
FILOSOFISK TIDSKRIFT

NR 3
1984



*Thomas Anderberg
Bengt Edlund och
Lars Elleström
Sven Ove Hansson*

*Ingmar Persson
Torbjörn Tännsjö
Ingmar Persson*

Begick Jesus självmord?

**Rockmusikens nya kläder
Arrows "paradox" –
en dödsstöt för demokratin?
En "hårdings" försvarstal
Replik till Persson
Hårdnackade missförstånd**

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 3 1984 ÅRGÅNG 5

Innehåll

<i>Thomas Anderberg</i>	Begick Jesus självmord?	1
<i>Bengt Edlund och Lars Elleström</i>	Rockmusikens nya kläder	17
<i>Sven Ove Hansson</i>	Arrows "paradox" - en dödsstöt för demokratin?	27
<i>Ingmar Persson</i>	En "hårdings" försvarstal	35
<i>Torbjörn Tännsjö</i>	Replik till Persson	42
<i>Ingmar Persson</i>	Hårdnackade missförstånd	43
<i>Notiser</i>		44

Filosofisk tidskrift utges av stiftelsen Filosofisk tidskrift och Avhandlingsservice.

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: Göran Hermerén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm) och Dag Prawitz (Stockholm)

Produktion, prenumerationer och annonser: Avhandlingsservice, Universitetsbiblioteket rum 661, 106 91 Stockholm

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år, pris SEK 80:-, lösnummer SEK 25:-/ex, postgiro 448245-1, bankgiro 832-5094

Annonspriser: 1/1-sida SEK 250:-, 1/2-sida SEK 150:-, 1/4-sida SEK 100:-

Upplaga: 1 000 ex/nummer

Tryckt hos Holms Gårds tryckeri, Edsbruk 1984

Thomas Anderberg

Begick Jesus självmord?

Frågan i rubriken kan vid en första anblick förefalla provokativ och besynnerlig i överkant. Nedan ska jag emellertid försöka visa att den är såväl rimlig som intressant, och att den kan besvaras med ett ja. Detta kräver emellertid såväl textutläggningar som en diskussion kring självmordsbegreppets innebörd – två projekt som i sig själva skulle kunna fylla en avhandling, men som jag här endast kan beröra i kortfattade ordalag. Jag väljer att inleda framställningen med det senare problemområdet.

1. Definitioner

Sedan handlingstypen ”att medvetet förorsaka sin egen död” fick ett eget begrepp – vilket dröjde förvånansvärt länge (för en begreppshistorisk framställning, se Daube 1971) – har definitionerna blivit många. I dag utgör de framkastade förslagen en diger flora, som det ställer sig närmast omöjligt att katalogisera.

Att det kan vara lämpligt att i vetenskapliga sammanhang så långt möjligt försöka undvika värderingspräglade begrepp torde vara uppenbart. Forskaren vill ju komma åt den verklighet som ofta ligger dold bakom flera lager av språkliga kamouflage, och blir därför tvungen att skaffa sig redskap som duger till att ta sig igenom kulturens, maktägarnas och/eller den allmänna opinionens språkdjungler. Därmed inte sagt att de tidsbundna begreppen skulle vara ointressanta; tvärtom. Ofta kan just språkbudet vara den bästa återspeglingsen av de rådande uppfattningarna. Men för att kunna avgöra detta behöver man ett neutralt, värderingsfritt begrepp att utgå ifrån. Därför kan det – inledningsvis – vara lämpligt att till grundstomme lägga den värderingsfria definition som suicidologen Erwin Stengel framlagt:

’Självmord’ är den dödsbringande, och ’självmordsförsök’ den icke dödsbringande handling som utförts med mer eller mindre självdestruktiv avsikt, hur vag och outtalad denna än må vara (1964, s 14, min övers)

Detta för oss emellertid inte långt; åtminstone inte i detta sammanhang. Ett par väsentliga frågor måste få svar innan vi kan tillämpa definitionen. Exempelvis måste vi veta vad som kan inordnas under termen ”handling”. Kan ordet i bestämda fall syfta på tex underlåtelse?

Att så faktiskt är fallet kan visas med ett exempel. Låt oss föreställa oss en man, Adam, som står lutad mot en hög stenmur. Plötsligt kommer hans vän, Bertil, rusande och ropar, att muren inom loppet av någon minut kommer att explodera. Adam nickar till tecken att han har förstått, men flyttar sig inte ur fläcken. Muren exploderar, och Adam krossas under stenmassorna. Ifall det nu förhöll sig så att Adam valde att stå kvar i avsikt att beröva sig livet tycks exemplet inte nämnvärt skilja sig från det som skulle uppstå i det fall Adam *först* fick beskedet om mursprängningen, och *därefter* sprang fram och ställde sig vid muren. Med andra ord: intentionen är det väsentliga. Naturligtvis ingår här ett implicit *kunskapskrav*: agenten måste – i en svag mening av ordet – *vet* att handlingen respektive underlåtenheten med stor sannolikhet leder till döden. Detta innebär att vi till ovanstående har att ta i beräkning två osäkerhetsfaktorer: sannolikheten för uppträdandet av den önskade konsekvensen, samt agentens kunskap härom. Om Adam ställt sig framför en pappskiva i avsikt att dö kan det *ma o dels* tänkas vara ett icke seriöst självmordsförsök, ett sk ”rop på hjälp” (en suicid-lik handling som utföres inte med intentionen att förorsaka sig döden, utan i avsikt att erhålla uppmärksamhet och hjälp), eller också ett seriöst självmordsförsök utifrån otillräcklig kunskap.

Med detta som bakgrund har vi anledning att fråga oss hur stor del av den dödsbringande handlingen som måste utgå från självmordskandidaten själv för att det ska vara fråga om ett självmord. Om detta kan man disputerat tills man blir flintskallig, och av utrymmesskäl får jag inskränka mig till ett i detta sammanhang väsentligt påpekande. För det bör klargöras att ett och samma skeende kan ges två eller flera skiljaktiga, men icke desto mindre helt korrekta beskrivningar, och detta därför att skeendet ses utifrån olika perspektiv; exempelvis: ”jägaren jagar haren” – ”haren flyr från jägaren”. Båda dessa beskrivningar kan vara korrekta beskrivningar av samma skeende, utan att för den skull vara synonyma (en synonym analys av ”jägaren jagar haren”, som samtidigt innebär ett perspektivskifte, vore ”haren jagas av jägaren”). Ett och samma skeende kan på detta sätt beskrivas som ett självmord och vållande till annans död; t ex om jag, i avsikt att förorsaka mig döden, överlämnar en revolver åt en intet ont anande person, understryker att vapnet inte är skarpladdat och på skämt säger åt honom att avfira revolvern mot min tinning – låt oss säga att jag uppger mig vilja visa att jag kan genomgå denna procedur utan att blinka. Om den intet ont anande personen är så dum att han litar på mig utan att kontrollera att vapnet faktiskt *är* oladdat, och verkligen avfyrar vapnet mot min tinning, varefter min död följer, så har han gjort sig skyldig till oaktsamhet och vållande till annans död. Men eftersom hans falska tro orsakats av mina lögnar, och eftersom hans handlande utgör en följd av

denna tro i förening med min uppmaning, måste jag sägas vara den huvudansvarige för resultatet; dvs min död. Skeendet är således också klassificerbart som självmord. Tydligare exempel skulle också kunna konstrueras, sådana där samma skeende går att beskriva både som självmord och dråp, eller som självmord och avrättning (se härvidlag t ex Kommentar till Brottsbalken, 4:e uppl 1977, s 135f och 140f, samt Rachels 1980, s 29).

Det torde nu vara uppenbart, att vad som i handlingen (respektive underlåtelsen) i första hand måste utgå från självmordskandidaten är *intentionen att på detta sätt* förorsaka sig sin egen död. Nu kan emellertid vidare anföras, att *motivet* också är av betydelse för klassificeringen av handlingen. (Detta innebär, att motivet får skiljas från intentionen på ett sådant sätt, att intentionen ses som det som "avfyrrar" handlingen – utom i reflexhandlingar – medan motivet innebär en disposition att i vissa situationer få en handlingsberedskap som utlöses i en intention, och därpå i en handling. Det kan föreligga handlingar utan intentioner och motiv – reflexhandlingar – handlingar med en intention och *ett* motiv, men också handlingar med en intention som utgår ifrån flera motiv, vilka i sin tur kan samverka eller motarbeta varandra.) – Det hävdas kanske, att motivet till sitt innehåll måste sammanfalla med den just angivna intentionen för att handlingen, respektive underlåtelsen, ska kunna sägas vara ett självmord; dvs motivet måste vara "att förorsaka sin (snara) död". Men om motivet i stället skulle vara "att komma ifrån sitt lidande" så skulle det inte längre vara fråga om ett självmord, utan kanske i stället röra sig om en "självedstruktiv handling som resulterar i (den egna) döden". Och, måhända än tydligare, i det fall motivet är "att rädda eller hjälpa andra människor" så skulle det intentionella självdödandet än mindre vara ett självmord, utan i stället meritera beteckningen "självoffer" eller liknande. Och om Karl Menninger (1938) har rätt i att de flesta suicida akter till motiv har "hämd" eller "aggression" riktad mot andra människor, så skulle dessa handlingar – enligt detta resonemang – inte vara självmord, utan kanske i stället "själv-riktade hämndutlösningar med dödlig utgång", eller något annat lika begreppsligt otympligt.

Det framgår av ovanstående, att denna invändning skulle leda till språkliga svårigheter. Att den dessutom kunde få den följd, att termen "självmord" skulle utmönstras ur språket såsom ett ord utan referens är dock inte lika uppenbart. Men enligt somliga psykologer finns det *inga* självdödandehandlingar som utförs utifrån det renodlade motivet "att förorsaka sin död". Alla utförs de utifrån andra motiv, även om de alla är relaterade till detta motiv (som dock inte behöver vara uppenbart för agenten vid handlingsögonblicket). En del psykologer – t ex Stengel,

Sainsbury och Shneidman – är vidare av den uppfattningen att *samliga* suicida handlingar utgår från *en rad olika* motiv: hämnd, vilja att undgå ångest, gudabekämpande, etc. Detta kan få oss att undra över det rimliga i det ovan anförda ”motiv-kriteriet” på självmord. Är det inte så att detta snarast återspeglar en negativ hållning till förekomsten av självdödande-handlingar överhuvud? Så tycks det faktiskt vara. Denna hållning har fått några tänkare att vilja avskära somliga typer av suicida handlingar – t ex provocerade martyrier – från dem som betecknas som självmord, utan att man kunnat ange några skäl härför, annat än att dessa specifika fall förefaller mer beundransvärda än andra fall och därför inte bör klassificeras tillsammans med dessa. Men om man på detta sätt tummar på värderingsfriheten (dvs vad beträffar definitionen) så kan man snart räkna med att andra tänkare och tyckare vill avskära ”sina” favorithandlingar ur mängden av suicida akter, varefter vi snart har hamnat i ett moras utan fasta punkter; ett perspektiv som manar till försiktighet.

Naturligtvis återspeglar nu denna hållning en riktig uppfattning i det att man bör skilja mellan *olika typer* av suicida akter (med vilket begrepp jag fortsättningsvis avser såväl handlingar som underlåtelser, vilka avses leda till, och också leder till, agentens död). Och kanske borde man också undvika termen ”självmord”. Men då avviker man från ett i det stora hela fungerande språkbruk, och riskerar att få ännu en barriär mellan forskarsamhället och den omgivande världen. Därför kommer jag nedan att tala om självmord, men urskilja vissa typer – ett förfaringssätt som till stor del torde innebära en utväg ur de just skisserade problemen.

Även här måste man emellertid sovra. Det finns åtskilliga möjliga indelningar av suicida akter, varav dock endast ett par är relevanta i detta sammanhang. Till att börja med kan man skilja mellan ”egocentrerade” och ”alter-centrerade” akter; dvs å ena sidan akter där man främst utgår från motiv relaterade till det egna jaget, och å andra sidan akter som i huvudsak utgår från motiv som relateras till andra. I båda dessa grupper kan man ytterligare skilja mellan ”aggressiva” och ”sympatiska” motiv (och akter). Det vill säga: en suicid akt kan utgå från motiv som ”aggressivitet mot det egna jaget” (självmord utifrån självhat), ”sympati med jaget” (självmord som man begår för att befria sig från ångest och svåra plågor), ”aggressivitet mot andra” (självmord som hämnd) eller ”sympati med andra” (självmord som begås för att bespara andra lidande eller stora omsorger – t ex kaptan Oates’ på isvidderna). Naturligtvis finns här gränsfall, och akter som utgår från flera – samverkande eller antitetiska – motiv (jfr Beauchamp 1980).

Vidare kan man skilja mellan å ena sidan ”överlagda” självmord, och å andra sidan ”spontana”; dvs där man tar hänsyn till tidsfaktorn, och

utifrån denna försöker bedöma motivets styrka. Och – inte minst väsentligt! – vill jag därtill skilja mellan ”frivilliga” och ”(till stor del) påtvingade” självmord. Det förra begreppet torde inte innebära några svårigheter. Visserligen skulle man kunna hävda, att *inga* självmord är frivilliga i den meningen att agenten *ceteris paribus* hellre skulle önska sig döden än ett ”normallyckligt” liv; det som fått honom att överväga denna utväg är ju att livet just för ögonblicket synes honom outhärdligt, och att ingen annan utväg tycks honom möjlig. Men jag önskar här bara hävda, att beteckningen ”frivillig” är berättigad om sådana akter, där agenten själv, utan att tvingas därtill av någon annan, fattar beslutet att beröva sig livet, och själv tar de väsentliga stegen vid aktens utförande. Begreppet blir kanske klarare om man ställer denna typ av suicida akter mot de ”påtvingade självmorden”. Exempel på det senare finner man i antikens bruk att döma brottslingar att för egen hand utföra dödsstraffet, en praxis som blivit särskilt känd genom Platons dialoger *Apologien*, *Kriton* och *Faidon*. (Choron, 1972, s 19f, understryker emellertid, att denna praxis – på grund av giftets svåråtkomlighet – var av liten omfattning). Sokrates visste att han skulle bli avrättad med svärd i det fall han avstod från att göra det han blivit ådömd, dvs tömma giftbägaren i botten. Därav har somliga filosofer – t ex Michael Smith (1980) och Harry Lesser (1980) – velat dra slutsatsen, att det inte var fråga om ett självmord, utan om ett dödsstraff, utfört för egen hand; handlingen var inte frivillig, i en rimlig mening av detta ord, och kan därför inte klassificeras som självmord. Men, kan försvararen anföra, ”frivillig” var just vad handlingen var, i en annan, svagare mening av detta ord. Sokrates hade kunnat avstå från att utföra handlingen, om han velat det. Visserligen skulle detta kanske innebära en mindre ”ädel död” (enligt den tidens sätt att se), en död som för övrigt skulle följa ganska snart; men detta hindrar inte att handlingen *i viss mån* var frivillig. Ingen behövde bända upp Sokrates’ käkar och hålla ner drycken; inte heller bands bägaren fast vid Sokrates’ händer och föstes upp till munnen. Nej, Sokrates bad om bägaren och förde den till sina läppar och svalde, hela tiden i medvetande om att döden skulle följa av denna hans handling. Alltså fanns ett visst mått av frivillighet i den intentionella, dödsbringande handlingen (även om de övriga omständigheterna drabbat Sokrates utan dennes förskyllan; Sokrates talade ju inte på gatorna för att söka bli dömd till döden). Handlingen är alltså klassificerbar som självmord (en uppfattning som fö företräts av bl a Silving 1957, s 79, Rist 1969, s 234ff, Frey 1978, 1981 och Hedenius 1982, s 247). Detta hindrar dock på intet vis, att den *också* kan ses som en för egen hand utförd avrättning, även om dessa båda beskrivningar av akten inte har exakt samma extension (i den senare beskrivningen måste man ju också ta med beredandet av giftet, slavens

överräckande av bågaren, etc – dvs de komponenter som föregick Sokrates' handlande).

