utan vidare kan likställas med den kristna kärleken, agape, så utgör den dock ett betydelsefullt inslag i denna. Det kan därför vara instruktivt att med ett par exempel visa på vilka olika sätt det altruistiska draget i den kristna kärlekstanken kan tolkas.

Hos Marcion, verksam i Rom under det andra århundradet – av sin samtid avskydd som ärkekättare, i modern tid av somliga betraktad som en av kristenhetens främsta personligheter – blev detta altruistiska drag ett sprängstoff som fick själva gudsbilden att rämna. Delvis i anslutning till gnostikerna talar Marcion sålunda om två skilda gudar, nämligen å ena sidan Gamla testamentets gud som skapat människorna och därefter håller dem fångna under sina lagar och bud, å andra sidan Nya testamen-

tets gud, kärlekens gud, som befriar dem och för dem till en bättre värld. Genom att frälsarguden saknar varje tidigare befattning med människorna utmönstras totalt allt vad som med Broad's terminologi kan kallas egoistiska motivstimulanter från Guds kärlek. Om han däremot varit människans skapare, skulle han varit bunden vid henne såsom modern vid sitt barn eller såsom mästaren vid sitt verk. "Den förnämsta och fullkomliga godheten", säger Marcion, "är den som utan varje på släktskap grundad förpliktelse frivilligt och fritt hänger sig åt främmande enligt budet att vi skall älska också våra ovänner, följaktligen också de främmande".

I själva verket visar det sig dock att Marcion genom sitt försök att isolera och renodla det altruistiska draget i Guds kärlek kom att – tvärtemot vad han själv avsåg – bryta udden av detta. Tanken på Guds kärlek till de främmande blir nämligen helt dominerande och undanträngер den i Nya testamentets centrala tanken på Guds kärlek till syndarna, till dem som förbrutit sig och i trots och fiendskap upprest sig mot honom. Detta har vi dock här inte någon anledning att gå närmare in på.

Hos den katolska kyrkans ledande teolog, medeltidstänkaren Thomas av Aquino, går den altruistiska tendensen i den kristna kärlekstanken ett helt annat öde till mötes. Thomas strävan att i sin teologi sammansmälta det kristna budskapet med den antika filosofin leder på etikens område till ett försök att förena det altruistiska elementet i den kristna moraluppfattningen med det egoistiska (i vidare bemärkelse = ipsistiska) elementet i den antika. Det är av särskilt intresse att undersöka innebörden i denna syntes, därför att den allmänna problematiken i förhållandet mellan egoism och altruism därvid tydligt träder i dagen.

Den av antikens filosofer som Thomas i första hand anknyter till är Aristoteles. Dennes syn på människans handlande kan helt allmänt betecknas som en form av psykologisk egoism i den betydelsen att alla handlingar i sista hand är inriktade på den handlande själv som värdesubjekt: Det goda och värdefulla man eftersträvar, eftersträvar man för sin egen räkning. Denna tanke utformar Aristoteles mot bakgrunden av sin allmänna teleologiska grundsyn att allt som existerar är inriktat på ett bestämt mål, nämligen på att uppnå sitt högsta goda, vilket består i att bringa sitt väsen till fullkomning genom att utveckla sina slumrande möjligheter. Detta sker t ex när ett frö gror och blir en planta som växer upp till ett fullt utvecklat exemplar av sin art. Den aktivitet vari ett väsen förs mot sitt mål, är hos människan medveten, underställd hennes förnuft och fria vilja. Vilseledd av falska uppfattningar och genom missbruk av sin fria vilja, kan hon därför förfela sitt mål. Därmed övergår den metafysisk-psykologiska egoismen i *etisk* egoism: Att eftersträva sitt sanna goda är inte något som människan gör med naturnödvändighet utan något som hon *bör* göra.

Thomas lägger Aristoteles etiska egoism till grund för sin moralfilosofi. Men samtidigt vill han göra rättvisa åt den kristna traditionen, i vars heliga skrifter tanken på den osjälviska kärleken står i centrum, den kärlek som "inte söker sitt" (1 Kor 13:5), som bjuder människan att inte eftersträva sitt eget bästa utan andras (1 Kor 10:24) och att älska sina fiender (Matt 5:44). På ett helt annat sätt än för Aristoteles blir det därför ett problem för Thomas, hur omsorgen om den egna personen skall kunna förenas med omsorgen om andra, kärleken till jaget med kärleken till nästan.

Han menar sig ha funnit lösningen på problemet i sin lära om ordo caritatis, kärlekens ordning. Enligt denna är kärleken till det egna jaget det primära och grundläggande. All kärlek till andra personer är sekundär, härledd ur den kärlek som man hyser till sig själv, fastslår han i Summa Theologiae (2,2 q 25 a 4). Detta är dock inte så att förstå at man i sin omsorg om medmänniskan ytterst syftar till att vinna egna fördelar, t ex i form av tacksamhet eller gentjänster. Ty i så fall skulle man ju, som Thomas själv framhåller, inte älska någon annan än sig själv. Tanken är i stället att den ena människan på olika sätt kan stå den andra nära, vara förbunden med och därför i viss mening ett med henne. Därför är det naturligt att den kärlek som en människa har till sig själv också riktar sig mot den varmed hon bildar en enhet. Men eftersom enligt Thomas var och en är mera ett med sig själv än med någon annan (jfr samma tanke i talesättet att var och en är sig själv närmast) går kärleken till det egentliga jaget före kärleken till det utvidgade jaget. Var och en bör sålunda först och främst sörja för sig själv, dvs göra sig själv till det primära värdesubjektet.

Närmast förbundna med jaget är de egna familjemedlemmarna som därför näst efter jaget självt bör komma i åtanke som föremål för dess kärlek och omsorger. Därefter kommer andra anförvanter i den ordning som bestäms av släktskapets olika grad av närhet. I avlägsnare förbindelse med jaget befinner sig personer som tillhör samma stånd, samma stad, samma land osv. Längst ut mot periferin har de människor sin plats som inte är förenade med jaget på annat sätt än genom sin delaktighet i samma människonatur. Men helt utanför det område dit jaget når med sin kärlek, står ovännerna, eftersom det inte råder enhet utan motsättning mellan dem och jaget. Det är därför enligt Thomas helt i överensstämmelse med den moraliska ordningen att man hatar sina fiender, "då ju varje ting av naturen hatar det som är motsatt detsamma, såsom vattnet elden och fåret vargen". Fienden bör dock samtidigt göras till föremål för kärlek, men inte i sin egenskap av fiende utan endast så till vida som han är människa och alltså i denna egenskap fortfarande förenad med jaget (2,2 q 25 a 8).

Med den ovan refererade tankegången har Thomas tagit ett första steg för att bereda plats för altruismen i sin av den etiska egoismen bestämda grundsyn. Detta steg kan kortast beskrivas som ett införande av vad Broad kallar "egoistiska motivstimulanter". Från att enbart ha varit inriktad på själva jaget som värdesubjekt, kommer kärleken därmed att få en inriktning också på andra personer – men väl att märka endast på sådana som på ett eller annat sätt står jaget nära. Därför måste kärleken till den helt främmande, av Marcion betecknad som "den förnämsta och fullkomliga godheten", avvisas som naturvidrig, och kärleken till fienden omtolkas på angivet sätt. Den etiska egoismen är alltså inte genombruten utan endast modifierad till den form där människans önskningar och handlingar med Broad's terminologi framträder som "self-referential".