Mot denna bakgrund vill jag nu hävda, att ett självmord kan bestå av en underlåtelse, där åtskilligt av det dödsbringande handlandet utförs av andra; att motivet kan vara altruistiskt (dvs "sympatiskt" och "altercentrerat"); att akten kan vara överlagd, till stora delar påtvingad, samt också vara klassificerbar som "ett verkställt dödsstraff" (även om dessa beskrivningar inte har exakt överensstämmande extension). Och jag vill vidare hävda, att Jesu död är ett exempel på ett sådant fall.

2. Text och tradition

Men först måste vi ha grundtexten klar för oss. Jag kommer att begagna mig av den senaste översättningen av Nya Testamentet och därvid utgå från de "rakaste" tolkningarna – dvs förutsätta att utsagorna är bokstavligt sanna. De textställen som tyckts mig relevanta är följande:

Då samlade han de tolv och talade om för dem vad som skulle hända med honom: "Vi går nu upp till Jerusalem. Människosonen skall utlämnas åt överstepräster och de skriftlärda, och de skall döma honom till döden och utlämna honom åt hedningarna, som skall göra narr av honom och spotta på honom, prygla honom och döda honom, och efter tre dagar skall han uppstå" (Mk 10:32–34; jfr 8:31, 9:12f, 9:31).

Medan de låg till bords och åt, sade Jesus: "Sannerligen, en av er kommer att förråda mig, han som äter med mig. . . . Det är en av de tolv, han som doppar i skålen tillsammans med mig. Människosonen går bort, som det står skrivet om honom, men ve den människa genom vilken Människosonen blir förrådd! Det hade varit bäst för den människan om hon aldrig blivit född" (Mk 14:18, 20–21).

Bävan och ångest kom över honom, och han sade till dem: "Min själ är bedrövad ända till döds. Stanna här och vaka". Han gick lite längre bort, föll ner på marken och bad att få slippa denna stund, om det var möjligt. Han sade: "Abba! Fader! För dig är allting möjligt. Ta denna bågare ifrån mig. Men inte som jag vill, utan som du vill". . . . Så gick han bort igen och bad med samma ord. . . . För tredje gången kom han tillbaka, och då sade han: ". . . Stunden är inne, Människosonen skall överlämnas i syndarnas händer. Stig upp, låt oss gå. Här kommer han som skall förråda mig" (Mk 14:34–36, 39, 41–42).

Tillsammans med honom korsfäste de två rövare, den ene till höger och den andre till vänster om honom. De som gick förbi smädade honom och skakade på huvudet och sade: "Du som river ner templet och bygger upp det igen på tre dagar, hjälp dig själv nu och stig ner från korset". Likaså gjorde överstepräster och de skriftlärda narr av honom sinsemellan och sade: "Andra har han hjälpt, sig själv kan han inte hjälpa. Han som är Messias, Israels konung, nu får han stiga ner från korset, så att vi kan se det och tro på honom". Också de som var korsfästa

tillsammans med honom skymfde honom. Vid sjätte timmen föll ett mörker över hela jorden och varade till nionde timmen. Och vid nionde timmen ropade Jesus med hög röst: "Eloi, Eloi, lema sabachtani?" (det betyder: Min Gud, min Gud, varför har du övergett mig?) Några som stod intill hörde det och sade: "Han ropar på Elia!" En av dem sprang bort och fyllde en svamp med surt vin, satte den på en käpp och gav honom att dricka och sade: "Låt oss se om Elia kommer och tar ner honom". Med ett högt rop slutade Jesus att andas. (Mk 15:27–37)

Tankar om att Jesus begick självmord är nu långt ifrån nya; tvärtom florerade de tidigt. Enligt idéhistorikern Albert Bayet var bland andra Tertullianus och Origenes av den uppfattningen, att Jesus gav upp andan tidigare än nödvändigt, och att han gjorde det av fri vilja (Bayet 1922, s 239–241). Även hos Augustinus (remarkabelt nog), liksom hos Beda och S:t Ambrosius finner Bayet antydningar i den riktningen (aa, s 338f, 343, 415; jfr Fedden 1938, s 10 och 110). Långt senare var poeten och prästmannen John Donne en vältalig förespråkare för denna uppfattning. (För en bakgrund, se Sprott 1961, särskilt kapitel III.)

Enligt Donne var Jesu död klassificerbar som ett självmord, och denna djärva tes stöddes på följande punkter: (1) Jesus *visste* – till skillnad från blott anade – hur och när han skulle dö, som framgår av flera profetior (Donne 1647, s 188f); (2) Jesus var vid dödstillfället vid god fysisk vigör, eftersom han ännu i sina sista sekunder var förmögen att skrika med hög röst (aa, s 190); (3). Emedan andra korsfästa sänker huvudet först efter det att de förlorat medvetandet, så sänkte Jesus av egen vilja och kraft sitt huvud, och gav först därefter upp andan ("the ghost"; d:o). Av de just anförda satserna, understödda av uttalanden av helgon och kyrkliga auktoriteter, drar Donne slutsatsen, att Jesus av egen vilja, och före "den naturliga tidpunkten" ("before his Naturall time") gav upp andan – vilket skulle vara detsamma som att Jesus av egen vilja tillvann sig döden. Och, hävdar Donne vidare, eftersom alla kristna beundrar detta handlande som det mest kärleksfulla och modiga någonsin så skulle den förhärskande kyrkliga uppfattningen om självmordets förfärlighet och gudlöshet vara felaktig; inte alla självmord är förkastliga. Donne jämför för övrigt Jesu självmord med Sauls (1 Sam 31:2–5, 1 Krön 10:4–5; annan version i 2 Sam 1:2, 5–16), och tycks mena, att det som i första hand skiljer dessa handlingar åt är att Jesus – genom att ge upp andan – var i besittning av en mycket smidigare metod att åsamka sig döden än vad Saul var (aa, s 191).

◀ Nu kan det med fog sägas, att det finns luckor i Donnes argumentering. Man kan till och med hävda, att Donne – utan att särskilja dem – tangerat två olika argument för den tes han velat stödja, och sedan bara utvecklat det ena – och inte ens det med någon större omsorg. Detta

senare argument sätts samman av punkterna (2) och (3), vilka tillsammans med en underförstådd premis och ett antagande kan sägas leda fram till den slutsats Donne velat nå fram till: dvs att Jesus gav upp andan tidigare än den tidpunkt det hade varit möjligt för honom att hålla ut intill, och att han i och med detta frivilligt påskyndade sin död, vilket då skulle vara detsamma som att han begick självmord.

Men det är den första punkten som öppnar portarna för det tunga, av Donne icke utvecklade resonemanget, vilket på ett starkare sätt skulle stödja hans tes: att Gud – genom sin jordiska uppenbarelse, Jesus – begick självmord. Nedan avser jag att i första hand utveckla detta argument, varefter jag blott avslutningsvis berör det andra, vilket jag i särskiljande avsikt ämnar kalla det *lilla argumentet*.

Det *stora argumentet* för tesen att Jesus begick självmord vilar, liksom det lilla, på förutsättningen, att de bibliska utsagorna om Jesus är sanna. Det förutsätts alltså, att Jesus var såväl människa som Guds son, och därmed delaktig av den senares gudomlighet, begåvad med siarkraft och övermänskliga gåvor, och förmögen att handla fritt. Mot bakgrunden av dessa förutsättningar skulle följande grundsatser kunna uppställas:

- (A) Jesus hade del i Guds allvishet, och visste därmed vad Gud planerade för hans vidkommande.
- (B) Jesus hade del i Guds allmakt, och kunde därmed påverka jordiska skeenden i betydligt större utsträckning än vad andra människor var förmögna till.
- (C) Jesus hade fri vilja – gentemot människor och även, om än i mindre utsträckning, gentemot Gud – och kunde därmed planera handlingar och genomföra dem, även om de gick emot Guds planer (Jesus var ma o inte någon marionett).

Stöd för (A) skulle då vara de ovan anförda profetiorna, vilka fö har fler motsvarigheter i de andra evangelierna. Stöd för (B) skulle man finna i utsagorna om olika undergärningar: uppväckande av döda, förvandlande av vatten till vin, promenader på vattnet, stillandet av stormar etc (de sistnämnda fö exempel på talanger som starkt skulle ha nedsatt den suicida karaktären i Jonas självmordsförsök, om nu Jona varit i besittning av sådana gåvor). Som ett stöd för såväl (A) som (B) skulle man kunna räkna Jesu svar på översteprästens fråga: ”Är du Messias, den Välsignades son?” – ett svar som lyder: ”Det är jag, och ni skall få se Människosonen sitta på Maktens högra sida och komma bland himlens moln” (Mk 14:61–62) – ord som klart anger gudomlig släktskap, såvida man nu inte vill anta att Jesus ljuger, eller medvetet talar dunkelt, för att åhörarna inte skall förstå (jfr Mk 4:10–12). Stöd för (C), slutligen, skulle man kunna

finna i Jesus' bön till Gud att bli befriad från (det just pågående och/eller just förestående) lidandet. Det förefaller ju onekligen en aning besynnerligt att anta, att det i Guds plan skulle ingå som ett moment, att en del av gudomen – dvs Kristus – skulle uttrycka en önskan att bli befriad från något som Gud vill sig själv, om det nu inte är så, att Jesus har en viss autonomi gentemot den övriga delen av gudomen; en autonomi utifrån vilken han fritt kan bedöma och reagera på det som hans siargåvor har uppenbarat för honom. Ett starkt stöd för (C) finner man också om man vänder sig till Johannesevangeliet, där det uppges att Jesus sagt följande:

Fadern älskar mig därför att jag ger mitt liv för att sedan få det tillbaka. Ingen har tagit det ifrån mig, jag ger det av fri vilja. Jag har rätt att ge det, och jag har rätt att få det tillbaka. Detta har min fader bestämt för mig (Joh 10:17–18).

Eftersom passionsberättelsen i detta evangelium i stora drag överensstämmer med den skildring som Markus (och Matteus och Lukas) ger, kan man säga, att Johannes starkare än de övriga evangelisterna betonar offeraspekten i Jesu självvalda död. (Om detta, se nedan).

Med detta som bakgrund skulle Donnes första punkt kunna utvecklas till ett argument av följande lydelse:

- (1) Jesus hade kännedom om Guds plan för hans vidkommande (jfr (A) och Mk 10:32–34, 14:18–21).
- (2) Den plan Jesus hade kännedom om innebar, att Jesus skulle dö på ett visst sätt, på en bestämd plats och vid en bestämd tidpunkt (jfr kommentaren till (1)).
- (3) Jesus visste också vilka händelser som skulle leda fram till hans död (jfr (A) och Mk 14:18–21, etc).
- (4) Jesus hade fri vilja (gentemot Gud) (jfr (C) ovan, och Joh 10:17–18).
- (5) Jesus hade motstridiga viljor gentemot Guds plan, att Människosonen skulle dö på ett visst sätt, på en bestämd plats och vid en bestämd tidpunkt (jfr Mk 14:34–36).
- (6) Jesus hade kunnat påverka Guds plan, om han hade velat (jfr (B) ovan), och hade kunnat gå emot Guds plan, om han hade velat (jfr (C) ovan).
- (7) Jesus valde att inte påverka eller gå emot Guds plan; dvs: han försökte inte dra sig tillbaka, förnekade inte sin gudomliga härkomst (jfr Mk 14:62), och hörsammade inte de omkringståendes uppmaningar att ta sig ner från korset, trots att han hade kunnat det (jfr Mk 15:27–37, Joh 10:17–18) – av (4) och (6).
- (8) Att Jesus valde att inte påverka Guds plan innebar, att han accepterade att dö på ett visst sätt, på en bestämd plats vid en viss tidpunkt – av (2) och (7).

- (9) Om Jesus inte hade accepterat Guds plan hade han inte dött på detta sätt på denna plats vid denna tidpunkt – av (2) och (6).
- (10) Om Jesus inte hade accepterat Guds plan hade han sannolikt dött vid en senare tidpunkt – skärpning av (9); (ej nödvändig).
-
- (11) Att (vid fullt medvetande och fullt förstånd) acceptera att dö vid en tidigare tidpunkt än man annars kunde ha avlidit (och att underlåta att rädda sig om man har möjligheter därtill) är att begå självmord – i enlighet med den definition som här har föreslagits.
-
- (12) Jesus begick självmord – av (8), (9, 10) och (11).

Av leden som för fram till slutsatsen (12) torde (1), (2), (3) och (7) vara oproblematiska, i det att det inte bjuder några större problem att finna bibliska belägg för dem – belägg som inte förutsätter några besvärliga tolkningar.

Leden (4), (5) och (6) förutsätter dock sådana tolkningar. (4) är liktydig med den ovan behandlade grundförutsättningen (C), och samma skäl som anfördes för antagandet av denna kan anföras här. (6) är direkt avledd av grundförutsättning (B), och i den mån (B) accepteras torde det inte föreligga några hinder för antagandet av detta led. Led (5) förutsätter en viss tolkning av den anförda passagen ur Markusevangeliet. Den här valda tolkningen innebär, att det som framkallat ångest hos Jesus är den väntande korsfästelsen; något som kanske kan ifrågasättas. Kanske är det också så, att Jesu ord till sin Fader – ”Abba! Fader! För dig är allting möjligt. Ta denna bägare ifrån mig” – åsyftar något annat än det kommande lidandet på korset (även om kommentaren till 1982 års utgåva av NT tycks stödja min tes; se kommentaren till Mk 14:36, Matt 20:22). Men det spelar mindre roll: detta led är mest upptaget för att utgöra ett skäl för antagandet av (4) och ett förtydligande stöd för (7), och argumentet går att slutföra ändå.