Ännu ett steg närmare altruismen kommer Thomas, när han låter kärlekens ordning bero inte enbart på de relationer av närhet som råder mellan värdesubjekten utan också på arten av de värdeobjekt som står på spel. Att kärleken till det egna jaget går före kärleken till andra, gäller enligt denna tankegång endast för sådana fall där värdeobjektet har samma vikt för båda parter. Så får man t ex inte avstå från det nödvändiga varförutan man inte kan existera, till förmån för någon annan. Men om man har överflöd på en sak som är livsnödvändig för en annan, t ex mat för den svältande, så bjuder kärleken en att avstå därifrån. Därför är det en handling av rätt kristen kärlek att offra sitt (jordiska) liv för nästans salighet, dvs det egna lägre värdeobjektet för nästans högre. Däremot skulle det vara ett utslag av oriktig, oordnad kärlek, om man önskade offra sin egen salighet till förmån för någon annans, eftersom det här är fråga om samma slags värde. När aposteln Paulus bedyrar att han är villig att själv bli fördömd, om han därmed kunde hjälpa sina stamfränder judarna att ta emot frälsningen i Kristus (Rom 9:3), så omtolkar Thomas detta på olika sätt, t ex med att det endast är för en kortare tid som Paulus vill avstå från sin salighet. Alltså medför inte heller den tankelinje som Thomas beträder med sitt andra steg, något verkligt genombrott för den radikala altruismen i den kristna kärleken.

Men Thomas tar ytterligare ett steg mot det altruistiska idealet. Han synes nämligen helt vilja upphäva jagets företräde som värdesubjekt på ett bestämt område, nämligen det jordiska och materiella. Sålunda betraktar han det som en moraliskt god handling att för nästans materiella väl offra sitt eget och t o m ge sitt liv för att rädda den andres, ehuru detta enligt föregående tankegång skulle innebära ett brott mot kärlekens ordning, därför att det är fråga om värdeobjekt på samma plan. Men också här anlägger Thomas den etiska egoismens övergripande tankemönster och förklarar att man med sådana uppoffringar totalt sett inte åsidosätter kärleken till sig själv. I verkligheten offrar man endast ett lägre, materiellt

värde för att vinna det högre andliga och moraliska värde som ligger i handlingar av detta slag (Sent 3 d 29 a 6 ad 3). I denna tankegång framträder bjärt det motsägelsefulla i Thomas försök att åstadkomma en syntes mellan egoism och altruism: Den handling som enligt den etiska egoismen är oriktig och bryter mot kärlekens ordning, förklaras genom en överglidning till det altruistiska idealets måttstock såsom moraliskt värdefull, varefter det blir möjligt att återgå till den etiska egoismen och betrakta strävan efter detta högre värde som det moraliskt legitima motivet för handlingen. Denna något halsbrytande tankegång innefattar ytterligare ett principiellt problem, som vi nu skall övergå till.

10. Värdeobjektivering

Vilket särskilt värdeobjekt som man i en önskan eller handling vill tillföra sig själv eller andra som värdesubjekt, beror givetvis på situationens karaktär. Men situationen utpekar aldrig entydigt ett visst värde- eller intresseobjekt utan lämnar olika möjligheter öppna. Anta t ex att någon träffar en person som är illa däran av hunger och ger honom mat. Tänkbara värdeobjekt – inte bara påtagliga ting utan också aktiviteter, tillstånd eller sakförhållanden – är följande: födan eller kanske snarare intagandet av denna, lusten eller tillfredsställelsen vid ätandet, uppehållandet av livet (om den hungrande är nära svältdöden), vidare prestationen att mätta en hungrig medmänniska, förutsedd tacksamhet, framtida gentjänster osv. Av dessa faktorer kan vissa urskiljas som medel för uppnående av andra, t ex matförtäringen för uppehållandet av livet. Den avgörande skiljelinjen går dock mellan de tre första och tre sista exemplen och markeras av att värdesubjektet för de förra utgörs av den andra personen, för de senare av den handlande själv.

Termen *värdeobjektivering* är vald som beteckning för den mer eller mindre medvetna process, vari någon eller några av de med situationen givna faktorerna görs eller utväljs till (slutligt) värdeobjekt.

De problem som värdeobjektiveringen ställer får en förenklad lösning i den s k hedonismens teori. Enligt denna utgörs det slutliga värdeobjektet i alla önskningar och handlingar av en enda sak, nämligen lusten, för vars uppnående allt annat endast eftersträvas som medel. Det viktigaste – och enligt min mening avgörande – argumentet mot denna teori torde kunna formuleras på följande sätt. Teorin utgår från en mekanistisk förenklad psykologi. Lusten anses sålunda vara rent kausalt framkallad, så att förhållandet mellan det föremål man känner lust eller glädje över, glädje*ämnet*, å den ena sidan och själva lust- eller glädje*upplevelsen* å den andra

betraktas som ett förhållande mellan orsak (medel) och verkan (ändamål). Men i själva verket ger det föremål man gläder sig åt, upphov till glädje endast i sin egenskap av meningsfull motivering för denna. En sådan meningsfullhet förutsätter att själva föremålet har ställning som slutligt värdeobjekt, dvs som det man sätter värde på och eftersträvar såsom sådant och inte bara som medel för något annat. Om i stället glädjen eller lusten görs till det egentliga värdeobjektet, upphävs själva villkoret för dess existens: Det finns inte längre något att vara glad för. Den s k hedonistiska paradoxen att den som eftersträvar lust, glädje eller lycka inte finner dem, är således i själva verket inte någon paradox utan ett uttryck för ett klart logiskt samband.

En annan sak är att lustkänslor i vissa fall verkligen kan uppkomma på rent kausal väg, t ex med hjälp av alkohol eller andra euforiframkallande medel. Den druckne känner glädje *därför att* (= av den orsaken) att han druckit, men inte *över att* ha druckit. Det är möjligt att det också i vissa andra upplevelser, t ex av sexuell natur, ingår moment av kausalt framkallad lust. Den hedonistiska teorin synes endast kunna gälla för sådana speciella fall eller moment.

Såsom etisk teori kan hedonismen uppträda i egoistisk, altruistisk eller neutralistisk form, beroende på om man ställer den handlandes egen lust, andras lust eller allmän lustmaximering i centrum. Den ovan framförda kritiken träffar i första hand den egoistiska hedonismen, både som etisk och framför allt som psykologisk teori.

En form för värdeobjektivering av särskilt intresse är den som ger upphov till – eller utnyttjas av – det slags egoism (ipsism) som förslagsvis skulle kunna kallas *moralisk egoism* eller *moralism.* Vi har tidigare funnit exempel härpå hos Thomas av Aquino, som i syfte att ge rum för altruismen gjorde själva handlingen att uppoffra sig för andra till värdeobjekt, varmed man utökade sina värdetillgångar. Man kan finna en motsvarighet härtill hos Aristoteles, ehuru problemet med altruismen för honom inte blir aktuellt på samma sätt som för Thomas. Men i vad han betraktar som det goda livet tilldelar han en viktig roll åt vänskapen och kommer i samband därmed in på frågan hur frikostighet mot vännen kan gå samman med kärleken till det egna jaget. Hans svar går i korthet ut på att själva handlingen av frikostighet har ett mått av ädelhet och moralisk godhet vars värde är högre än det som man i sin frikostighet avstår åt andra: "Pengar åt vännen, men det ädla åt en själv. Så förvärvar man det högre värdet för sin egen del. – Detta gäller också dem som offrar livet: de väljer därmed för egen del något stort och skönt. – Så visar det sig alltså att den sedliga människan i alla lovvärda handlingar mest tillgodoser sin egen andel av det sköna och värdefulla. I denna mening bör man vara egoist (philautos)" (Eth Nic IX:8).

I Nya testamentet möter man en motsatt bedömning av vad vi betecknat som moralisk egoism eller moralism. Den avvisas som skrymteri eller hyckleri, därför att självviskheten här uppträder under osjälviskhetens mask. Den som ger allmosor och samtidigt låter stöta i basun för sig "för att människorna skall prisa dem" (Matt 6:2) ger sig sken av att följa osjälviskhetens eller altruismens ideal genom själva innehållet i sin handling, men låter i verkligheten samma handling tjäna de egna intressena.

I evangeliets exempel på moralistiskt handlande är det fråga om människor som vill vinna anseende genom att skapa en förmånlig bild av sina handlingar i andras ögon. I en annan form av moralism söker man att skapa en sådan bild i egna ögon och för egen betraktelse. Det är denna form som Fröding tar sikte på i sin dikt De gode och de ädle:

Jag vill ej vara ädel, jag vill ej vara god,
de gode och de ädle de ställa upp sin stod . . .
Sen stå de och betrakta sin älskliga bild,
hur ädel är ej minen, hur god och blid och mild.
de tänka i sitt hjärta: Si allt är ganska gott!
– men bakom står Hin onde och hostar så smått.

I en altruistisk handling tillför man en annan person (värdesubjektet) något som denne sätter värde på (värdeobjektet). Man ger t ex den törstige att dricka. I moralismen företas en omböjning av värdeinriktningen på så sätt att själva handlingen görs till ett värdeobjekt som i sin egenskap av bedrift utökar den handlandes egna värdetillgångar och för vilken denne således själv är värdesubjekt. En sådan omböjning eller reflektion äger inte rum i det "oskrymtade", icke-moralistiska handlandet, som enligt Jesu ord skall ske "i det fördolda", där man inte låter "den västra handen veta vad den högra gör" (Matt 6:3).

Men är en människa, sådan hon nu en gång är beskaffad, verkligen i stånd att utan bitankar handla enbart med tanke på sin medmänniskas bästa? Detta är en fakticitetsfråga som vi i överensstämmelse med denna framställnings begränsade syfte inte har att närmare gå in på.

11. Logiskt och psykologiskt subjekt

Distinktionen mellan logiskt och psykologiskt subjekt skulle kräva en utförligare framställning än utrymmet här tillåter. Då jag nyligen gett en mera ingående redogörelse för saken i en annan tidskrift (1981, s 12 ff) kan jag hänvisa till denna och här inskränka mig till att kort ange vad distinktionen går ut på och hur man med dess hjälp kan belysa vissa sidor av problemet om egoism och altruism.

Man kan anlägga både en logisk och en psykologisk aspekt på frågan om förhållandet mellan värdesubjekt och värdeobjekt. Denna dubbelhet har tidigare i vår framställning inte vållat några problem. Det beror på att de båda aspekterna sammanfaller i sådana värdesammanhang där värdesubjekten utgörs av enskilda individer och som vi hittills uteslutande sysslat med (med undantag för det korta avsnittet om vad vi betecknade som "ideism", där problemet också började framskymta).

Skillnaden mellan logiskt och psykologiskt subjekt kan lättast klargöras med exempel från sådana sammahang där värdesubjekten utgörs av kollektiva enheter. Antag t ex att ett fotbollslag besegrat ett annat. Denna seger tillkommer laget i dess helhet och inte de enskilda spelarna. En idrottslig lagseger är ett värdeobjekt som rent logiskt hör samman med ett kollektiv som värdesubjekt. Som beteckning för ett värdeobjekt av detta slag kan termen *"kollektivvärde"* föreslås. För ett värdeobjekt med enskilda individer som värdesubjekt kan då lämpligen användas beteckningen *"individualvärde"*.

Betraktar man värdesammanhang under logisk aspekt och alltså fixerar själva innehållet eller innebörden i dessa, kan såväl individer som kollektiv uppträda som subjekt. Anlägger man däremot en psykologisk aspekt och riktar uppmärksamheten på själva upplevelserna eller medvetandeprocesserna kan enbart enskilda individer komma i fråga som subjekt. I vårt tidigare exempel finns sålunda hos fotbollslaget som kollektiv inte något medvetande om segern och dess värde. Som psykiskt fenomen existerar värdeobjektet inte för laget såsom sådant utan enbart för de enskilda spelarna.

Ett annat exempel kan tjäna att ytterligare klargöra den avsedda skillnaden. En människa kan vara glad och stolt över sin egen individuella förmåga och den prestige hon åtnjuter. Men hon kan också känna glädje och stolthet över sitt lands nationella makt och prestige. Här är det i första fallet fråga om ett individualvärde, dvs ett värdeobjekt för vilket den enskilda människan själv är värdesubjekt, i andra fallet om ett kollektivvärde, dvs ett värdeobjekt vars värdesubjekt utgörs av det kollektiv hon tillhör. Men det psykologiska subjektet, dvs subjektet för själva värde*upplevelsen,* för medvetandet både om den egna individuella och om den kollektiva prestigen, utgörs av samma enskilda individ. Det är endast när det gäller värdeupplevelsens *innehåll,* dess mening eller logik, som kollektivet kan inta individens plats och spela rollen som logiskt subjekt.

Såsom jag närmare klargjort i ovannämnda artikel (1981, s 18 ff) är det den bristande insikten om den principiella skillnaden mellan logiskt och psykologiskt subjekt som gjort kontroverserna mellan de båda motsatta socialteorierna, den holistisk-organiska och den atomistisk-individualistiska, så ofruktbara. Den förra teorin kan ses som ett uttryck för den riktiga

insikten att meningen eller logiken i vissa sociala aktiviteter har kollektiva helheter som subjekt. Men då man inte gör någon skillnad mellan den logiska och den psykologiska aspekten, tenderar man att uppfatta kollektivet också som psykologiskt subjekt och att därmed hamna i metafysiska spekulationer om kollektivmedvetanden, gruppsjälar, folksjälar o dyl. T o m en så kritisk sociolog som Emile Durkheim inför begreppet "conscience collective" utan att göra någon klar skillnad mellan medvetandets logiska innehåll och medvetandet som psykisk akt eller process. Den atomistisk-individualistiska teorin ser däremot fullt riktigt att det endast är de enskilda individerna som är medvetna om den sociala aktiviteten och dess mål och sålunda fungerar som psykologiska subjekt. Men genom samma försummelse att skilja mellan logisk och psykologisk aspekt begår man här det motsatta felet att låta individen frånta kollektivet dess roll som logiskt subjekt för de sociala aktiviteter, vilkas mening eller logik fordrar en sådan roll. Endast genom att sammanhålla den logiska och den psykologiska aspekten och samtidigt klart beakta skillnaden mellan dem, är det möjligt att tillvarata sanningsmomenten i var och en av de båda socialteorierna. Den anförda kritiken är, såsom jag sökt visa (1981, s 12 f, 20 ff), tillämplig också på moderniserade former av dessa teorier, såsom strukturalism-funktionalism och symbolisk interaktionism.

Vi har anlagt de båda aspekterna på vad vi betecknat som kollektivvärden. Eftersom kollektivet visserligen är det logiska subjektet för dessa värden men individen samtidigt kvarstår som deras psykologiska subjekt, så utarmar de inte dennes liv på psykologiska värdeupplevelser utan kan tvärtom berika det. Kollektivet konkurrerar alltså inte med individen som psykologiskt subjekt. Däremot kan det uppstå konkurrens mellan dem som logiska subjekt eller värdesubjekt. Det kan bli nödvändigt att uppoffra individualvärdena för kollektivvärdenas skull. Så måste t ex en fotbollsspelare ofta göra avkall på sina privata intressen. Viljan till sådana uppoffringar når sin höjdpunkt hos den som offrar t o m det fundamentala individualvärdet, det egna livet, för ett kollektivvärde, såsom t ex är fallet i krig. En sådan offervilja kan inställa sig vare sig det gäller nationens själva existens, dess makt och storhet eller mindre väsentliga prestigevinster. Hur lätt också ett förhållandevis obetydligt kollektivt värdeobjekt kan tränga individualintressena i bakgrunden, visade nyligen de nationalistiska känslornas uppflammande i såväl England som Argentina under kriget om Falklandsöarna.

Att individen håller sina egna intressen tillbaka, är ju typiskt också för det altruistiska handlandet. Skillnaden består i följande. I altruismen är det fråga om en uppoffring som syftar till att ett visst individualvärde skall komma en annan enskild person till godo. Här gäller det däremot en uppoffring som har till syfte att tillföra ett kollektivvärde åt den grupp man

själv tillhör. Dessa båda syften kommer ofta i direkt konflikt med varandra. Så måste t ex en soldat i strid vara beredd att döda sin motståndare. Och även om han inte riktar sig mot motståndaren som enskild person utan som representant för de fientliga styrkorna så kvarstår dock det faktum att han berövar denne hans fundamentala individualvärde, livet, och alltså tycks handla i uppenbar strid mot det altruistiska idealet.