Led (8) – (10) är härledda ur tidigare led, och förutsätter inga bibel-tolkningar. (8) följer av leden (1), (2) och (7); (9) är en rimlig konsekvens av (2) och (6), (10) en skärpning av (9). Beträffande den sista punkten kan naturligtvis den invändningen uppställas, att i det fall Jesus verkligen skulle välja att gå emot sin faders plan så kanske denne i sin tur hämnades ögonblickligen – antingen genom att plocka upp sin olydige son, eller genom att frånta honom gudomlig status och därpå slå honom till marken, ungefär som han gjorde med Judas enligt skildringen i Apg 1:18. I så fall skulle naturligtvis detta led, led (10), falla, givet denna tolkning. Men vad som här är av intresse är inte vad som sannolikt skulle hända, utan vad *Jesus* trodde/visste/anade skulle komma att hända. Om han visste, eller

anade, att Gud skulle straffa honom ögonblickligen i det fall han vägrade att agera med i Guds plan så kommer det ovan anförda stället i Johannes-evangeliet i en besynnerlig dager. Men vad väsentligare är: *om* Jesus hade vetat att konsekvenserna av hans vägran skulle bli den omedelbara döden, och om han *ändå* valde att vägra, ja, i så fall skulle hans *vägran* innebära en suicid akt, enligt kriteriet i led (11). Så vad Jesus i så fall skulle ha att välja mellan var ett självmord vid den planerade tidpunkten, eller ett självmord vid en tidigare tidpunkt. Men om Jesus *inte* visste vad konsekvenserna av hans vägran skulle bli, eller om han *visste* att det *inte* skulle bli den omedelbara döden, ja, i så fall förefaller det rimligt att han skulle anta det som sägs i (10).

Om nu mot ovanstående åter reses den invändningen, att ett påtvingat självdödande inte kan klassificeras som ett självmord, vill jag svara, att det kan det visst, och det av följande skäl. (a) Personen i fråga utför själv den dödsbringande handlingen, och gör det medvetet och med uppsåtet att åstadkomma sin egen död; och (b), om personen hade vägrat att utföra handlingen hade han inte dött på detta sätt vid denna tidpunkt. Att alternativet vid valsituationen kan vara, att personen får genomgå en snar, men betydligt plågsammare död, innebär bara att personen kan ha *goda skäl* att själv söka sig döden. Ett självmord är det dock lika fullt, enligt den definition jag ovan har sökt försvara.

Mot led (11) kan emellertid också en annan, och tyngre invändning anföras. Ponera att en person, låt oss kalla honom Ansgar, lider av en sällsynt, dödlig sjukdom. Enda botemedlet består i ett extrakt, som utvinns genom ett ingrepp i människors hjärnor. Följden av detta ingrepp blir, att den som utsätts därför blir blind. Ansgar är medveten om detta. Han vet också, att den dos han behöver dagligen är så stor, att den skulle kräva mer än ett hundratal hjärningrepp – och följaktligen skulle förorsaka ett livsförbittrande handikapp för åtskilliga människor. Han har också fått besked om, att en latinamerikansk diktator erbjudit honom doser för motsvarande en vecka. Men ingen information presenteras om vad som förmår människor att offra sin syn på detta sätt, och Ansgar misstänker att ”donatorerna” är politiska fångar, som – i det fall han godtar erbjudandet – riskerar att berövas sin syn, utan att ha gett sitt tillstånd härtill. Hans förfrågningar ger stöd åt misstankarna, och han beslutar sig därför för att avstå från diktatorns erbjudande. Följden blir att han dör en eller ett par dagar tidigare än han skulle ha gjort om han hade accepterat diktatorns erbjudande. Frågan är nu: Bör Ansgars avvisande av diktatorns erbjudande klassificeras som ett självmord?

Det omedelbara svaret synes vara ett rungande ”nej!”. Att utsträcka begreppet på detta sätt tycks gå alltför långt utöver den vardagsspråkliga

användningen för att vi ska vara beredda att acceptera det. Ändå blir detta en konsekvens vi måste godta om vi vill hålla begreppet fritt från värderingar och godtyckligheter, och om vi samtidigt vill godta att underlåtelser kan vara suicida akter – vilket det finns goda skäl att göra.

I själva verket synes Ansgar utföra en form av offerhandling, till motivet påminnande om kapten Oates' frivilliga död på isvidderna. Men Ansgars offerhandling kan emellertid inte betraktas som "plikt-överskridande" ("supererogatory"; jfr här Donagan (1977, s 56) – dvs en handling som går utöver pliktens krav genom att vara moraliskt "överkvalificerad"), utan bör tvärtom sägas vara i högsta grad "rimlig" – om än berömvärd. Om Ansgar i detta långsökta exempel *inte* hade avvisat diktatorns erbjudande skulle han inte gå fri från klander; tvärtom skulle hans accepterande räknas som synnerligen klandervärd. Och till detta skulle säkert hans sista timmar förmörkas av djupa samvetsförefrånelser – om nu Ansgar var försedd med ett samvete. Ibland väger moralens krav trots allt tyngre än livets.

Jesus hade möjligheten att stiga ned från korset, utan att förorsaka andra direkt och omedelbart lidande. (Att det – givet en kristen uppfattning – skulle förorsaka ett ökat lidande på längre sikt är en annan sak, och ändrar inte på resonemanget ovan.) Han valde att inte begagna sig av denna flyktmöjlighet – och dog som en följd härav. Eftersom jag inte kunnat finna skäl att avföra antagandet i led (11) drar jag slutsatsen, att det förefaller vara rimligt att klassificera Jesu död som följden av en suicid akt. Därmed skulle det *stora argumentet* för denna tes vara slutfört.

Det *lilla argumentet* stöds lämpligen på bibelställen hämtade från Lukas' och Johannes' evangelier, och kan uppställas som följer:

- (1) Jesus var vid dödstillfället vid god fysisk vigör (jfr Donnes andra punkt ovan), vilket framgår av att han strax före sitt sista andetag hade ork nog att ropa "med hög röst" (se Luk 45:56).
 - (2) Jesus gav upp andan av egen kraft och egen vilja (jfr Donnes tredje punkt ovan och vidare Joh 19:30: "Och han böjde ner huvudet och överlämnade sin ande", samt ovan citerade sats, Joh 10:17–18).
 - (3) Att ge upp andan av egen vilja och egen kraft, och att göra det i syfte att förorsaka sig döden, är att begå självmord (underförstådd premiss).
-
- (4) Jesus begick självmord – av (2) och (3).

Ledet (1) skulle kunna utelämnas; det utgör föga mer än ett stöd för (2). Detta led, (2), utgör närmast en tolkning av Joh 19:30, och kan ifrågasättas. Men om en exegetisk analys visar, att "överlämnandet av anden"

innebär en viljehandling, och inte bara är en omskrivning av det förhållandet att Jesus dog, så blir övergången via det rimliga antagandet (3) till slutsatsen rimlig nog. Alltså skulle också detta argument ge stöd för tesen, att Jesus begick självmord. Och i analogi med ovan förda resonemang, vari självofferhandlingar visades vara klassificerbara som självmord, enligt den valda definitionen, skulle Jesu offerhandling för mänskligheten vara ett av alla tiders mest beundrade självmord – om man lägger detta raster på passionsberättelsen.

Mot det *lilla argumentet* skulle nu kunna riktas samma invändning som riktades mot det stora – nämligen den invändning som diskuterades och avfördes i exemplet med Ansgar. En rad invändningar skulle kunna riktas mot båda argumenten. Av dessa ska jag här bara beröra en: en som tar fasta på just de grundförutsättningar som uppställdes för att argumenten skulle kunna ta form. Det skulle nämligen kunna hävdas, att just eftersom Jesus har del i gudomen, och just eftersom han *visste* – till skillnad från trodde – att han skulle komma att uppstå, så är det inte fråga om ett självmord, utan i stället är Jesu uppgivande av andan inledningen på en tre dagar lång sömn (alternativt: skendöd). Därmed skulle det inte vara fråga om ett självmord. Men detta argument får följder som blir svåra att acceptera för den troende. Jesu försoningsoffer skulle förlora det mesta av sin storhet om man tänker sig, att Jesus bara föll i sömn där han hängde på korset, tryggt förvissad om att vakna upp några dagar senare. Detsamma gäller för övrigt skendödshypotesen. Därtill skulle Jesu profetiska utsagor om sin död och uppståndelse hamna i en besynnerlig dager. Som Harald Riesenfeld skriver: ”Att Jesus själv räknade med sin forestående död är en väsentlig förutsättning för att den först i hans och sedan i hans lärjungars medvetande har tillskrivits en frälsande betydelse. En oförtänt påkommande död kan aldrig ha en sådan innebörd” (Riesenfeld 1975, s 45). Och om riposten nu kommer att lyda, att det inte var den *gudomliga* delen av Jesus som dog, utan den *mänskliga*, och att det därför inte var ett ”riktigt” självmord, så blir svaret det, att tesen därmed har bekräftats: *någon* dog verkligen på korset, och det är denne någon som är huvudperson i de fyra evangelierna.

3. Några slutord om självmord och värderingar

Om ovanstående resonemang accepteras, och därmed också slutsatsen att Jesus begick självmord, så återstår avslutningsvis bara att antyda vad detta kan få för resultat vid bedömningen av suicida akter, rent generellt. Det vill säga, det återstår att sätta in självmorden i en värdeskala, där stegen lämpligen utformas utifrån motsatsparet ”berömvärd” – ”klan-

dervärd", med ett neutralt fält däremellan, ett fält som kan ges beteckningen "indifferent". Med detta material som hjälp kan man urskilja olika faser av den skiftande inställningen till självmord, relaterat till de rådande definitionerna. Här finns dock inte utrymme till några längre utläggningar, och jag får nöja mig med att antyda några hållningar som är möjliga utifrån ett kristet perspektiv.

För det första står det klart, att inte alla suicida akter kan fördömas utifrån kristen synvinkel. Man måste rimligen göra ett undantag för Jesu självmord. Däremot går det naturligtvis att hävda, att alla suicida akter därutöver är klandervärda, och då även sådana som är starkt påminnande om detta självmord; det som gjorde Jesu frivilliga död acceptabel var just det att Gud i detta enda fall tillät ett undantag. En så sträng hållning är svår att finna, även om det finns ställningstaganden som tangerar den, t ex Thomas ab Aquinos. (Thomas ville ju exempelvis inte helt acceptera ens Simsons självmord, trots att Simson räknas som en av bibelns hjältar; för en kommentar härom, se Novak 1975, s 74.)

En i stort sett lika sträng hållning, som dock inte föranleder samma problem med somliga kristna förgrundsgestalter, är den som uttrycks i Augustinus' skrifter (tex i *Gudsstaten*, i bok I, kap 17, 19–27). Denna hållning innebär att alla självmord betecknas som klandervärda, bortsett från dem som Gud valt att tillåta (alternativt: direkt inspirerat). Och till denna grupp skulle här inte bara räknas Jesu självvalda död, utan också de dödsfall som blivit följden av exempelvis martyrierer (även om Augustinus här är mycket restriktiv; det förtjänar fö att ihågkommas, att Augustinus, utan att vara den förste kyrkliga företrädaren för en negativ inställning till självmord, dock var den som inledde den kristna kampanjen mot självmord; se Bayet 1922, s 324–358 *passim*, och Alvarez 1971, del II).

Dessa just nämnda hållningar tillåter alltså i stort sett inte några självmord – inte sådana som utförs för att rädda andra, inte sådana som är påtvingade, etc. Det ankommer endast på Gud att avgöra när människan ska dö; människan är Guds ägodel, och det är fel av människan att försöka Guds ägodelar; dessutom innebär femte budet ett förbud mot självmord – skälen för inställningen är självmord är klandervärda är många, och av varierande etisk och teologisk kaliber. Många har funnit skälen svaga, särskilt relaterade till de följder en suicid akt kan få, och har därmed gett sig in på en kritik, i avsikt att förmildra inställningen till senare tiders självmord. Utan att ge mig in på några idéhistoriska och/eller dogmatiska utläggningar ska jag här skissera några rimliga slutsatser utifrån det ovan förda resonemanget om Jesu självmord.

Det skulle nämligen kunna sägas, att Jesu självmord inte bara var en viktig teologisk händelse, utan också en moraliskt föredömlig handling.

Alla självmord som har samma etiska karakteristika som Jesu självmord kunde därmed hävdas vara klassificerbara som icke klandervärda, ja, kanske rent av vara etiskt rekommendabla. Alla suicida akter utifrån altruistiska motiv skulle alltså accepteras och/eller uppmuntras; kanske skulle man till och med i enstaka fall kunna tänka sig pliktbeläggande av självmord (en tankegång som preciserats i Pabst Battin 1982, s 63–75). Och ville man gå vidare skulle man kunna hävda, att endast de självmord som utgår från ett "ondsint" motiv är klandervärda. Vad detta skulle få för följd vid gränsdragningen är oklart och beroende på tradition. Men ett sätt att fatta detta är att räkna alla självmord utifrån egocentrerade motiv som indifferent (såvida de inte grovt skadar andra, och agenten kunde förväntas ha kännedom härom). De enda klandervärda självmorden vore då de som utförs för att medvetet skada andra, dvs självmord utifrån aggressiva alter-centrerade motiv.

Men detta förutsätter alltså att de skäl som från kristet håll traditionellt uppställts mot självmordets berättigande är ohållbara; något som här inte finns utrymme att gå in på.

Litteratur

- Alvarez, A: *The Savage God: A Study of Suicide*, London 1971.
- Bayet, A: *Le Suicide et la Morale*, Paris 1922.
- Beauchamp, T: "Suicide", i Regan, T (ed): *Matters of Life and Death*, New York 1980.
- Choron, J: *Suicide*, New York 1972.
- Daube, D: "The Linguistics of Suicide", *Philosophy & Public Affairs*, vol 1, 1972, 387–437.
- Donagan, A: *The Theory of Morality*, Chicago 1977.
- Donne, J: *BIATHANATOS – A Declaration of that Paradoxe, or Thesis, that Self-homicide is not so Naturally Sinne, that it may never be otherwise*, London 1647 (?), omtryckt New York 1977.
- Fedden, H: *Suicide: A social and historical study*, London 1938.
- Frey, R G: "Did Socrates Commit Suicide?", *Philosophy*, vol 53, 1978, 106–108.
- Frey, R G: "Suicide and Self-inflicted Death", *Philosophy*, vol 56, 1981, 193–202.
- Hedenius, I: "Sokrates – och Jesus", i *Om människovärde*, Stockholm 1982.
- Lesser, H: "Suicide and Self-Murder", *Philosophy*, vol 55, 1980, 255–257.
- Menninger, K: *Man Against Himself*, New York 1938.
- Novak, D: *Suicide and Morality: The theories of Plato, Aquinas and Kant and their relevance for suicidology*, New York 1975.