I detta och liknande sammanhang inställer sig ett antal frågor som här måste utelämnas. Som avslutning skall endast något sägas om frågan om gruppegoism. Är det nämligen inte helt enkelt så att när en människa avstår från sina privat- eller individualintressen till förmån för ett kollektivintresse, så utbyter hon endast en form av egoism mot en annan, nämligen individualegoism mot gruppegoism? Häremot kan till en början invändas att det synes rimligt att reservera uttrycket "gruppegoism" för sådana fall där en grupp hänsynslöst genomdriver sina egna kollektivintressen på bekostnad av andras.

En synpunkt av större betydelse för frågan om gruppegoism och om gruppaktiviteter över huvud taget är följande. Inte alla grupper har ett kollektivvärde som sammanhållande band. En grupp kan också hållas samman av att alla dess medlemmar var för sig är inriktade på samma eller likartade individualvärden, t ex att få skälig lön för sitt arbete. Bildningen av en sådan grupp, för vilken beteckningen "intressegrupp" lämpligen kan reserveras, har ett rent instrumentalt syfte, nämligen att så effektivt som möjligt tillvarata de intressen som individerna är inriktade på redan före och oberoende av sitt medlemskap i gruppen. Här framträder den grundläggande skillnaden mellan intressegrupp i denna mening och den kring ett kollektivvärde samlade gruppen. Ty i senare fallet – vare sig det nu är fråga om ett fotbollslag som försöker vinna en match, en orkester som uppför en konsert eller en nation som eftersträvar en maktposition – gäller det aktiviteter och målsträvanden som är otänkbara utanför och oberoende av det särskilda kollektivet, eftersom de har detta och inte den enskilde individen som logiskt subjekt. Därför kan man t ex inte vara fotbollsspelare annat än genom sin tillhörighet till laget. En samhällsklass fungerar däremot, åtminstone enligt marxistisk teori, som en intressegrupp: en person är proletär eller kapitalist med sina motsatta intressen redan före, oberoende av och inte först i och genom (medvetandet om) sin klasstillhörighet.

Ehuru motsättningen mellan individualintresse och gruppintresse, liksom mellan individualegoism och gruppegoism, får olika karaktär i de båda grupptyperna, finns det också vissa likheter. Sålunda är det inte bara den av ett gemensamt kollektivvärde sammanhållna gruppen som av sina medlemmar fordrar uppoffring av deras individualintressen. Också intressegruppen kan kräva sådana uppoffringar. Framför allt krävs att de enskil-

da gruppmedlemmarna inte för egen vinnings skull avviker från den uppdragna kollektiva aktionslinjen och t ex genom strejkbryteri försvagar sammanhållningen i kampen för de gemensamma individualintressena. Solidaritet med kollektivet är den kämpande intressegruppens första bud. Den individualistiska splittringen måste övervinnas till förmån för den kollektiva aktionens eller kollektivismens sak.

Men termen "kollektivism" är dybbeltydig. Den kan användas i nu avsedd betydelse, men också som beteckning för det ideal som besjälar det kollektiv som bygger på gemensamma kollektivvärden. Såväl nationalism och (gammal)konservatism å den ena sidan som socialism och marxism å den andra kan därför sägas företräda en kollektivistisk livsform, fast i olika mening. Likaså kan de sägas kämpa för det allmänna bästa, men i olika bemärkelser, nämligen i ena fallet för vad de anser vara det helas bästa (= det gemensamma kollektivvärdet), i andra fallet för allas bästa (= summan av individualvärdena).

12. Avslutning

De synpunkter jag i denna artikel lagt på de mänskliga relationer som har samband med egoistiska och altruistiska förhållningssätt, är enligt min mening inte tillräckligt beaktade inom vare sig moralfilosofin eller samhällsvetenskaperna. Jag har sökt visa att man genom att införa och systematiskt utnyttja två grundläggande distinktioner, nämligen mellan värdesubjekt och värdeobjekt och mellan logiska och psykologiska subjekt, samt ur dessa härledda distinktioner, t ex mellan individualvärden och kollektivvärden och mellan olika grupper sammanhållna av dessa värden, kan skapa klarhet i viktiga sammanhang av etisk-sociologisk-politiskt karaktär. Därmed får man också bättre möjligheter att kritiskt granska sådana i nutida debatt flitigt använda begrepp som t ex egoism och solidaritet, individualism och kollektivism.

Litteratur

Broad, C D, *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy,* New York 1971.
Harman, Gilbert, *The Nature of Morality* (kap 12, Egoism), New York 1977.
Johannesson, Rudolf, *Person och gemenskap,* Lund 1947.
Johannesson, Rudolf, "De sociala subjekten", *Sociologisk forskning* 4/1981.
Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism,* Oxford 1970.
Rand, Ayn, *The Virtue of Selfishness,* New York 1964.
Rushton, J Philippe, *Altruism, Socialization, and Society,* Englewood Cliff N J 1980.
Ryding, Erik, "Några reflektioner om altruism", *Filosofisk tidskrift* 3/1980.
Singer, Peter, *The Expanding Circle,* New York 1981.
Slote, Michael, "An Empirical Basis for Psychological Egoism", *The Journal of Philosophy* LXI, 1964.
Wilson, Edward, *Sociobiology: The New Synthesis,* Cambridge 1975.

Nils-Erik Kristoffersson

Döden som icke-existens

Jag kommer att i denna korta artikel behandla den personliga, individuella döden som om den vore medvetandets totala icke-existens; ett tillstånd, där den mänskliga kroppens och själens funktioner ännu inte börjat i tiden eller också helt utslocknat efter en tid, så att därefter ingen varseblivning varit möjlig för den person det gäller. Jag vill dock betona att denna min definition inte är att betrakta som en metafysisk arbetshypotes i den meningen, att jag för närvarande utgår ifrån att döden *är* just sådan. Jag har här endast för avsikt att försöka komma tillrätta med en, som jag tror, mycket vanlig föreställning om döden, nämligen att den, *om* den faktiskt är sådan jag beskrivit den ovan, kan innebära en försämring jämförd med förnimmelsen av lust, lycka, salighet etc. Såvitt jag förstår, kommer denna uppfattning bl a till synes i en uppsats av Sven Bjerstedt: "Fruktan inför döden?" (FT 1983: 1). Där heter det: "Om en person i sitt levande tillstånd upplever lust, innebär det döda tillståndet en försämring" (s 8).

Jag vill nu bestämt hävda, att det aldrig kan vara bättre att leva än att vara död, inte ens i stunder av optimal salighet. I följande exempel har jag valt Adam, eftersom han enligt legenden var den första människan, och därför att han var salig i paradiset (före syndafallet). Hur är det med tiden före Adams skapelse, och tiden efter hans dödsfall, dvs vad innebär tiden "utanför Adam" för Adam själv? Han kan ju inte uppfatta den. Har han det bättre, då han lever salig i Edens lustgård, än då han är död? I så fall måste döden vara till nackdel förhonom. Eftersom Adams död är en negation (Adams icke-förnimmelse), är denna nackdel negativ, dvs den kan inte uppfattas av Adam själv, när han är död. Det inses då lätt, att nackdelen inte existerar, så länge Adam lever salig. Då har han ju (skenbart) positiv fördel. Den måste alltså existera, när han "är död". Vi måste emellertid, (detta går inte alls att komma ifrån), sätta begreppet "Icke-existens" i Adams ställe, då han är död. Annars har ju ingen förändring ägt rum från det levande till det döda tillståndet (eller omvänt). Det är alltså icke-existensen, som skulle ha den negativa nackdelen. Icke-existensen måste då på något sätt vara förfördelad, närmare bestämt så, att den inte kan uppfatta salighet. Detta resonemang är orimligt. Nackdelen måste ju gälla Adam och inte negationen. Icke-existensen kan varken

uppleva eller värdera något. *Den* kan alltså inte ha det sämre i *något* avseende. Den kan naturligtvis inte uppfatta hur det är att inte kunna uppfatta. Det är sant, att den är negativ, men *inte* sant, att detta skulle vara till nackdel för den. För icke-existensen är det likgiltigt att Adam inte existerar. Nackdelen måste givetvis innebära att döden förhindrar salighet *för Adam*; inte för negationen. Men döden förhindrar salighet för den, som *inte* existerar. Den, som inte existerar, är identisk med icke-existensen (döden). Döden förhindrar salighet för döden. Korrekt blir detta: det är sämre för icke-varat att vara ett icke-vara än det är för Adam att vara ett vara, om Adam är salig. Det är inte sämre *för Adam*! Då Adam lever salig, är inte nackdelen där. Då nackdelen skenbart är, är inte Adam där. Men det måste han faktiskt vara, om nackdelen skall existera. Gå miste om salighet, det kan inte icke-existensen göra, ty det skulle betyda att den saknar något i varseblivningshänseende, och i så fall måste den vara vid medvetande. Att tala om den döde som individen Adam blir en uppenbar motsägelse, om man samtidig påstår att hans icke-perception är det faktiska tillståndet. Men byt ut "icke-existens" mot "ingen", och rätt svar erhålles: ingen har nackdel av att inte kunna uppfatta (ha) förnimmelser av lust, lycka etc. (Det är kanske enklast att tänka sig den faktiska situationen före Adams skapelse. Då existerar ingen människa, som kan ha det sämre i *något* avseende.)

Nu invänder någon säkert, att i så fall kan det heller aldrig vara *bättre* att vara död än att leva, eftersom ingen har den negativa fördelen. Men jämförd med ett klart uppfattbart, verkligt lidande (osalighet), *är* döden en negativ fördel. Det är sant att ingen har den, men *den måste inte uppfattas* för att existera. Den existerar *ändå*. Ja, icke-perception (icke-någon, ingen) är förutsättningen för dess existens. Insikten om detta är avgörande för förståelsen av relationerna livet–döden; (negativ nackdel förutsätter *någon* och är alltså en motsägelse. Den kan inte existera i icke-existensen). Den, som är död, kan inte utsättas för lidande. En sten kan inte lida, om den verkligen är död. Icke-existensen förhindrar att stenen, som i varseblivningshänseende är icke-existensen själv, kan lida. Döden är alltså till fördel för döden. Det hjälper inte att invända: "Men det är den lidande vi talar om!" Det är inte alls den lidande personen, som diskuteras; det är hans döda kropp. Denna kan i varseblivningshänseende inte skiljas från stenen. Kroppen har, liksom allt annat dött i universum, negativ fördel utan att ha en aning om detta.

Recensioner

Christopher Norris: *Deconstruction: Theory and Practice,* Methuen 1982.

I sin uppsats "Philosophy as a Kind of Writing" 1978 skriver Richard Rorty, professor vid Princeton, att det finns två slags filosofer; trots ständig rivalitet är de förhindrade att ta en öppen konfrontation med varandra: de kan likt öst och väst i talesättet aldrig mötas. Enligt det ena slaget är filosofi en förnuftsdialog under spaning efter den Sanning som flytt respektive möjligen undflydde redan de gamla grekerna (i *Philopsophy and the Mirror of Nature.* Princeton U P 1980 kallar Rorty dessa för institutionsvänliga; motsatsen är de institutionsfientliga). Det andra slaget av filosofer uppträder under stor inbördes disparitet; gemensamt för dem är att de tillbakavisar all kyrksamhet hos det rena förnuftets menighet; de livnär sig mest av att gripa sig an dess konsensus eller *doxa* medelst skilda säregenheter, uttryckta i stil, åthävor, attityder eller förhållningssätt. Om av omutlig maktlöshet, motiverat raseri, gudomlig inspiration eller grundad skepsis må vara osagt: angriparens verk mynnar ut i dissensus eller *paradoxa.*

Professor Rortys iakttagelse finns åberopad i en populariserande, föredömligt kortfattad framställning som till all lycka finns att tillgå i den redan rika, men mer eller mindre stritt strömmande och i många ögon säkerligen förvirrande flod av alster som kan lägga till eller dra ifrån något av förståelsen för det fenomen, som hittills mest kallats *poststrukturalism.* Jag väljer här att i anslutning till titeln på Christopher Norris' framställning (*Deconstruction: Theory and Practice*) stanna inför termen *dekonstruktionsfilosofi.*

Det må vara sant, att floden ännu inte drabbat svensk kust med någon större vrede. Men redan *möjliga* undervattenslägen kan, som bekant, te sig oroande nog för kustbevakande intelligenser. Och ett eller annat djävulsporl eller periskop har väl redan dykt upp – främst i gestalt av tidskriften *KRIS (Kritik Estetik Politik)* respektive förra sommarens kulturdebatt i den något utdragna konsten att inte angöra en brygga; diskussionen i det senare fallet gällde visserligen poetik och kritik, alltså materier som – åtminstone enligt dekonstruktionens filosofer – är filosofin betydligt mer angränsande än vad som vanligen brukar antas (och där den fö hittills enda publicerade boken, Anders Olssons *Mälden mellan stenarna,* Bonniers 1981, kan förtjäna en genomläsning för dess egen skull).

Alldeles oberoende av möjliga möten, under eller ovan vattenytan, har Norris' *Deconstruction* egenskaper som borde vara presentabla för svensk publik, vilket någon svensk förläggare kanske kunde ta *ad notam.* Att på ett begränsat antal sidor och utan att förfalla till imitativ plåga presentera dekonstruktionsfilosofernas tankar – svårare uppgift får man leta efter! Men Norris löser sig från den med saklig ackuratess och gott grepp över ämnet. Själv tycks han utgå tyst från antagandet att problem inom litteraturkritik, estetik och filosofi äger nära samröre. Arten och graden av förbindelsen har ventilerats sedan länge, men till förtjänsterna med Norris' arbete hör att den blivit läsvärd både för litteraturvetare och filosofistuderande.

Norris bör väl själv snarast föras till gruppen litteraturvetare. Han tar sin utgångspunkt i två välkända företeelser: strukturalismen respektive den s k nya kritiken (*new criticism*). Som strukturalismens ättefader framstår Kant. Mellan världen och människans kunskap om världen ligger varseblivningar, fenomen eller sinnesdata – det visste väl redan Platon; och Hume visste att de *var* all världen. I Kants utformning bildar det som ligger mellan världen och vår kunskap om den som *Ding an sich* en struktur. Vad termen *struktur* än ska betyda – och Norris ger sig inte in på denna fråga – så är det väl klart, att det finns vissa, om ibland än oegentliga släktdrag mellan låt säga Kants åskådningsformer och tankekategorier, en Chomskys syn på lingvistisk kompetens, repertoar å den ena sidan, och å den andra sidan den nya kritikens uppfattning att det mellan läsaren av ett budskap i t ex diktens form ligger en språklig struktur, vilken diktverket reser likt en byggnad, som sedan blir det auktoriserade föremålet för mäkleri på firma New Criticism Inc. Att tro att man helt enkelt skulle kunna omskriva diktverkets innehåll och mening på vanlig vardagsprosa är att begå vad nestorn på området, Wimsatt, stämplat som omskrivningskätteri (*heresy of paraphrase*) – lika dumt som att tro att man kan uppfatta något som inte finns till i den kantska tiden eller rummet, i den lingvistiska kompetensen, i den av Gud instiftade cartesianska logiken, eller vad man vill välja för jämförelsematerial.