- Pabst Battin, M: *Ethical Issues in Suicide*, New Jersey 1982.
- Rachels, T: "Euthanasia", Regan, T (ed): *Matters of Life and Death*, New York 1980.
- Riesenfeld, H: "Nytestamentlig teologi" i Gerhardsson, B (ed): *En bok om Nya Testamentet*, 3:e uppl, Lund 1973.
- Rist, J M: *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.
- Silving, H: "Suicide and Law", i Shneidman & Farberow (eds): *Clues to Suicide*, New York-Toronto-London 1957.
- Smith, M: "Did Socrates Kill Himself Intentionally?", *Philosophy*, vol 55, 1980, 253–254.
- Sprott, S E: *The English Debate on Suicide — From Donne to Hume*, La Salle, Ill 1961.
- Stengel, E: *Suicide and Attempted Suicide*, Harmondsworth, Middlesex 1964.

Rockmusikens nya kläder

I sin uppsats "Rockmusikens estetik" (1982) diskuterar Per-Erik Brolinson och Holger Larsen huruvida rockmusik är att räkna som, "förtjänar tas på allvar som", estetiskt objekt och därmed kan bedömdas efter gängse estetiska normer. B & L väljer att stödja sig på Beardsleys estetik (1981), som anknyter till en tämligen formell syn på konsten. För att få grepp om vad som menas med "estetiskt objekt" använder B&L sig av de fyra kännetecken på "estetisk upplevelse" som Beardsley ställer upp – estetiska objekt skulle ha förmåga att framkalla denna typ av upplevelser. De prövar sedan om dessa kännetecken föreligger i rockmusikupplevelsen, en prövning som utfaller positivt. I uppsatsens senare del diskuteras huruvida rockmusik uppfyller de kriterier för estetiskt värde som Beardsley anser ligga till grund för alla "objektiva estetiska värderingar". Också detta menar de sig kunna visa.

Vi finner att B&L:s argumentation inte är i allo hållbar, samt att deras sätt att hantera problemet leder in på spörsmål av mera allmänt estetiskt intresse. Låt oss därför anta deras inbjudan till meningsutbyte. Låt oss också inledningsvis markera att våra kritiska synpunkter inte dikteras av någon njugg eller snorkig inställning till rockmusik. B&L:s omsorg om rockmusik är sympatisk (låt vara att den måhända borde tagit sig andra uttryck), och vi menar att det kan finnas skäl (dock inte nödvändigtvis eller huvudsakligen estetiska sådana) för att hysa en hög uppfattning om rockmusik.

1. Vad säger Beardsley?

B&L:s läsning av Beardsley innehåller skevheter, som återverkar på argumenteringen. När det gäller att definiera "estetiskt objekt" förordar Beardsley en definition i termer av objektets egenskaper: "Det säkraste och mest informativa sättet att särskilja estetiska objekt från andra perceptuella objekt torde inte vara att gå via deras orsaker eller effekter eller relationer till människor, utan att gå via deras egna egenskaper" (s 63). Centralt hos Beardsley är alltså att estetiska objekt (i högre grad än andra typer av objekt) äger vissa egenskaper som väl låter sig sammanfattas under rubrikerna "enhetlighet", "komplexitet" och "intensitet (avscende mänskliga kvaliteter)", egenskaper som tjänstgör som kriterier för objekti-

va estetiska värderingar och som återfinns som ”perceptuellt innehåll” i de estetiska upplevelserna. Däremot kan de inte omedelbart relateras till de likbenämnda kännetecknen för estetisk upplevelse. Så långt Beardsley.

B&L påstår (s 41) att Beardsley ställer upp en instrumentell definition av ”estetiskt objekt” enligt vilken ”X är ett estetiskt objekt” innebär att ”X har förmågan att framkalla estetiska upplevelser”. Detta stämmer inte; vad Beardsley på detta sätt definierar är ”*estetiskt värde*” (s 531). Beträffande ”*estetiskt objekt*” formulerar sig Beardsley inte så kategoriskt: ”det finns något som estetiska objekt duger till som andra ting inte duger till, eller duger lika bra till [...] något som estetiska objekt är särskilt bra till [...] det man kan göra med ett estetiskt objekt är att förnimma det på ett särskilt sätt och låta det ge upphov till en viss sorts upplevelse” (s 526). Sambandet med ”estetisk upplevelse” är alltså knappast så starkt som krävs för att visa att något är ett estetiskt objekt i kraft av arten av de upplevelser det frambringar. Vad som skulle behövas är ett påstående att estetiska objekt exklusivt förmår framkalla estetiska upplevelser utmärkta av vissa nödvändiga/tillräckliga kännetecken. Inte heller beträffande dessa kännetecken är Beardsley särdeles tvärsäker: ”vi kan vara rimligt säkra på vissa generaliseringar” (s 527).

Det framgår inte klart av B&L:s text varför Beardsleys grundläggande objektiva värdekriterier prövas med avseende på rockmusik. Avsikten kan vara att fortsätta argumentationen för att rockmusik är ett estetiskt objekt, men det kan också röra sig om ett försök att plädera för att rockmusik har högt estetiskt värde. Den första intentionen stämmer bättre med Beardsleys tankegång än försöket att avancera via den estetiska upplevelsen – värdekriterierna går ju tillbaka på egenskaper hos objektet – men en sådan demonstration kan svårligen bli vattentät. Uppenbart är att det måste bli en fråga om gradering: beroende på sina estetiskt relevanta egenskaper kan objekt duga mer eller mindre bra eller inte alls som estetiska objekt och åsätts i kraft av samma egenskaper en viss estetisk värdering.

Missvisande är det sätt på vilket ”magnitute” dyker upp som att ”fjärde kriterium” på estetiskt värde i B&L:s text (s 44). Att ”ett objekts estetiska värde bestäms av vilken grad (magnitute) av estetisk upplevelse det förmår framkalla” är sant givet Beardsleys instrumentella definition av estetiskt värde, men ”magnitute” är inget självständigt kriterium utan en sammanfattning av övriga tre objektiva kriterier/egenskaper så som de framgår i och präglar upplevelsen, ”’magnitute’ är en funktion av *åtminstone* dessa tre variabler” (s 529).

B&L:s diskussion vad avser huvudfrågan huruvida rockmusik är ett estetiskt objekt är alltså relevant i den utsträckning den gäller (om än

ibland på grund av misstag orsakade av dålig begreppskategorisering) rockmusikens egenskaper; argument som därmot avser rockmusikupplevelsen är ovidkommande. Låt oss emellertid i fortsättningen bortse från detta och följa pläderingen för rockmusikens estetiska status mera i detalj.

2. Kännetecken på estetisk upplevelse

Beardsleys första kännetecken gäller ”starkt fixerad uppmärksamhet på heterogena men sammanhängande komponenter i ett fenomenellt objektivt område”. B&L bortser här från sådana bruk av [rock] musik, där musiken inte är huvudsak; för dem gäller det att visa att [rock] musiken ”kan framkalla ett mera koncentrerat förhållningssätt” i ”situationer som är tänkta som och fungerar som ’ideala’ lyssnarsituationer, t ex konserter”. De kommer fram till att det inte råder någon ”konflikt” mellan kravet på ”starkt fixerad uppmärksamhet” och rockpublikens stökiga beteende under konserterna (s 42–43).

Detta är mycket otillfredsställande. Att de estetiska objekten följs mycket uppmärksam av mottagaren förefaller vara ett närmast oundgängligt rekvisit, ett nödvändigt men inte tillräckligt villkor, för estetisk upplevelse; uppmärksamhet synes vara av fundamental betydelse i den estetiska attityden. Föreligger inte denna uppmärksamhet, verkar det inte meningsfullt att gå vidare och kontrollera förekomsten av övriga kännetecken.

Vidare är kopplingen mellan uppmärksamhet och rörelse godtycklig – har någon verkligen påstått att dessa ting är oförenliga? Tills något sådant visats måste därför gälla att rörelse eller brist därpå varken kan anses tyda på eller utesluta uppmärksamhet. (”Filharmonisk” publik sitter stilla, vilket inte hindrar att många lyssnare har lurat till eller tänker på annat.) Även om alltså frånvaron av konflikt mellan en lyssnares rörelser och hans uppmärksamhet inte bevisar något, är det av intresse att granska B&L:s övertalande argumentering för rockmusikpublikens uppmärksamhet.

Att vi annars ”måste frånkänna många musikkulturer utanför västerlandet möjligheten till estetisk upplevelse” gäller bara om vi köper generaliseringen att lyssnarrörelser är symptom på ouppmärksamhet. Konsekvensen är fö inte så hårresande – varför skulle estetisk upplevelse av musik vara universellt förekommande? Tanken att en dirigent inte skulle ha någon estetisk upplevelse när han dirigerar kan man också acceptera. Har han det inte, så är det emellertid antagligen inte de egna rörelserna som hindrar honom; han torde ha mycket annat att tänka på. Beskaffenheten av musikens estetiska upplevelser medan de framför musik är en intressant fråga, men ovidkommande när vi som här diskuterar lyssnarnas

estetiska upplevelser. Visst finns det, slutligen, musik med ”starka kopplingar mellan markerad och enhetlig plus och kroppsmotorik”, men i den mån företeelsen håller sig på det kinestetiska planet och inte ageras ut, saknar den relevans i argumentationen.

B&L menar att Beardsleys andra kännetecken på estetisk upplevelse, kravet på ”tämigen hög grad av intensitet”, är uppfyllt vad det gäller rockmusik. Som ”indicium” därpå anför de rockmusiklyssnarnas beteende vid rockgalor. Vidare anser de att det ”är uppenbart att rockmusiken ofta är ett objekt med intensiva fenomenellt objektiva komponenter (dynamik, artikulation, klangfärg)”. Visserligen skiljer de strax mellan dessa intensiva fenomenella kvaliteter och upplevelseintensitet, men betonar samtidigt att ljudstyrkan är en ”viktig perceptionskvalitet” i upplevelsen av rockmusik (s 43).

Säkert tyder publikbeteendet på ett mycket starkt engagemang, och att publiken kräver avsevärt högtalartryck för att komma i den rätta känslan skall inte heller betvivlas. Tvivelaktigt är däremot huruvida författarna till slut åsyftar ”upplevelse av intensitet” eller ”intensiv upplevelse”, och synnerligen tvivelaktigt är det om det alls är detta slags dB-intensitet som Beardsley tänker på. (Vad som skall avses med ”intensiv artikulation och klangfärg” är så oklart att vi lämnar det därhän.)

Under alla förhållanden kan publikens upphetsning bero på faktorer av vilka många väl måste anses vara lika irrelevanta som ljudets fysikaliska intensitet: musikens appell till kroppsrörelse, identifikation med den egna gruppen eller med viss livsstil, respons på musikens eller textens innehållsliga associationer vare sig de gäller erotik eller aggressioner. Man får inte heller förbise att en musikpubliks beteende är bestämt av konventioner: lyssnar man på en stråkkvartett skall man vara tyst och hålla sig stilla, på en rockkonsert är det rätt att tillsammans med andra visa sin begeistring medan musiken pågår.

Som tredje kännetecken på estetisk upplevelse stipulerar Beardsley att upplevelsen skall vara ”högradigt koherent”. B&L hävdar att ”koherens i fenomenell mening är manifesterad i *bra* [vår kursiv] rockmusik på flera sätt”. Som (enda) exempel på detta pekar de på det samband som råder mellan klangfärg och rytmisk gestik i den speciella rockmusik-parameter de benämner ”sound”. I många soulinspelningar ”ger den lödiga och elastiska elbasklangen intryck av att besitta en klangenergi, som naturligt genererar den typ av rytmisk rörelse som är vanlig i stilens upprepade basfigurer” (s 43).

Iakttagelsen som sådan må vara träffande, men resonemanget är inte hållbart. Naturligtvis är det bra att klangfärgen passar till den rytmiska figurationen, men det är knappast sådana relationer inom objektet – hur

percipierande de än är – som Beardsley avser. B&L har här förväxlat kännetecken för estetisk upplevelse med kriterium för estetiskt värde, upplevelsens karaktär med upplevelsens innehåll. ”Koherent upplevelse” är något annat än ”upplevelse av koherens”. I detta argumentationssammanhang borde det förra avses, men genom att B&L begår misstaget att resonera i egenskapstermer i stället för i upplevelsetermer får exemplet ändå en viss relevans.

Den anförda typen av ”koherens” kan säkert brukas som värderingsargument med avseende på *enskilda* rockmusikstycken; om man däremot är ute efter att visa att rockmusik *som genre* duger som estetiskt objekt genom att fastställa att de upplevs på ett ”estetiskt” sätt, så måste Beardsleys kännetecken för estetisk upplevelse gälla *all* rockmusik, också den som är dålig. Beardsley menar att objekt som innehar estetiskt relevanta egenskaper i otillräcklig grad är diskvalificerade som estetiska objekt, och skiljer därmed mellan objekt som är estetiskt odugliga och dåliga estetiska objekt. Om ”bra” hos B&L betyder ”estetiskt förträfflig”, är deras tes för snäv för att ha den önskade beviskraften; står ”bra” för ”estetisk”, framstår egenskapen ”koherens” som ofrånkomlig på ett sätt som inte verkar vara berättigat. ”Estetisk” rockmusik måste kunna vara dålig i ett eller flera avseenden, tex måste den kunna brista i koherens.

En liknande sammanblandning av kategorier möter man i följande avsnitt. B&L vill se rocksångarens ”vokala posering” som ett exempel på den estetiska upplevelsens ”verklighetsdistanserande karaktär” (Beardsleys ”sense of ’make-believe’”). Hos B&L kan vi läsa att det intensivt affektiva föredraget ”inte bör betraktas som en känslöfylld tolkning av textinnehållet eller en återspeglning av artistens personliga känslor”; det gäller snarare ”att gestalta en attityd, en emotionell ’pose’”. Hos vissa inflytelserika artister får detta manér en ”medvetet självvironisk effekt” (s 44).

Detta väcker skepsis. Går vi till Beardsley (s 529), så talas det där om ”något som fattas i dem [de estetiska objekten] som hindrar dem från att vara riktigt verkliga, från att uppnå full status av ting”, och på denna känsla av ”make-believe” beror ”deras förmåga att hos oss framkalla den sorts beundrade försjunkenhets, utan varje förpliktelse till praktisk handling, som är karakteristisk för estetisk upplevelse”. Som exempel anges bl a musiken, som innebär ”rörelse utan något påtagligt som rör sig”.

Detta avsnitt hos Beardsley bör också sättas in i sin kontext. Föregående stycke handlar om att den estetiska upplevelsen är komplett; de impulser som sättes igång avvecklas också inom upplevelsen, och denna frigör sig därför från främmande element.

Det är tydligt att Beardsley syftar på hur upplevelsen av estetiska objekt

distanserar sig från upplevelsen av den övriga verkligheten och absorberar mottagaren. Det gäller alltså en fundamental egendomlighet i (all) konstupplevelse. Vad B&L talar om är något helt annat. Rocksångaren distanserar sig ibland från sin text och sin person – en dubbelhet som den insatte lyssnaren lägger märke till och uppskattar.