Likt och olikt mellan diktverkets, tankeformernas eller repertoarernas ställning som autonoma s k strukturer utreds inte i allmänhet av Norris. Kanske är det heller inte att begära. Norris grepp, som jag förenklat framställt det här, är tankeväckande och ganska fruktbärande. Det räcker ju. Den som hellre önskar det, kan få Derrida inplacerad i den franska 1900-talsfilosofins specifika ramar genom att vända sig till förslagsvis *Modern French Philosophy* (Cambr U P 1980) av Vincent Descombes. Detta inte fullt ut riktigt sammahållna arbete, som också bär spår av att ha blivit översatt (orginaltitel: *Le Même et L'Autre,* Ed de Minuit 1979), uppvisar ett stundom överrikt detaljarbete, här och var med mycket uppenbara förtjänster även för den oinitierade, men detta grepp på Derrida och dekonstruktionsfilosofin lider framför allt denna strömning åläggs en rent tidsmässig (och dessutom förstås nationell) karaktär: dekonstruktionsfilosofin blir sedd som en strukturalismens ersättare eller besynnerliga vidareutvecklare i tid och rum – som just *post*strukturalism. Detta kan bli missvisande (jfr den kulturdebatterade svårigheten när det gäller att bestämma vad den s k *post*modernismen ska anses vara för fågel). Namnet *poststrukturalism* är väl mest talande i det land där strukturalismen under 1900-talet innehavt sin mest framskjutna position och rentav utvecklats till en heltäckningsteori för kulturutvecklingar *in toto*. Men om termen *strukturalism* och *struktur* inte ska betyda mycket mer än "byggnad" respektive föreställningsvärldars "arkitektoniska autonomi" t ex, så finns det åtskilliga katter som kan bli grå. Och kanske kan man misstänka, att det är något av denna utsuddningseffekt som ligger bakom det faktum att den nya kritiken med dess särskilda sätt att titta på strukturer av estetisk relevans visat sig förlora mark till Derrida och efterföljare på framför allt Harvard och Johns Hopkinsuniversiteten? Norris presenterar hur som helst strukturalismen som en form av nykantianism *utan* transcendentalt subjekt, men *med* bibehållet transcendentalt objekt: över och bortom den litteraturkritiska eller filosofiska uttydarens blotta horisont av de församlade repertoarernas och percipierade

sinnesdatas fenomenalia respektive parafernalia reser sig Verkligheten som en i förstone osynligt bakomliggande "byggnad": *Dichtung* för litteraturvetaren, *Wahrheit* för filosofen – i båda fallen *struktur* (med lämplig -ism inkopplad).

Vad har då dekonstruktionsfilosofin för betydelse, och vad innebär den? En utgångspunkt kan vara Nietzsche som – argumenterar Norris – spelar en betydande roll. Hans roll har dock inget med idéhistorisk skuldsättning i sedvanlig bemärkelse att göra: det är snarast fråga om en stil eller anda, säregenhet i åthäva, replik och gest (jfr Rortys ord ovan). Enligt Nietzsche hade ju den apollinska (eller om man så vill: upplysningsfilosofiska, rationalistiska) ådran inom västerländskt tänkande undertryckt sin motsats, den dionysiska. Den grundläggande illusionen i all västerländsk filosofi av rationalistiskt snitt är nu enligt Derrida tron att man kan nå en objektiv sanning som vore oberoende av språket. Men språket är godtyckligt, dess formuleringar uppstår ofta av en slump eller uppvisar ett icke rationellt beroendeförhållande till sin egen materialitet, som ljud eller skrift. Det rationella, filosofiska språk som talas i Väst kan göra anspråk på objektivitet och ren rationalitet bara till priset av att å ena sidan föra en aktiv kamp mot sådana företeelser av persuasiv eller retorisk art, som ofta sammanfattas under rubriker som musik, poesi, fantasterier av alla de slag som sedan Platons dagar fördrivits från de förnuftiga tänkandets *utopia,* så snart de visat sig vara oemottagliga för det filosofiska tukthusets kallelser; och till priset av att å andra sidan inte låtsas om, att det egna, från metaforer, retoriska tricks och poetiskt blomsterspråk renade förnuftstänkandet trots allt vilar på samma lösa grund som allt det filosofer alltifrån Platons tid velat bekämpa, fördriva eller expurgera. Den grekiska filosofins grundekvation, den att sanning är detsamma som logik, utesluter till synes allt som har med slumpens, godtyckets eller fantasins fria spel att göra; men dess öde är då att vandra idealismens väg, som förutskickar att språket bara är en immateriell form, ett slags hölje eller drapering av någonting ytterligare immateriellt – språket döms hädanefter att till skenet vara vad det i verkligheten inte är.

Men den värld som det idealistiska, rationalistiska eller västerländskt filosofiska språkidealet söker försluta i namn av objektivitet och sanning, råkar här i händerna på dekonstruktionens filosofer: vad man av hävd och sedvänja sedan länge gjort inom litteraturforskningen, gör man nu inom filosofin – om det nu är *inom* någonting alls, utöver språket, som denna dekonstruktion kan tänkas befinna sig: man benar upp de s k stilmedel m m, som den eller den diktaren respektive genren av diktverk uppvisar. Man uppsöker både i dekonstruktörens och litteraturkritikerns fall med glädje de vändningar (troper), retoriska finter, eller med ett kortare namn, den retorik som kommer till användning; man benar upp detta användningsområde, man producerar böcker med titlar av typ *Seven Types of Ambiguity* eller *Le poète masqué et démasqué* (av Empson respektive Gustafsson). För dem som varit vana vid att man som okvädningsord kan låta kännetecknа exempelvis existentialismen som en blandform av litteratur och filosofi blir sitsen plötsligt obekväm: språket vänder sig mot sig självt i en oväntad turnering som drar *all* filosofi under samma okvädande kam.

"Litteraturen visar sig vara filosofins huvudämne och modell för det slags sanning den strävar efter", som Norris citerar Paul de Man, Derridas kanske mest framstående följeslagare i USA (s 21). Detta är "nietzscheanism" *in extenso*, men

det är inte allt. Vi är alla förtrogna med grundregeln att man inte ska blanda ihop don med person, sakargument med personangrepp, ord med det som ord betecknar. Vi är införstådda med den grad av godtycklighet som vilar över det faktum att "bord" motsvaras av engelskans "table" o likn fenomen. Men dekonstruktörerna ifrågasätter mer än så: de ifrågasätter de olika denotationssystemens egen logiska koherens och stadga; varje språkligt system är – bortom sin ev inneboende logik – beroende av materiella faktorer: utformning och uppfinning av t ex bild- eller skrifttecken, kulturellt utbyte och inlån av den arabiska nollan, i sin tur inlånad från Indien, osv, kan vara prov på denna materialitet. Våra avsikter med materien är nu *en* sak – materien en annan; materia är aldrig logik, rent förnuft. Och om man vandrar ett stycke på väg i sällskap med denna tanke skall man finna, att relationen mellan språk och tanke inte är den, som vanligen brukar antas, när det sägs: först slås man av en (godtycklig eller logiskt nödvändig) tanke, sedan yppar man densamma genom att ikläda den ord (nyckfullt idiosynkratiska eller grammatikaliskt välformulerade). Dekonstruktionsfilosofin tillbakavisar denna ingrodda föreställning om att det först finns ett väsen (en tanke) som sedan kläds i någon språklig, mer eller mindre formfulländad hör- eller synbarhet (väsendets manifestation, man frestas säga "tillbud", *accidens*). Språket är för Derrida ett system av differentiella spår, av ytterligare differenser vars spår leder ännu längre: mellan individen (det kantianska subjektet, Saussures *la parole* eller Austins *speech-act*) och det språkliga systemet (strukturalismens subjektslösa objektivitet, Saussures *la langue*, Leibniz' eller nyare positivisters *character universalis*-ideal) faller alltid skuggan. . . av materialitet, a-logisk "nödvändighet", alltså godtycke. Varken subjektivitet eller objektivitet – ty varken individ eller system förmår att i god begreppslig ordning sluta leden kring denna materialitet, som inför ett moment av fritt spel, godtycke eller lek i ekvationen: man kan bara bli idealistisk filosof eller tiga, dvs utesluta det verkliga respektive drunkna i ett viljelöst kaos. Och man bör alldeles särskilt, menar Derrida och dekonstruktionens vapendragare, akta sig för att tro att skrift är något slags sekunda avglans av talet, som i sin tur vore ett slags prima avglans av det väsen (tanke, ingivelse, medvetande eller "idévärld"), som enligt sedvanan i västerländsk filosofi borde uppträda med arkaisk förstfödslorätt i alla frågor. Det finns inom filosofin, lika litet som inom fysiken, ingen arkimedisk punkt. Det finns däremot olika sätt att försöka hålla oroliga och uppstudsiga meningar och betydelser under kontroll, men det är en annan sak än antagandet av något pre-etablerat, harmoniskt eller nuet helt uppfyllande, törhända disharmoniskt väsen – det är bara gammal vanlig, hederlig övertalning, retorik, metaforik, allegori med *sens moral*.

Det finns ingen pre-etablerad, nuet med presens eller framtiden med futurum uppfyllande mening, betydelse eller sanning, som allt annat skulle kunna reduceras till: denna ståndpunkt drabbar såväl fenomenologisk reduktion à la Husserl som Saussures, strukturalisternas eller Carnaps *Logische Aufbau der Welt*. Och med detta som angreppspunkt hänger sig så dekonstruktionens vapendragare åt framför allt textanalys. Man hänger sig alltså *inte* åt upprättandet av någon alternativ, *mot* t ex sedvanlig formell analys eller logik satt tankebyggnad – satt mot allt hittillsvarande tänkande i syfte att t ex hegelskt *upphäva*, övervinna genom att bli arvtagare till och efterträdare den tidigare filosofin. Varje föreställning om att

dekonstruktionsfilosofin skulle vara *poststrukturalistisk* i förhållande till strukturalismen i någon hegelsk mening av ordet *aufheben* är, påpekar Norris (s 54), felaktig. Eftersom det inte finns någon yttersta eller bokstavlig mening är dekonstruktionsfilosofin medvetet inriktad på vad man kan kalla konsten att strängt taget läsa – den är (jfr Rorty igen) därför själv strängt taget, på ett stringent sätt, parasitär. Men man kan just därför också betrakta den som lika strängt taget icke-nihilistisk, lika fjärran från t ex total skepticism som den är fjärran från filosofiska pretentioner på att bokstavligen veta något. Den predikar ingenting sådant som alltings meningslöshet eller godtycklighet. Den inriktar sig på det som populärt och i kulturspalter numera omtalas som texternas *textualitet*. Om man så vill kan den sägas vara ett studium av effekterna av en logocentrisk världsbild, vars rent logiska böjelse driver den in i återvändsgränder, aporier eller paradoxer (det finns inga logiskt icke självemotsägande, slutna, icke godtyckesbefläckade system – alla försök att rädda dem typ Gödel, Russell, osv, leder in i oändligheten. V S B).

Hittillsvarande försök att reducera språket, det skrivna eller talade ordet, till en stabil meningsbyggnad vars system och yttringar troget återger den äkta, presenta meningen hos ett filosofiskt eller litterärt berättarjag, har strandat. Samma sak gäller den trogna återgivningen av talet i skriftens form: det finns inte, eller också är den bara godtrogen.

Så resonerar i varje fall Derrida, de Man, Harold Bloom och andra dekonstruktionsfilosofer. Men detta innebär som vi sett inte bara att det bakom exempelvis det fonetiska alfabetet finns en historisk genealogi, vars spår av det förgångna inses av att den grekiska bokstaven alfa kan vridas 90° så att det bildar tecknet för Oxens stjärnbild i astrologin. Skriften med dess textualitet bildar en privilegierad angreppspunkt inom dekonstruktionen som kan ge särskild belysning åt faktum att allt språkligt, som Saussure sade, bildar ett differentiellt system: varje skrifttecken eller meningsfull, språklig referens (denotation) kan bara beteckna något överhuvudtaget om det också utesluter allt det inte betecknar; kanske kan detta belysas om man vänder på ett nyckelbegrepp (bestämd negation) i Adornos tänkande så att man får ett slags "obestämd negation": hur mycket förnuftet än upplyser oss om sina preciseringar enligt all argumentationsanalytisk etikett, så får man över en skenbart "irrationell" restpost. Denna rest kommer man aldrig att kunna precisera genom förnuftig artikulation i tal eller skrift: den *måste* finnas kvar, nämligen om man alls vill fortsätta med sitt preciserande. Sedd på detta sätt ter sig de rationella processer med vilka Verkligheten hanterats alltifrån Antiken som en sorts oändliga projekt: de kan likt Tantali kval aldrig ta slut; som mål för restlös rationalisering förvandlas det totaliserande förnuftets teleologiska egenrörelse, trots ansatsen att göra sig själv fullkomlig, till ett för alla praktiska behov av "aktiv uttolkning" ständigt uppskjutande. Begreppet *différence*, "skillnad" (av franskans *différencier*, "särskilja"), omvandlas hos Derrida till det beryktade *différance*, "uppskov" (av *différer*, "uppskjuta", på engelska *to defer* i stf *to differ*). Därmed ges texters textualitet och utsagors materialitet just det spelrum, som Derrida kallar så "fritt".

Kanske är det mindre lätt att missförstå detta så "fria spel" om man benämner det Derridas "oavgörbarhetsdoktrin" – "öm punkt", "Akilleshäl" är svårare att veta – ty trots all parasitism, principiell eller ej, *skulle* detta i princip *kunna* vara en

punkt som *ginge* att avgöra exempelvis via antropologiskt vetande, upptäckt av forskningsnya fynd. Alltså: en åtminstone potentiell doktrin, där -ismer och efterföljare skulle kunna vara i faggorna. Punkten är språklig, och närmare bestämt denna: det allrasom första ord som någonsin yttrats med denotativ referens, som tog klivet upp ur ett gytter av expressiva grymtningar och interjektioner uppträdde, redan *i och med själva sin genesis* och kanske redan rentav *till följd av (sic!) denna samma genesis*, inom ramarna för ett system av differenser (och differanser), vars preexistens detta ord möjligen då uppdagade åt den talande: för det fanns ju alltid tillförne någon som förslagsvis, på ett visserligen utomspråkligt men icke desto mindre fullt deiktiskt sätt, medelst gestik – som di kallar't – pekat på det sålunda denoterade föremålet för det allra första ord som bar på denna konnotation.

Det är utifrån detta man kan förstå vad Derrida menar, då han tillbakavisar idén att upprätta en allomfattande, uttömmande och restlös teckenlära, en semiotik – ett projekt som alltsedan Saussures dagar förutsätter att den renodlade förnuftsprincipen skulle kunna förverkliga sig medelst verktyg vars materialitet vore lika med noll. I stället för semiotik talar Derrida om "grammatologi" – ett projekt som tar hänsyn till att *logos* eller *logistikon* (tankeförmåga) alltid från första stund, *med ens* är behäftade med verktyget, tecknens materialitet. Man kan på dekonstruktiv väg alltid förr eller senare upptäcka textens och tecknens "fria spel", exempelvis analogin mellan deiktisk gest respektive definition.