3. Objektiva estetiska värderingskriterier

Av Beardsleys objektiva värderingskriterier finner B&L att enhetlighet och karaktärsintensitet är företrädda inom rockmusiken. Även komplexitet föreligger, dock mestadels enbart i soundet, d v s som simultan mångfald; en komplexitet som ingalunda alltid uppfattas av lyssnaren. Eljest manifesteras komplexitet i musik också, eller rent av företrädesvis, i den successiva dimensionen, i formen. B&L menar dock att den ”flerskiktade klangbilden” i senare rockmusik ”kan kompensera bristen på formmässig komplexitet” (s 44–45).

Tyvärr är argumentationen mycket tunn för denna centrala tes. Även om det skulle vara så att bristen på formell komplexitet tenderar att rikta uppmärksamheten mot soundet, så kan kompensation bara förekomma i de fall då soundets sinnrika uppbyggnad faktiskt uppfattas – det är svårt i vilken musik som helst att hålla isär simultana förlopp. Vi måste också hålla i minnet att sound-upplevelsen torde vara helhetlig och snabbt klassificerande till sin karaktär snarare än präglad av klart uppfattad komplexitet.

Förutom att soundkomplexitet alltså verkar vara en sällan realiserad upplevelsekvalitet, kan man fråga sig om ”kompensation” är rätta ordet för vad som snarare verkar vara en amputation. Den formella komplexiteten rymmer ju kolossala möjligheter så snart man frigör sig från soundets trånga tidsruta: utveckling, variation, kontrastverknningar, interrelationer mellan olika delar, enhet och skikt, differentierade strukturella/emotionella mönster etc. Om man därtill betänker den stora betydelse som komplexitet och uppmärksam attityd har inom estetiken (inte bara hos Beardsley), kommer man inte ifrån att B&L antastar en kärnpunkt i estetikbegreppet. Det är inte säkert att vad som blir kvar efter ett sådant byte förtjänar att kallas ”estetiskt” enligt gängse språkbruk.

Härutöver för B&L utifrån Beardsley ett resonemang om relationen mellan enhetlighet och komplexitet. Utgående från tanken att ”renodlad enhetlighet närmast är liktydigt med monotoni och således knappast en positiv värdequalität” kommer de fram till att ”ett visst mått av komplexitet måste förutsättas för att enhetligheten alls skall kunna göra sig gällan-

de som positivt värdekriterium. En brist på formmässig komplexitet inom rockmusik skulle alltså göra att "dess [formmässiga] enhetlighet förlorar i intresse som positiv värdekvalitet" (s 45).

B&L tycks, trots att de hela tiden talar om värdekriterier, i motsats till Beardsley använda "enhetlighet" och "komplexitet" som termer för *musikens rent strukturella informationsrikedom*. Endast om man förutsätter ett sådant kvantifierande språkbruk blir "renodlad enhetlighet" "närmast liktydigt med monoton", endast om enhetlighet och komplexitet tänkes som omvänt proportionella mot varandra inom samma parameter måste enhetligheten matchas av ett visst mått av komplexitet. Nu är det ju ingen god idé att låta två positiva *objektiva värdekriterier* (som uppenbarligen är avsedda att fungera oberoende) uppträda som extremvärden på samma bipolära skala, att låta "bra" och "bra" gunga på samma bräda. Håller vi oss inte i mitten, så blir ju estetisk förträfflighet städse både garanterad och motsagd. Det är först vid bedömningen av ett verks "magnitudo" som beroendeförhållandet uppstår – vi rör oss ju med *nödvändiga* kriterier.

Den flyktigaste inspektion av Beardsleys text (s 462) visar också tydligt att B&L är på villospår. Motsatsen till "enhetlighet" är "upplösning", vilket inte har med "komplexitet" att göra. Såväl "enhetlighet" som "upplösning" kan uppenbarligen realiseras på olika nivåer av "komplexitet". Det framgår också tydligt av Beardsleys exempel att "renodlad" enhetlighet ingalunda är det samma som monoton – "välorganiserad", "formellt perfekt", "inre logik i struktur och stil". Motsatsen till "komplexitet" är "enkelhet", vilket är något helt annat än "enhetlighet": även enkel musik kan tyvärr brista i enhetlighet. "Enhetlighet" och "komplexitet" är alltså långtifrån några äkta motsatser. Viss rockmusik utmärker sig inte av positivt värderad "enhetlighet" utan av negativt värderad "enkelhet", dvs "brist på omväxling".

Till slut i detta avsnitt vill vi peka på att B&L så rockmusikanhängare de är, underskattar det formella intresset hos rockmusik. Så vitt vi förstår bygges inom rockmusiken fraser och lägges fraser till varandra på manér som är likartade och varken bättre eller sämre än de som tillämpas i mycken konstmusik. Vad formella egenskaper i övrigt angår, är det tänkbart att rockmusik (liksom mängder av annan musik) i stor utsträckning kännetecknas av formuppfyllande snarare än av kodgenombrytande formexperiment. Låt vara att igenkännande av givna mönster inte rangerar så högt i en estetik av Beardsleys modell – även om han i och för sig fränkänner originalitet relevans i värderingssammanhang – ett positivt värde och ett föremål för lyssnande representerar det likafullt.

4. Estetisk klassificering och musikalisk funktion

En central svårighet i uppsatsen (och ett problem värt begrundan även utanför Rockmusikens estetik) kan sammanfattas i frågan: vems sak är det att fastställa rockmusikens estetiska status, vilken lyssnares öron skall vi förlita oss på när vi vill utröna om rockmusiken är estetisk?

Det blir hos B&L inte klart från vilket håll bedömningen sker; perspektivet varifrån iakttagelserna görs skiftar. Den ”starkt fixerade uppmärksamheten” diskuteras rätt entydigt utifrån den ”vanlige”, genuine rocklyssnaren. Fenomenet ”sound”, som ju tillmäts avsevärd estetisk betydelse och som snarast är en kategori för den ”upplyste”, stilkunnige rocklyssnaren, kan knappast vara den ”kanske viktigaste fenomenella kvaliteten i rockmusik” (s 42) för den kräsne, allhörande ”ideallyssnaren”, som ju eljest brukar vara instans i estetiska frågor. På det hela taget diskuteras det snarare i termer av vad man *kan* höra än i termer av vad som vanligen, faktiskt, ingår i rockmusikupplevelsen; många iakttagelser förefaller hämta sin näring ur författarnas egen introspektion.

Då det som här gäller är att visa att rockmusik har egenskaper som uppfordrar till ett estetiskt förhållningssätt, är det rimligt att avgörandet fälles av ”ideallyssnaren”. Vi ger därmed B&L principiellt rätt i den mån de argumenterar utifrån vad man *kan* höra i rockmusik.

Dock rymmer denna strategi ett dilemma: förfarandet innebär att rockmusiken på förhand via estetiken *subsumeras* under konstmusiken, ofrånkomligen förloras representativiteten när den autentiska bedömningen ersättes av en mer eller mindre främmande. (Det kan nämligen knappast förnekas att konstmusiken under senare sekel, och det förhållningssätt som anbefalles gentemot den, på det hela taget har närmare till ”det estetiska” än rockmusik. Vadan annars denna iver och denna möda att plädera för rockmusiken som estetiskt objekt?)

Det finns alltså ett drag av ”estetisk imperialism” över företaget. Om det existerar viktiga skillnader i egenskaper, upplevelse och värdering mellan rockmusik och konstmusik, bör dessa musiktyper och receptions-sätt *sidoordnas*. En vag, alltför generöst inkluderande estetik döljer väsentliga skillnader till nackdel för förståelsen av de båda musiktypernas särdrag.

Ytterligare en egendomlighet värd att diskutera är författarnas uppsåt att pröva om rockmusik *som genre* är att räkna som estetiskt objekt. (Inget i texten motsäger att det är detta de avser.) Vanligt och rimligt är ju annars att man för enskilda stycken ett i taget försöker fastställa om de är tjänliga som estetiska objekt. Bedömningen av genren som sådan är en fråga om senare generalisering.

Problemet blir än större av att rockmusiktraditionen är så splittrad i

stilmässigt hänseende och så heterogen ur estetisk synpunkt. Vissa rock-muskidiom har legat den "seriösa" musiken nära – vi tänker i första hand på de rockgrupper som under 70-talet spelade sk symfonisk rock (Pink Floyd med rötter hos Stockhausen och Boulez, Gentle Giant med tydliga influenser från klassisk polyfoni och Yes och Genesis med sina ofta långa och sinnrikt byggda låtar). Det är alltså rimligt att hävda att det finns rockmusik som mer eller mindre "lever upp" till att räknas som estetiska objekt: utsagor om hela genren framstår däremot som tivelaktiga.

Om man tvunget vill fastställa om rockmusikgenren är "estetisk", är det mera rättvisande att förfara antropologiskt d v s pröva huruvida rockmusiken har estetisk funktion, utröna huruvida de som tillhör rockkulturen intar en estetisk hållning till rockmusik. Alan P Merriam skisserar hur en sådan undersökning kan göras (1964). Med utgångspunkt från västerländsk estetisk tradition ställer han upp sex karakteristika för en estetisk (musik)kultur: "psykisk distans" i musikupplevelsen, formmanipulation och formbegrepp, tanken att musik är känslöbärande, skönhetsbegrepp, avsiktligt skapande av estetiska objekt, estetiska objekt, estetisk filosofi. (Andra kriterier än dessa vore givetvis tänkbara.) Därpå undersöker han om dessa attityder och företeelser finns hos de folk han själv av egen erfarenhet känner till: Flatheads och Basongye. Resultatet blir att dessa båda musikkulturer antagligen inte är, eller bara delvis är, "estetiska". Givetvis har även här – det ligger i sakens natur, och Merriam är väl medveten om det – ett främmande begrepp tillämpats, men metoden har en klar fördel; resultatet är förankrat hos dem som tillhör kulturen, hos dem som genuint deltar i musiken.

Vi håller för troligt att det finns rätt gott om rockmusikstycken som duger till att framkalla estetiska upplevelser hos lyssnare som är disponerade för en sådan reaktion, och vi tror också att det finns låtar som är så beskaffade att de både inbjuder till och pallar för gängse estetisk värdering. Somlig rockmusik "förtjänar att tas på allvar som" estetiska objekt, men vi vill samtidigt starkt betona att rockmusik inte är en i *första hand* estetisk företeelse, och att man inte gör den rättvisa om man analyserar och värderar den med estetiska förtecken. Intressantare och relevantare än att avgöra huruvida rockmusiken är ett estetiskt objekt är att ta reda på vilka icke-estetiska egenskaper, som rockmusik de facto värderas positivt för.

Här krävs omfattande empiriska studier, och vi kan bara antyda några sannolikt viktiga aspekter. Det är uppenbart att rockmusik ofta ger identifikationsupplevelser med en grupp eller med en livsattityd, att den kan förknippas med sociala situationer som dans eller umgänge med likasinnade, att den rymmer moment som är motoriskt eller sexuellt uppfodrande.

Dessa och andra ting kan man förvisso träffa på också inom andra musikgenrer, men de torde inom rockmusiken (särskilt om man tar fasta på rockkulturen som en ungdomskultur) ha en betydelse som vida överskuggar uppfattandet av formellt-estetiska egenskaper, och de bör tillerkännas minst samma rang som värderingsgrunder.

Nu finns det ju ett samband mellan föremåls funktioner och deras egenskaper. Om det alltså skulle visa sig att rockmusik (bedömd "tvärs över" som genre) endast med tvekan kan räknas som estetiskt objekt och inte heller får så höga poäng värderad med estetiska standardkriterier, så visar detta just det som vi kan se om vi kastar en blick på rockkulturen: rockmusiken har på det hela taget inte estetisk funktion. Dock är det ju inte omöjligt att anlägga estetiska värderingar på företeelser som egentligen inte primärt har estetisk funktion. Beroende på objektets egenskaper kan man övernå vara framgångsrik – musikhistorien rymmer flera exempel på skapligt lyckade omfunktioneringar i estetisk riktning.

I den historiska utvecklingen ser man också en intim växelverkan mellan stilegenskaper och de krav musiken ställs inför. När B&L (som man får förmoda) rättfärdiggör sin egen attityd till och positiva värdering av rockmusik genom att för dess räkning "kapa" honnørsordet "estetisk", så bör detta kanske ses som symptom på en förändrad inställning hos en del rocklyssnare, ett tidigt tecken på att rockmusiken är på väg att bli "klassisk", tillhöra "lyssnarkulturen". Om många kräver att rockmusiken skall duga som "estetiskt objekt", kommer den antagligen också så småningom att hållas för att vara ett sådant med de konsekvenser det för med sig för estetikbegreppet å ena sidan och för rockmusikens reception och stilutveckling å den andra. B&L:s Rockmusikens estetik är sålunda mer performativ än konstaterande.

Litteratur

- Beardsley, M C: *Aesthetics – Problems in the Philosophy of Criticism*, andra upplagan, Indianapolis 1981.
- Brolinson, P-E och Larsen, H: "Rockmusikens estetik", *Filosofisk tidskrift*, nr 4, 1982.
- Merriam, A P: *The Anthropology of Music*, Northwestern UP, 1964.

Sven Ove Hansson

Arrows "paradox" – en dödsstöt för demokratin?

Filosofiska paradoxer brukar sällan rubba världen utanför de institutioner där de dryftas. Allra minst har de lett till politiska omvälvningar. Men på senare år har det från olika håll hävdats att Arrows teorem – allmänt men oegentligt kallat hans "paradox" – bör leda till stora förändringar i det politiska systemet.

I ett uppmärksammat avsnitt av *In Defense of Anarchism* åberopar Robert Wolff detta teorem som bekräftelse på att "majoritetsstyre ofrånkomligen faller igenom på grund av en inre inkonsistens som borde göra det omöjligt att överväga för att användas i någon som helst politisk gemenskap" (s 59 och 63). Henri Lepage redovisar en närstående uppfattning i sin skrift *I morgon kapitalism*, som ju lanserats som fickbibel av Svenska Arbetsgivareföreningen. Han använder Arrows resultat som argument för att minska statens inflytande, och förfäktar ståndpunkten att det kan finnas behov att låta en "kraftfull myndighet" ersätta majoritetsbeslut för att undvika paradoxens verkningar.

Har det nu äntligen, efter årtusendens paradoxala tankemödor, kommit fram politiskt omvälvande resultat ur dessa mödor? Eller är Wolffs och Lepages slutsatser förhastade? Låt oss börja med att se närmare på vad Arrows teorem innebär.

1. Teoremets innebörd

Som bakgrund bör nämnas den s k röstningsparadoxen (som inte heller är någon paradox i strikt mening). Den påvisades först av Condorcet (1785). Den kan enklast framställas med ett exempel: Tre personer, *A*, *B* och *C*, har bestämt sig för att företa en gemensam resa. De väljer mellan tre resmål, London, Paris och Rom. Var och en är beredd att resa till vilket som helst av dessa tre resmål hellre än att överge planen om en gemensam resa, men de har olika preferenser vad gäller valet av ort. Deras "önskelistor" ser ut så här:

<i>Person A</i>	<i>Person B</i>	<i>Person C</i>
1. London	1. Rom	1. Paris
2. Rom	2. Paris	2. London
3. Paris	3. London	3. Rom

Antag nu att de tre vill besluta genom omröstning vart de ska resa. Det framgår att London vinner över Rom vid en omröstning mellan dessa två alternativ. På samma sätt vinner Rom över Paris. Därmed borde saken vara klar om det inte vore för att Paris faktiskt vinner över London. Slutsatsen måste bli att det vid majoritetsbeslut inte alltid finns ett klart vinnande alternativ. (Den kollektiva preferensrelationen är inte transitiv.)