Det finns därför enligt dekonstruktionsfilosoferna ingen immateriell, självtillräcklig *logos* eller *nous*. Därför finns det heller inga ord, som skulle kunna uttrycka förnuftsprincipens sanning, äkthet eller närvaro i tal eller skrift. Det finns ingen metafysik. Det finns ingenting utom, bortom, utöver texten. Bokstavligen: nätverket, vävnaden av tecken och betydelser. *Il n'y a pas de hors-texte* är, som Norris anmärker, en av de mest anförda fraserna hos Derrida (s 41). Nietzsches uppfattning av Verkligheten som en tillblivelsens, födelsedagsvis eller genealogiskt rekonstruerade fria spel, lek, betyder – som Norris citerar ur Derrida – "en värld av tecken utan vank, utan sanning och utan ursprung, vilken erbjuder sig till aktiv tolkning" (s 60) då den uppfattas dekonstruktivt: det som oroar en, när man hör talas om efterföljare till Derrida är just faktum att det inte kan finnas några – allt imiterande är icke-dekonstruktivt. "Sanningen är den att den dekonstruktionistiska teorin bara är så användbar och upplysande som det sinnelag som sätter den i arbete", skriver Norris (s 133).

Dekonstruktionsfilosofin är, som synes, en komplicerad sak, inför vilken varje presentatör eller recensent som inte vill utöva dess "stil" torde känna en viss valhänthet komma krypande ända ut i fingerspetsarna. Den rymmer förvisso långt mer än vad som kan framskymta på recenserandets eller bokartiklarnas himmel

Anders Ekman

Hans Regnéll, *Att beskriva och förklara*, Doxa 1982.

Lundafilosofen Hans Regnéll har utkommit med en bok om beskrivningar och förklaringar. Boken, som följdriktigt heter *Att beskriva och förklara*, kan delas in i två delar. Den första omfattar kapitel ett till sex och ger en allmänfilosofisk behandling av de två begreppen. Del två är mer vetenskapsteoretisk och motiverar bokens undertitel: *Vad det kan innebära inom olika forskningsområden.* Man finner här fyra kapitel, ett inriktat på matematik och naturvetenskap, ett på historievetenskaperna och två på biologi. De två sista kapitlen är enligt min mening de bästa i boken, och man kan ju förmoda att det större utrymme som Regnéll ägnat biologin också avspeglar ett större engagemang i just dess problem.

Boken avslutas med att författaren säger att syftet varit att "ge en översikt över problematiken". Detta innebär emellertid inte att det är en introduktionsbok. Läsaren förutsätts ha en viss filosofisk bildning. Det är en översikt såtillvida att Regnéll aldrig går riktigt på djupet med sina frågeställningar.

Tesen i boken är att det är omöjligt att dra en klar gräns mellan beskrivningar och förklaringar, och att: "Uttrycket 'förklaring' har jag gärna velat reservera för problematiska situationer i samband med att sådana förväntningar inte blir uppfyllda. Att förklara skulle då vara att lösa problemet, vilket ofta kan ske genom en 'bättre beskrivning' och en därtill knuten korrigering i efterhand av ens felaktiga förväntan" (s 215). En besvärande sak i förståelsen av Regnéll är att han ibland skriver som om han vill avgränsa ett nominalistiskt uppfattat begrepp 'förklaring' i vårt vardagsspråk, och att han ibland skriver som om det fanns verkliga universalia "beskrivning" och "förklaring" med verkliga relationer som han försöker utforska. För mig är problemet filosofiskt intressant endast om det uppfattas på det senare sättet.

I analytisk filosofi har det länge tagits för givet att förklaringar i grunden endast kan vara av två slag, kausala och teleologiska. Det mesta av HR:s allmänna diskussion kretsar också kring dessa båda förklaringstyper, men han påpekar också att man kan tala om andra förklaringar (se speciellt pkt 7–20, s 53–57). Här tangerar han alla de problem som ligger till grund för den typ av svårgripbara bestämningsrelationer som t ex hermeneutiska och strukturalistiska filosofer försökt reda ut, och det hade här verkligen varit intressant med en längre utläggning från en filosof med Hans Regnélls bakgrund. Men här tar tyvärr hans nominalistiska tendens visavi förklaringsbegreppet överhanden, och han nöjer sig i stort sett med konstaterandet att vi ibland *talar om* förklaringar när vi relaterar en del till en omgivande helhet.

De kapitel jag hade mest utbyte av bär rubrikerna "Biologisk teoribildning och taxonomi" (kap 9) resp "Biologisk taxonomi i idéhistorisk belysning" (kap 10). I det sista går Regnéll igenom Darwins, Linnés och Aristoteles' åsikter om klassifikation. Enkelt och klart men samtidigt nyanserat presenteras deras åsikter och en del problem däri. Den här typen av vetenskapshistoriska översikter borde det finnas flera av. I det nionde kapitlet diskuteras dagens biologiska taxonomi, och förståelsen av dess problem ökas avsevärt av den historiska genomgången.

Ingvar Johansson

Notiser

Replik om riskvärdering

I Filosofisk tidskrift nr 3/1983 recenserar Nils-Eric Sahlin min bok *Acceptabel risk?*. I hans artikel återfinns följande passus: "Antag att den nuvarande gränsnivån för ämne A, som ger upphov till ögonirritation, är betydligt högre än för ämne B, som är cancerframkallande. Enligt Hanssons modell skall man sträva efter att sänka gränsvärdet för A till B:s nivå (förutsatt att B:s nivå är tillräckligt låg). Men är det inte snarare så att vi bör se till att B:s nivå alltid är betydligt lägre än A:s. Ämne B förorsakar trots allt betydligt allvarligare konsekvenser än ämne A."

Textavsnittet är oklart eftersom Sahlin förväxlat två i sammanhanget mycket elementära begrepp, nämligen (1) gränsvärdets nivå för ett ämne, dvs den högsta tillåtna halten uttryckt t ex i mg/m^3 och (2) sannolikheten för skada då en individ utsätts för ämnet vid gränsvärdets halt. I den första citerade meningen talar han således om att "gränsnivån för ämne A . . . är betydligt högre än för B" när han rimligen avser "sannolikheten för skada av ämnet A vid den halt som anges av detta ämnes gränsvärde . . . är betydligt större än sannolikheten för skada av ämnet B vid detta ämnes gränsvärde". Vidare skriver han i den andra citerade meningen "sänka gränsvärdet för A till B:s nivå" när han uppenbarligen avser "sänka gränsvärdet för A till sådan nivå att sannolikheten för skada blir densamma vid gränsvärdets nivå för A som den är vid gränsvärdets nivå för B".

Trots dessa oklarheter framgår det klart vad som avses. Den uppfattning han vill tillvita mig är den följande: Om en individ av 50 får ögonirritation vid gränsvärdets halt av ämnet A, och en av 100 får cancer vid gränsvärdets nivå av ämnet B, är det mera angeläget att sänka gränsvärdet för A än för B.

Detta är en absurd ståndpunkt, och naturligtvis finns det inga som helst belägg i min bok för att jag skulle företräda den. Tvärtom säger jag uttryckligen (s 66) att man tills vidare får acceptera att en del gränsvärden inte skyddar mot lindriga irritationseffekter, eftersom andra och allvarligare skadeeffekter måste åtgärdas först.

Tyvärr bygger nästan hela Sahlins recension på detta groteska missförstånd. Det är t ex på denna grund han påstår att mina förslag skulle "leda till en olycklig situation med en klart orättvis riskfördelning".

Sven Ove Hansson

I Lund disputerade den 28 oktober Lars Fröström på en avhandling med titeln *Omdöme och proposition* (Doxa 1983).

En festskrift med titeln *Sagt och menat* har tillägnats Mats Furberg på hans 50-årsdag. Den distribueras av Filosofiska institutionen i Göteborg.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift: Christel Granfelt* studerar psykologi och filosofi vid Helsingfors universitet, *Rudolf Johannesson* är lektor i religionskunskap och filosofi vid Kärrtorps gymnasium, *Nils-Erik Kristoffersson* har bl a varit fabriksarbetare, fångvaktare och kommunal förvaltningstjänsteman, *Anders Ekman* är lärare i filosofi, svenska och historia vid Rudbeckskolan i Sollentuna och *Ingvar Johansson* är docent i vetenskapsteori i Umeå.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby Allé 24, 161 54 Bromma
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida
- bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- 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

15:–

AKADEMILITTERATUR

ISSN 0348-7482 ISBN 91-7410-265-6