Arrows teorem (1951) handlar inte speciellt om röstningsförfaranden, utan om hur kollektiva preferenser kan härledas. Arrow utgick från att den kollektiva preferensen ska ha formen av en kollektiv rangordning ("önskelista") som härleds från de individuella önskelistorna. Han uppställde några villkor på den kollektiva rangordningen, som alla vid första påscendet förefaller vara rimliga krav på kollektiv rationalitet. Arrows resultat består i att dessa krav visar sig vara logiskt oförenliga med varandra.

En vanlig invändning mot Arrows teorem är att den kollektiva preferensen inte alls behöver vara känd i form av en fullständig rangordning, varför det skulle räcka om man från de individuella rangordningarna kunde härleda ett utvalt alternativ (första punkten på önskelistan i stället för hela listan). Även om man inskränker sig till att kräva ett utvalt alternativ kan emellertid oförenlighetsresultat liknande Arrows härledas. (Sen 1970 ss 71–74. Sen 1977 ss 71–72).

Jag återger här Sens (1970) formulering av villkoren i Arrows ursprungliga teorem. För bevis hänvisas läsaren dit eller till Arrows originalarbete. De fyra oförenliga villkoren är:

1. *Fullständig regel.* Den regel som används för att härleda den kollektiva rangordningen ska alltid ge en entydig kollektiv rangordning, givet vilket som helst kombination av individuella rangordningar. Det får alltså inte finnas någon sådan kombination som regeln "inte klarar".

2. *Pareto-optimalitet.* Om alla individer placerar alternativ x över alternativ y i sina rangordningar, så kommer x också över y i den kollektiva rangordningen. Dvs om alla är överens, så blir det som alla vill.

3. *Oberoende av irrelevanta alternativ.* Den inbördes ordningen mellan x och y i den kollektiva rangordningen får endast bero av den inbördes ordningen mellan just dessa alternativ i de individuella ordningarna. Dvs den kollektiva rangordningen mellan x och y ska förbli oförändrad om individerna flyttar något tredje alternativ z upp eller ned i sina listor utan att rubba ordningen mellan x och y .

4. *Icke-diktatur*. Det får inte finnas någon enskild individ med så starkt inflytande att om han rangordnar x över y så måste därmed kollektivet rangordna x över y , oavsett de andra individernas rangordningar.

Det är oförenligheten mellan dessa villkor som får Lepage att förkunna "att det inte finns något valsystem som ger individernas önskemål ett tillfredsställande uttryck på det kollektiva planet och följaktligen att den perfekta demokratin inte existerar" (s 180).

2. Kollektiv välfärd och kollektiva beslut

Arrows teorem handlar om de logiska relationerna mellan individuella och kollektiva rangordningar. Varje diskussion om teorems praktiska betydelse måste ha sin utgångspunkt i en bedömning av vilka sociala företeelser som på ett rimligt sätt kan beskrivas som sådana rangordningar. I själva verket finns det, som Sen (1977, s 53–54) påvisat, flera olika slags företeelser som kan vara aktuella för en sådan beskrivning.

De individuella rangordningarna kan avse varje individs bedömning av vad som gagnar just henne bäst, dvs det rent personliga (och i princip renodlat egoistiska) intresset. En annan möjlighet är att de individuella rangordningarna avser varje individs bedömning av vad som är bäst för hela samhället, dvs att eventuell altruism kommer till uttryck i preferensmönstret.

De kollektiva rangordningarna, å sin sida, kan avse ett kollektivt beslut. En annan möjlighet är att de avser en sammanvägning som görs av en enskild person, t ex en samhällsplanerare.

De argument som jag ägnar denna uppsats åt att granska innebär försök att tillämpa Arrows teorem på demokratiska beslutsordningar. Därav följer att de individuella rangordningarna förutsätts vara varje individs helhetsbedömning och att den kollektiva rangordningen förutsätts vara resultatet av ett kollektivt beslut. Denna *beslutsteoretiska* tillämpning av paradoxen får inte förväxlas med t ex den *välfärdsteoretiska* tillämpning som handlar om hur ett välfärdsmått för hela samhället kan härledas ur den individuella rangordningen av personlig välfärd vid olika samhällstillstånd. Sen har med rätta påpekat att "en del av svårigheterna i den allmänna teorin om sociala val har sitt ursprung i en önskan att passa in olika klasser av gruppaggregationsproblem i ett enhetligt mönster, och i sökandet efter mer generalitet än vad som står att finna" (1977, s 53).

3. Att föredra och att rösta

Arrows teorem innebär i detta sammanhang att de uppräknade fyra egenskaperna är oförenliga hos varje beslutsprocess som innebär att en kollektiv ståndpunkt härleds från de individuella ståndpunkterna. Detta förhållande är besvärande för demokratin om och endast om man anser att alla dessa fyra egenskaper är önskvärda hos en "perfekt" demokrati.

Enligt min mening finns det emellertid ingen anledning att på en demokratisk process ställa det krav som uttrycks i det tredje villkoret, dvs att det kollektiva beslutet enbart ska bero av den del av individens ståndpunkt som kan uttryckas i form av en önskelista. Detta kan illustreras med ett enkelt exempel.

Vi antar att du är medlem i en förening, där det har diskuterats att anslå pengar till Amnesty International. Inför årsmötet skickar styrelsen ut ett förslag (A) om att anslå 3000 kr. Du själv, som är starkt engagerad för Amnesty, upptäcker i den ekonomiska redovisningen att det finns utrymme för ett större belopp, och planerar därför att föreslå och själv rösta för ett anslag om 4000 kr (B).

Dagen före årsmötet får du emellertid veta att en stark grupp inom föreningen inte vill ha något anslag till Amnesty alls (C). Då är det, tror jag, troligt att du avstår från att ta strid med styrelsen om en tusenlapps skillnad, för att i stället göra gemensam sak mot dem som inte vill ge något anslag alls. I vart fall vore det föga rimligt att beskylla dig för bristande rationalitet om du handlade så. Visserligen har du använt ditt inflytande till förmån för A trots att du föredrar B framför A. Men du har haft skäl att tro att du därigenom maximalt använt ditt inflytande för att påverka beslutet i den riktning du önskar. (Är du utilitarist kan du anse dig ha maximerat den förväntade nyttan.)

Ett annat skäl för dig att verka till förmån för (A) i stället för (B) kan vara att du ser ett egenvärde i så bred enighet som möjligt bakom beslutet. Som påpekats av Douglas (u å) innebär strävan efter consensus att Arrows teorem förlorar sin tillämplighet. Strävan efter consensus finns också, såvitt jag kan förstå, i varje församling där det fattas kollektiva beslut under demokratiska former. Visserligen kan man ibland träffa på personer som kan strida hur mycket som helst om hur små detaljer som helst i frågor där man är överens om huvudprinciperna, men detta är en avvikelse från de normgivande sociala mönstren.

För att återknyta till exemplet med anslag till Amnesty International visar detta att *det inte alltid är rationellt för en individ att använda sitt inflytande till förmån för det alternativ hon placerar högst i sin rangordning.* (Detta gäller inte bara valet av vilket alternativ man ska rösta på i ett majoritetsbeslut. Det gäller också avgörandet om man själv ska lägga fram något förslag till

beslut, det gäller valet av argumentationslinje inför en domstol eller en enväldshärskare etc.) Den rationelle individen kan alltså förväntas vilja veta vilka andra alternativ som finns och vem som förordar dem, vilka kompromisser som är möjliga etc, innan hon beslutar hur hon ska använda sitt inflytande. Hennes egen vilja till kompromisser påverkas då av hur stor hon anser skillnaden i värde (kardinalt mått) vara mellan de olika förslagen. Den påverkas också av hur hon bedömer sannolikheten för olika förslag att vinna.

Mot denna bakgrund har jag svårt att se varför det vid ett demokratiskt beslut skulle krävas som villkor för rationalitet att ingenting annat än varje isolerad individs rangordning (eller ens kardinala värdering av alternativen) får påverka beslutet. För det första innebär detta nämligen att den kollektiva rationaliteten sätts i motsättning till viktiga former av rationalitet i individens handlande, som t ex att maximera den förväntade nyttan av sin inverkan på beslutet. För det andra innebär det att den kollektiva rationaliteten anses utesluta att samstämmighet och consensus tillmäts ett egenvärde. Kollektiv rationalitet skulle således endast kunna uppnås av en samling kompromisslösa individer som avstår från varje försök att jämka sig fram till en lösning. Detta stämmer enligt min mening dåligt överens med den gängse innebörden av orden "kollektiv" och "rationell". Det stämmer förvisso inte överens med den västerländska parlamentariska traditionen, som ju tvärtom innebär att sökandet efter kompromisser och consensus tilldelas ett egenvärde.

Min ståndpunkt kan sammanfattas så att av de fyra villkor som av Arrow visats vara oförenliga är det tredje inte ens önskvärt enligt det västerländska demokratiska värdesystemet. Med en sådan uppfattning av de demokratiska värdena förlorar det argument sin giltighet, som framförts av Wolff och Lepage, och som innebär att Arrows teorem skulle visa på omöjligheten att fullt ut förverkliga dessa demokratiska värden. (Lepage verkar, då han antyder en "kraftfull myndighet", vara beredd att överge det fjärde villkoret. Detta är, i motsats till det tredje, en nödvändig följd av traditionella demokratiska värden.)

4. Modeller för beslutsfattande

Verkliga kollektiva beslutsprocesser är komplicerade och sammanvävda processer. De är utsträckta över tiden. Deltagare samråder med varandra om vilka förslag som ska läggas fram. Debatten blir en styrkemätning där förslag modifieras och dras tillbaka, och där kompromissförslag och andra nya förslag läggs fram. I somliga beslutande församlingar har grupper av individer (t ex partier) träffat överenskommelser som innebär att en del av

dem ibland röstar mot sin övertygelse i någon enskild fråga. Komplicerade beslutsprocesser kan inte annat än ytterst ofullständigt beskrivas inom ramen för en förenklad modell där de kollektiva besluten enbart beror av de isolerade individernas preferenser för de olika alternativen.

Lepage och Wolff anser uppenbarligen att en demokratisk beslutsprocess för att vara rationell ska kunna beskrivas inom ramen för en sådan modell. När så inte kan ske med de existerande beslutsprocesserna, blir detta ett argument mot dessa beslutsprocesser, inte ett skäl att utveckla mera täckande modeller för att beskriva dem. För egen del ser jag det tvärtom som ett skäl att utveckla beslutsteoretiska modeller som närmare än de hittills använda ansluter till de faktiska processerna i den verkliga politikens värld av uppgörelser, kompromisser och allianser. Detta måste vara en av de mest angelägna uppgifterna för den forskningstradition som Arrows framgångsrika arbete lade grunden för.

5. Alternativ till majoritetsprincipen?

Både Wolff och Lepage har lämnat förslag på nya beslutsprocesser att ersätta den traditionella representativa demokratin med dess majoritetsbeslut. Wolff framlägger (ss 34–35) ett förslag om direkt demokrati där hela folket, med hjälp av datateknik, ska delta i besluten vid sina TV-skärmar. I ett sådant system blir beslutsdeltagarna inbördes starkt isolerade i jämförelse med deltagarna i en representativ eller direktdemokratisk församling vars alla deltagare är samlade på ett ställe. Därmed är det också troligt att man kommer betydligt närmare den av Arrow beskrivna situationen där beslutet är en funktion enbart av de individuella preferenserna. Härigenom får oförenlighetsresultaten ökad, inte minskad, relevans.

Lepage förespråkar (ss 182, 245–247) ett system med folkomröstningar där envar anger hur mycket han är beredd att betala för att hans förslag genomförs, och där det förslag vinner som det har "satsats" det största sammanlagda beloppet på. Därefter tas en avgift ut av vinnarna.

Lepage tillkännager (s 179) att denna metod "befriar oss äntligen från det dilemma som hela vår tids politiska tänkande har befunnit sig i de senaste trettio åren, nämligen det berömda *Arrow-teoremet*". Befrielsen består i att det inte enbart är individernas rangordningar som påverkar besluten (utan även de penningbelopp de satsar). Men, som jag redovisat ovan, uppnås samma befrielse i de praktiska formerna för majoritetsbeslut i parlamentariska församlingar. Inte heller där är det enbart individernas rangordningar som påverkar besluten (utan även bl a deras villighet i olika lägen att acceptera kompromissförslag). Det borde alltså finnas något

annat skäl än Arrows teorem till att Lepage vill överge majoritetsprincipen.

Det framgår också (s 245) att Lepage är kritisk mot att "minoritetsintressena måste ge vika och anpassa sig till behoven hos 'genomsnittsväljaren'". Att döma av den alternativa beslutsmetod han förespråkar är det särskilt de penningstarka minoriteterna han härvid ömmar för. Åberopandet av Arrows teorem verkar i hans fall att tjäna som polityr för en mera grundläggande, men kanske mindre gångbar, kritik mot majoritetsstyrets princip.

Litteratur

- Allen, Glen O: (1977) "Beyond the Voter's Paradox", *Ethics*, vol 88, ss 50–61.
- Arrow, Kenneth J: (1951, 2:a uppl. 1963), *Social Choice and Individual Values*.
- Black, Duncan: (1958), *The Theory of Committees and Elections*.
- Douglas, James (u å): "How Actual Political Systems Cope with the Paradoxes of Social Choice", Paper for the International Institute of Applied Systems Analysis, Laxenberg, Austria.
- Fishbein, Peter: (1973), *The Theory of Social Choice*.
- Friedland, Edward och Stephen Cimbala: (1973), "Process and Paradox: The Significance of Arrow's Theorem", *Theory and Decision*, vol 4, ss 51–64.
- Gärdenfors, Peter: (1973), "Positionalist Voting Functions", *Theory and Decision*, vol 4, ss 1–24.
- Hansson, Bengt: (1973), "The Independence Condition in the Theory of Social Choice", *Theory and Decision*, vol 4, ss 25–49.
- Hansson, Sven Ove: (1979) "Taktikens roll i politiken", *Tiden*, vol 71, nr 8, ss 463–466.
- Johansen, Leif: (1970), "An Examination of the relevance of Kenneth Arrow's General Possibility Theorem for economic planning", *Optimization et Simulation de Macro-decisions*, CERUNA, Namur, ss 15–51.
- Kanger, Stig: (1968), "Beslut i demokratisk ordning", ss 141–147 i *Sanning Dikt Tro*, festskrift till Ingemar Hedenius.
- Lepage, Henri: (1980, franska orig. 1978), *I morgon kapitalism*.
- Lewin, Leif: (1981), "Condorcet och röstningsparadoxen", *Svenska Dagbladet* 28/7 1981.
- Luce, R Duncan och Howard Raifa: (1957) *Games and Decisions*.
- Mates, Elaine: (1973), "Paradox Lost—Majority Rule Regained", *Ethics*, vol 84, ss 48–50.
- Sen, Amartya: (1970), *Collective Choice and Social Welfare*.
- Sen, Amartya: (1977), "Social Choice Theory: A Re-Examination", *Econometrica*, vol 45, ss 53–89.
- Sen, Amartya: (1979), "Personal Utilities and Public Judgements: Or What's Wrong with Welfare Economics?" *Economic Journal*, vol 89, ss 537–558.

Sobers, David: (1972), "Wolff's Logical Anarchism", *Ethics*, vol 82, ss 173–176.
Steinberg, Danny: (1973), "The Voter's Paradox Regained", *Ethics*, vol 83, ss
163–167.
Wolff, Robert P: (1979), *In Defense of Anarchism*.

(Jag vill tacka Aanund Hylland för kommentarer som utan att leda till enighet har hjälpt mig att bättre formulera min ståndpunkt.)

Ingmar Persson

En ”hårdings” försvarstal

I ett inlägg i *Filosofisk tidskrift* 2/83 attackerar Torbjörn Tännsjö idén om viljeattityders universaliserbarhet som kriterium på moraliskt ställningstagande, vilken en artikel av mig i samma tidskrift 4/82 förespråkar. Jag är tacksam för, att Tännsjö har funnit det mödan värt att formulera denna kritik i skrift, och på så vis har berett mig tillfälle att undanröja en del missförstånd rörande min position.

Syftet med min uppsats var att profilera universaliserbarhetsidén gentemot (intresse)utilitarismen. Universaliserbarhetstanken är ingenting jag kan göra anspråk på upphovsrätten till; under de senaste årtiondena har den med stor uthållighet förfäktats av R M Hare i synnerhet. Men i Hares händer har relationen mellan universaliserbarhet och utilitarism genomgått en förvandling som jag måste ta avstånd ifrån. I *Freedom and Reason* (Oxford, 1963) tycks Hares åsikt vara den att utilitarismen, i motsats till universaliserbarheten som gäller för hela moralen, bara täcker en del av moralen, medan han i *Moral Thinking* (Oxford, 1981) förefaller att betrakta dessa båda ståndpunkter som lika heltäckande. Jag har annorstädes (”Hare on universal prescriptivism and utilitarianism”, *Analysis*, 1983, nr 1) kritiserat Hares sätt att gå från universaliserbarhet till utilitarism. Den av Tännsjö angripna uppsatsen är ett försök att formulera universaliserbarhetskonceptionen så precist som möjligt och peka på några aspekter vari den skiljer sig från utilitarismen.

Tydligen har jag inte varit helt framgångsrik i detta strävande att presentera universaliserbarhetstanken, eftersom Tännsjös angrepp indikerar ett par missuppfattningar. Angreppet inrymmer förvisso också en komponent som äger riktighet – något som inte kommer som en nyhet för den som läst kapitel 9 av *Freedom and Reason* där Hare diskuterar möjligheten av en fanatisk nazist. Tännsjös missförstånd framträder i koncentrerad form i en passage där han vill dra följande slutsats om mitt moralkriterium:

Han /nynazisten Fritz/ inser att han aldrig i livet skulle hålla fast vid sin nazism om han var jude (och önska att judar skulle dödas) men han *vill* vara en sådan person som också i den situationen skulle stå fast vid nazismen. Det räcker för att han ska ha rätt att dräpa judar (s 37).

Tännsjö underförstår att en moral som baserar sig på universaliserbarhet är förkastlig, eftersom enligt den handlingar blir rätta och oklanderliga,

vilka utilitarism och konventionell moral unisont dömer ut som horribla. Men Tännsjös resonemang är oriktigt; det döljer två felaktigheter.

(1) Tännsjö förväxlar att Fritz *vill* vara en person som för en viss hypotetisk situation hyser en viss viljeattityd med att han *är* en person som för denna hypotetiska situation hyser en viss viljeattityd. Fritz skulle kanske vilja vara en nazistisk stålman som med fullständig uppriktighet skulle kunna säga ”Om jag själv vore en jude (med vilja att leva), likvidera mig i alla fall!” Men det är en sak att ha en förebild och en annan – och mycket svårare – sak att leva upp till denna förebild. Vilken nazisthångare som helst kan *önska* att han omslöt nazismens ideal med en så fanatisk glöd att han skulle vilja se dess ideal realiserade även om det drabbade honom personligen på det mest kostbara sätt, men få torde i realiteten *vara* så fanatiska nazister. Det är ett påtagligt empiriskt faktum att för en överväldigande majoritet väger omsorgen om den personliga välfärden tyngre än anslutningen till ideal som kan äventyra denna välfärd. Vi måste sålunda noga skilja mellan

(a) Fritz *är* en person som uppriktigt kan hävda ”Om jag vore en jude med livslust, döda mig!”

och

(b) Fritz *vill vara* en person som uppriktigt kan hävda ”Om jag vore en jude med livslust, döda mig!”

Av det kursiverade ”vill” i citatet ovan framgår det tydligt att Tännsjö har (b) i åtanke. För egen del har jag aldrig haft annat än (a) i tankarna, och jag hoppas att min uppsats inte ger något annat vid handen, även om jag inte explicit garderat mig mot Tännsjös misstolkning. Min teori gör det alltså svårare för Fritz att moraliskt rättfärdiga sitt judemord än vad Tännsjö föreställer sig.

(2) Jag måste emellertid tillstå att ett sådant rättfärdigande är en teoretisk möjlighet, ty det är logiskt möjligt att (a) är sann, och kanske världen to m faktiskt härbergerar någon enstaka individ som är av den motivationsmässigt abnorma persontyp som beskrivs i (a) (jfr *Freedom and Reason*, s 171–3). Men här är det av stor vikt att exakt bestämma vad detta moraliska rättfärdigande egentligen innebär.

Om (a) är sann, följer det inte att omdömet (i) ”Fritz handlade moraliskt rätt när han dödade juden” är sant, men det följer att omdömet (ii) ”*Givet* hans viljeattityder, så handlade Fritz moraliskt rätt när han dödade juden” är sant. (Egentligen följer det inte av vad jag säger i den aktuella uppsatsen att moraliska satser kan ha sanningsvärde, men detta är ett antagande jag är beredd att göra för att kunna formulera min poäng med en speciellt provocerande otvetydighet; fö anser jag att frågan om moralis-

ka indikatorer har sanningsvärde är långtifrån så betydelsefull som många filosofer inbillar sig.) Det finns en iögonfallande skillnad mellan omdömena (i) och (ii): i (ii) relateras en handlings moraliska riktighet till Fritz' viljeattityder, medan ingen sådan (explicit) relativisering föreligger i (i). Men om universaliserbarhetstesen om moralens natur är korrekt, måste alla omdömen om vad som är moraliskt riktigt — explicit eller implicit — gälla relativt viljeattityder, för denna tes är en rent formell restriktion, och viljeattityder måste stoppas in i dess maskineri för att moralomdömen skall produceras. (i) måste därför förstås som innehållande en implicit referens till viljeattityder. Men till vilka viljeattityder? Och varför kungörs inte denna relativitet uttryckligen? Sannolikt därför att det rör sig om viljeattityder *talaren själv och hans åhörare delar* (med Fritz också, föreställer vi oss).

Nu bör det framgå med all önskvärd tydlighet att Tännsjö tar miste när han påstår att sanningen av (a) — ja, han talar ju egentligen om (b), men det har redan konstaterats att detta är en villfarelse — ”räcker för att han /Fritz/ ska ha rätt att dräpa judar”, enligt min moralteori. Den räcker för sanningen av det relativa omdömet (ii), men ingalunda för (i) där talaren själv sluter upp kring de viljeattityder som gör Fritz' agerande universaliserbart, ty det finns ingenting i (a) som tvingar talaren att solidarisera sig med Fritz' preferenser. Så fastän min moralteori, under förutsättning att (a) är sann, tvingar mig att erkänna sanningen av (ii), är jag inte nödsakad att acceptera omdömet (i), därför att jag är inte nödgad att ställa mig lojal med Fritz' attityder. Jag kan acceptera (ii) och likväl med all kraft motarbeta och bekämpa personer av Fritz' kynne — ja, jag kan tom med moralens (dvs *min* morals) bifall röja dem ur vägen om ett sådant beteende är universaliserbart utifrån mina viljeattityder.

Vill det sig väl, kommer alla människors preferenser att sammanfalla om informationen om preferensgrundande fakta är densamma för alla; i så fall kan vi i vårt umgänge med varandra byta ut omdömen av typ (ii) mot omdömen av typ (i). Troligtvis är det emellertid så att ”när alla argument ligger på bordet”, som jag uttryckte det i min uppsats (s 15), så kommer ”en bitter bottensats av oöverbärande viljemotsättningar /att/ kvarstå”. Även i avsaknad av en sådan här yttersta samstämmighet, kan vi fälla icke-relativa omdömen av sorten (i), men vi får då finna oss i att andra människor med samma logiska rätt kan fälla omdömen som negerar dessa och att det inte finns någon rationell argumentering som kan avgöra saken till vår (eller våra meningsmotståndares) fördel. Detta är kontentan av den relativism som jag — kanhända alltför knapphändigt — skisserade på s 14–5.

Med detta lämnar jag Tännsjös kritik för några friare, kortfattade

reflexioner beträffande förhållandet mellan universaliserbarhet och utilitarism. Den förra idén utmynnar som sagt i moralrelativism (under förutsättning att det finns en bitter bottenbotsats av oöverbärliga viljemotsättningar): vad som är moraliskt rätt för mig behöver inte vara moraliskt rätt för dig. Utilitaristen, däremot, hamnar inte i denna relativism. Denna skillnad har sin grund i olika sätt att se på den moraliska överläggningens natur. För utilitaristen är den moraliska beslutsprocessen en procedur av samma karaktär som en vetenskaplig undersökning: utilitaristen konstaterar förekomsten av intressen, kontrollerar deras förenlighet, mäter deras styrka och adderar dem. Det finns inget element av personligt ställningstagande eller engagemang i denna procedur; det moraliska omdömet utilitaristen kommer fram till återspeglar på intet vis hans personlighet och attityder (bortsett från att hans val av utilitarismen som moralisk ståndpunkt förmodligen har förankring i hans personlighet). Utilitaristen kan inte avkrävas något ansvar för sina moralomdömen utan han kan helt dissociera sig från dem och säga: ”Jag anser att det är ytterst motbjudande att göra denna handling, men en intressekalkyl ger vid handen att det är moraliskt riktigt”. Därpå kan han iscensätta handlingen, men avsvära sig allt personligt ansvar för den.

Universaliserbarhetsidén utesluter att man närmar sig moralbeslut med denna passiva ”von oben”-attityd, att man reduceras till en opartisk observatör av intressenas böljegang. Den tvingar en till ett kritiskt ställningstagande till andras attityder och intressen: är de kanhända så frånstötande för mig att jag skulle vilja att de frusterades även om jag själv var innehavare av dem? I så fall kan jag med gott samvete lämna dem obeaktade. På så vis kommer ens personlighet att reflekteras i ens moralomdömen. Denna kontrast mellan utilitarism och universaliserbarhet var en huvudpöäng i min uppsats. Det är också den som leder fram till att utilitaristens moralomdömen får en objektiv, icke-relativ karaktär, medan universalistens blir subjektiva och relativa.

Eftersom denna skillnad i avseende på absolutism/relativism kan tyckas vittna till utilitarismens förmån, finns det anledning att peka på omständigheter som visar önskvärdheten av att låta subjektets egna attityder inta en mera framskjuten plats i den etiska överläggningen än som ett element i en intressekalkyl. Grovt uttryckt kan man tänka sig två strategier för att åstadkomma intressetillfredsställelse: (1) att utgå från intressena som fasta och fixerade och omvandla resten av verkligheten så att den tillmötesgår dessa intressen, och (2) att modifiera intressena så att status quo tillgodoser dem. Från utilitarismens ståndpunkt är det egalt vilken strategi man väljer bara man åvägbringar största möjliga tillfredsställelse, men för vår moraliska intuition ter sig många tillämpningar av taktiken (2)

anstötliga. Antag att det en dag blir möjligt att med kirurgiska ingrepp styra ett fosters (som ännu inte innehar några attityder) utveckling så att det blir en trög och okomplicerad, men tillfredsställd, människa i stället för en fantasifull och komplicerad, men relativt otillfredsställd, person. Om föräldrar och en stor majoritet i samhället i övrigt är för denna andliga kastration, kan en utilitarist moraliskt fördöma den?

Eller för att slå upp problemet i större skala. Vi föreställer oss att människan inom en snar framtid får insikt i de genetiska och miljömässiga orsakerna till mänsklig motivation. Denna insikt ger henne möjlighet att driva fram en stam förnöjsamma arbetare med lättillfredsställda, materialistiskt inriktade intressen som i stort sett tillfredsställs av status quo och en mindre härskarklass av effektiva byråkrater och pragmatiskt orienterade vetenskapsmän, samt att förhindra att det föds sociala orosmoment, existentiellt plågade konstnärssjälar och nytänkande vetenskapsmän som sätter invanda tänkesätt i gungning etc (de senare bidrar mer till otillfredsställelse än till tillfredsställelse). Vi genomför en gallupundersökning och finner att en stor majoritet önskar att denna nya mänsklighet skall manipuleras fram – naturligtvis opponerar sig konstnärsnaturerna etc, men dessa är i minoritet. Jag tror att det finns utilitarister – t ex Tännsjö – som skulle motsätta sig att vi griper till dessa manipulatoriska åtgärder, men jag ser inte hur de i sin utilitarism kan finna stöd för omdömet "Det är moraliskt fel att iscensätta denna manipulation med mänsklig motivation", ty manipulationen förefaller att medföra ökad tillfredsställelse både i nutid och i framtid. (Man kommer här lätt att tänka på den popperske Platon som förespråkar ett liknande program utifrån en, som det tycks, i grund och botten utilitaristisk hållning.)

Tack vare den särställning universaliserbarhetstesens tilldelar subjektets egna viljeattityder erbjuder den ett fundament för en moraliskt berättigad opposition mot denna manipulation: vad som krävs är att manipulationen är en så förhatlig att man förordar att den inte skall iscensättas även om man själv skulle komma att dela merpartens positiva attityd till den.

Det förtjänar också att nämnas – vilket jag försummade i min uppsats – att universaliserbarhetsidén bättre harmonierar med vår intuitiva föreställning om rättvisa. Antag att vi har att välja mellan att realisera en social struktur *A* där 99% av populationen åtnjuter tillfredsställelse av graden +6, medan 1% åsamkas otillfredsställelse av graden -6, och ett samhälle *B* där 100% av medlemmarna är tillfreds till graden +5,7. Här förefaller det som om en renodlad utilitarist skulle vara tvungen att förverkliga *A*, fastän detta stöter vårt intuitiva sinne för rättvisa. Naturligtvis kan utilitaristen bemöta denna svårighet genom att introducera en rättvisepincip vid sidan av utilitetsprincipen, men då är det att bemärka

att universaliserbarhetsidén är överlägsen utilitetsprincipen så till vida som den inte behöver kompletteras med en separat rättvisepincip. Från universaliserbarhetens perspektiv kan det inte bli tal om att förverkliga *A*, eftersom att man inte kan acceptera detta val från den missgynnade procentens position: detta är inte möjligt när vinsten med tillfredsställelse av graden +6 i stället för av graden +5,7 inte kan väga tyngre än en förlust bestående av otillfredsställelse av graden -6 i stället för tillfredsställelse av graden +5,7. Universaliserbarheten kommer inte i klammeri med rättvisan därför att den undviker att addera olika individers tillfredsställelse; den gör jämförelser mellan olika individers situation *var för sig*.

Låt det bli sagt med en gång: dessa hastiga reflexioner är långtifrån framlagda i avsikt att avgöra saken till universaliserbarhetens fördel, churu de för mitt sinne får den att framstå som mer lovande än utilitarismen. Båda tankarna söker ännu en adekvat formulering, och det material på vilket de skall appliceras besitter en förkrossande komplexitet vilken omintetgör all säkerhet i bedömningen. Men jag tvekar inte om att det är en central och fascinerande moralfilosofisk uppgift att fastställa förhållandet mellan dessa två teorier, som båda åtnjuter stor initial plausibilitet och som vid första ögonkastet tycks närbesläktade, men som vid närmare besiktning verkar divergera alltmer och avslöja sig som två radikalt skilda förhållningssätt till moral.



Filosofiska institutionen vid Stockholms universitet kommer höstterminen 1984 att arrangera ett öppet seminarium om mening i musik. Musiker, kompositörer, musikvetare och filosofer belyser utifrån olika utgångspunkter och med musikaliska illustrationer frågan om musik har mening. Seminariet som äger rum följande fredagar kl 13–15 i hörsal D 7 utom 12/10 då det är i Rotundan, Allhuset, är öppet för alla intresserade.

- 14/9 Ingmar Bengtsson: Musik som kommunikativ kodkategori.
 - 28/9 Thomas Anderberg: Mening i musik – en översikt över aktuell debatt.
 - 12/10 Gunnar Nilsson framför tillsammans med Hillevi Martinpelto lieder av Hugo Wolf samt talar över temat: Vad är en tolkning?
 - 26/10 Lars Bergström: Musik är ingen kommunikation.
 - 9/11 Jan W Morthenson: Mening i elektronmusik.
 - 23/11 Holger Larsen och Per-Erik Brolinson: Mening i rockmusik.
 - 7/12 Hans Eppstein om mening i musik (exakt tema ej fastställt).
 - 14/12 Gunnar Bucht: Symfoni vad vill du mig? (med illustrationer ur föredragshållarens just uruppförda Symfoni nr 8).
-

Torbjörn Tännsjö

Replik till Persson

Ingmar Persson försvarar *en sjuk sak med en annan*.

Som jag påpekat leder den moralprincip Persson förordar till att en konsekvent nazist har rätt att mörda judar. Detta faktum kvarstår också sedan Persson korrigerat ett missförstånd jag tidigare gjort mig skyldig till beträffande hans princip. Rimligen borde därmed principen falla. Persson ger sig dock inte. Han *är* en riktig hårding. Mer än så har jag inte att säga om rimligheten av hans princip. Persson menar emellertid också att hans princip leder till moralisk relativism. Riktigheten hos handlingar är inte absolut utan relativ till viljeattityder. Det fordrar en kommentar. Jag förstår inte vad det betyder. Jag kan inte heller se på vilket sätt denna moraliska relativism skulle *följa* ur Perssons moralprincip. Av moralprincipen följer sådant som att Hitler handlar rätt då han mördar judar medan Speer handlar fel då han utför samma handling (förutsatt att Hitler är konsekvent och Speer inkonsekvent i sin nazism), men inte att *sanningen* hos moraliska omdömen är relativ. Hur som helst så kan jag inte se att Perssons moraliska relativism, oavsett om den följer ur hans moralprincip eller ej, gör hans moralprincip särskilt mycket smakligare. För en person med mina viljeattityder framstår det åtminstone som *illa nog* att det skulle vara rätt *för Hitler* då Hitler gasar ihjäl judar.

Till sist något om Perssons avslutande reflexioner. Dessa rör inte direkt vårt meningsutbyte och jag skall fatta mig kort. För det första är jag tveksam om utilitarismen verkligen ger orimliga moraliska utslag i de fall Persson diskuterar. Jag har i andra sammanhang argumenterat för att utilitarismen ger rimliga utslag i fall som dessa, se t ex min recension av Ragnar Ohlssons och Lars O Ericssons doktorsavhandlingar i *Filosofisk tidskrift* 1:1980 och min artikel om sociobiologi i nr 1:1984 av samma tidskrift. *Åven* om utilitarismen skulle ge orimliga utslag i fall som dessa, så är det emellertid helt klart att Perssons viljefilosofi inte hanterar fallen på ett sätt som är rimligare. Den implicerar nämligen att det är *rätt för konsekventa utilitarister* (oavsett om de är i majoritet eller ej) att agera som utilitarismen bjuder i fall som dessa! För övrigt framgår väl av diskussionen om Hitler och judemorden, att också Perssons viljefilosofi kan ge utslag, som för den enskilde måste te sig som grovt orättvisa.

Ingmar Persson

Hårdnackade missförstånd

Enligt en absolutistisk moralsyn implicerar en sats som (1) ” P bör (moraliskt) utföra H ” en sats av formen (2) ”Ingen bör förhindra att P gör H ”. Här tolereras inte att det föreligger motstridiga förpliktelser. I ett relativistiskt universum utesluter däremot inte (1) satsen (3) ”Någon bör förhindra att P utför H ”. För min relativistiska teori är skälet till detta att (1) är en ellips för (1’). ”Givet de viljeattityder P har, bör P göra H ”, medan (3) i sin tur kan utvecklas till (3’) ”Det finns varelser som äger viljeattityder sådana att givet dem, bör de förhindra att P gör H . Utan tvivel är (1’) och (3’) förenliga. Om man matar min formella moralteori med (universaliserbara) viljeattityder, blir produkten därför bara omdömen av typen (1’), t ex ”Givet att han har de och de viljeattityderna, bör Fritz döda juden”.

Är detta, som Tännsjö hävdar, ”illa nog”, dvs illa nog för att ställa min teori i tvivelaktig dager? Självfallet bär min stackars teori inte skulden till om skapelsen inkluderar nazister med ett så fanatiskt judehat att de är beredda att acceptera konsekvensen, att de själva likvideras om judiskt påbrå kan spåras hos dem. Inte heller avvärjar den oss moraliskt, ty mot en sats av typen (1’) kan alltid ställas en av formen (3’). Däremot signalerar den med sin relativism var gränsen för rationell argumentation går: I som överträden denna gräns, låten hoppet om bindande argument fara!

Vad i detta gör mig förtjänt av epitetet ”hårding”? Denna anklagelse förbryllar – inte minst som den kommer från en som inte precis har profilerat sig som velourfilosof. Om något, tycks mig relativismen mer timid än absolutismen.

Slutligen måste jag konstatera att Tännsjö i de återopade artiklarna inte bemöter mina avslutande antiutilitaristiska funderingar. Det första tankeexperimentet berör han inte alls, och hans exempel på konflikten nytta- rättvisa skiljer sig i väsentliga hänseenden från mitt. Men detta är en historia för ett annat tillfälle – liksom den att jag i andra avseenden hyser reservationer inför min ursprungliga artikel.

Notiser

I serien Filosofiska Meddelanden som utges av Institutionen för filosofi Göteborgs Universitet har hitills följande skrifter utkommit:

Röda serien

1. *Helge Malmgren & Björn Haglund:*
Om inläring hos ändliga deterministiska automater. Göteborg, 1976, 48 sid.
2. *Dag Westerståhl:*
Some philosophical aspects of abstract model theory. Göteborg, 1976, 109 sid.
3. *Bo Dahlbom:*
Structure, mind, and meaning. Göteborg, 1977, 224 sid.
4. *Dick A R Haglund:*
Perception, time, and the unity of mind. Part one. Göteborg, 1977, 222 sid.
5. *Helge Malmgren (red):*
Plumpar i protokollet. Filosofiska och psykologiska uppsatser till Gösta Fröbärjs 60-årsdag. Göteborg, 1977, 131 sid.
6. *Per Lindström:*
Trial and error relations and their guessing functions. Göteborg, 1978, 17 sid.
7. *Per Lindström:*
Some results on relative interpretability. Göteborg, 1978, 41 sid.
8. *Per Lindström:*
Omitting uncountable types and extensions of elementary logic. Göteborg, 1978, 7 sid.
9. *Dennis Sjöstrand:*
Geach and Vendler. A study in contentualism, descriptivism, and aristotelianism. Göteborg, 1979, 253 sid.
10. *Stellan Welin:*
Wholeness, measurement, and hidden variables - a study of philosophical problems in non-relativistic quantum mechanics. Göteborg, 1979, 130 sid.
11. *Ingvar Johansson & Helge Malmgren:*
Marxism och begreppsanalys. Fem debattinlägg. Göteborg, 1979, 48 sid.
12. *Helge Malmgren*
Anteckningar om Wittgensteins intentionalitetsteorier. Göteborg, 1980, 47 sid.
13. *Per Lindström*
Notes on partially conservative sentences and interpretability. Göteborg, 1980, 20 sid.

14. *Per Lindström*
On faithful interpretability. Göteborg, 1980, 14 sid.
15. *Per Lindström*
Remarks on provability and interpretability. Göteborg, 1981, 17 sid.

Gröna serien

1. *Willem Stange*
Two notes on logic with a generalized quantifier. Göteborg, 1979, 16 sid.
2. *Christian Bennet*
On hierarchies for formulas provable in extensions of Peano arithmetic. Göteborg, 1979, 10 sid.
3. *Dick A R Haglund*
Filosofihistoriska skisser. I. Klassiskt. Göteborg, 1979, 54 sid.
4. *Dick A R Haglund*
Filosofihistoriska skisser. II. Utomeuropeiskt. Göteborg, 1981, 46 sid.
5. *Dick A R Haglund*
Filosofihistoriska skisser. III. Medeltiden. Göteborg, 1981, 63 sid.
6. *Helge Malmgren*
Om sannolikheten för inlärning i slumpmässigt sammansatta deterministiska system. Göteborg, 1979, 33 sid.
7. *Dag Westerståhl*
Gå på gräset och bryta löften. Några anmärkningar om akt- och regelutilitarism. Göteborg, 1979, 27 sid.
8. *Dag Westerståhl*
Some incompleteness and undecidability properties. Göteborg, 1980, 33 sid.
9. *Helge Malmgren*
Positivism och samhällsekonomi. Göteborg, 1980, 23 sid.
10. *Stellan Welin*
Några aspekter på de kunskapsteoretiska grundvalarna för det kvantmekaniska mätproblemet. Göteborg, 1981, 34 sid.

Blå serien

1. *Dag Westerståhl*
Mängdteori I. Göteborg, 1972, 110 sid.
2. *Per Lindström*
Gödels ofullständighetssats. Föreläsningsmanuskript. Göteborg, 1976, 20 sid.
3. *Björn Haglund & Dag Westerståhl*
Övningar till Mängdteori I. Göteborg, 1977, 42 sid.

4. *Dag Westerståhl*
Om oavgörbarhet. Ett appendix+övningar till Per Lindströms "Gödels ofullständighetssats". Göteborg, 1979, 9 sid.
5. *Claes Åberg*
Axiomatisk mängdteori. Konstruerbara mängder och forcing. Göteborg, 1981, 45 sid.

I serien *Philosophical Studies*, som publiceras av Filosofiska institutionen i Uppsala, har hittills följande skrifter utgivits:

1. *Filosofiska Studier* tillägnade Konrad Marc-Wogau, 1962. Utsåld.
2. *Hedenius, Ingemar*: Fem studier i praktisk filosofi, 1964. Utsåld.
3. *Åqvist, Lennart*: A New Approach to the Logical Theory of Interrogatives, 1965. Utsåld.
4. *Analyser och argument*. Filosofiska uppsatser tillägnade Andries Mac Leod, 1966. Utsåld.
5. *Hedenius, Ingemar*: Sju studier i praktisk filosofi, 1968. Utsåld.
6. *Nio filosofiska studier* tillägnade Konrad Marc-Wogau, 1968.
7. *Danielsson, Sven*: Preference and Obligation, *Studies in the Logic of Ethics*, 1968. Utsåld.
8. *Proceedings of the 1:st Scandinavian Logic Symposium*, Åbo 1968.
9. *Logic and value*. Essays dedicated to Thorild Dahlquist on his fiftieth birthday (ed. Tom Pauli), 1970.
10. *Pörn, Ingmar*: Elements of Social Analysis, 1971.
11. *Stenlund, Sören*: Introduction to Combinatory Logic, 1971. Utsåld.
12. *Åqvist, Lennart*: Modal Logic with Subjunctive Conditionals, 1971. Utsåld.
13. *Segeberg, Krister*: An Essay in Classical Modal Logic, vol. 1-3, 1971.
14. *Åqvist, Lennart*: Performatives and Verifiability by the Use of Language, 1972. Utsåld.
15. *Åberg, Claes*: Some Results on Models for Set Theory, 1972.
16. *Mac Leod, Andries H.D.*: Tre uppsatser om Hägerström, Zenon från Elea och relativitetsteori, 1973.
17. *Petersson, Bo*: Axel Hägerströms värdeteori, 1973.
18. *Stenlund, Sören*: The Logic of Description and Existence, 1973. Utsåld.
19. *Danielsson, Sven*: Some Conceptions of Performativity, 1973.
20. *Nordenfelt, Lennart*: Explanation of Human Actions, 1974.
21. *Danielsson, Sven*: Two Papers on Rationality and Group Preferences, 1974.
22. *Suppes, Patrick*: Probabilistic Metaphysics, vol. 1-2, 1974.

23. *Prawitz, Dag*: ABC i symbolisk logik. Logikens språk och grundbegrepp, vol. 1-2, 2 ed., 1975.
24. *Andersson, Jan S.*: How to Define 'Performative', 1975.
25. *Needham, Paul L.*: Temporal Perspective. A Logical Analysis of Temporal Reference i English, 1975.
26. *Proceedings of the Scandinavian Seminar on Philosophy of Language* (Uppsala, Sweden, Nov. 8-9, 1974), vol. 1-2, 1975.
27. *Filosofiska smulor* tillägnade Konrad Marc-Wogau 75 år (ed. Ann-Mari Henschen-Dahlquist), 1977.
28. *Åqvist, Lennart*: A Conjectured Axiomatization of Two-Dimensional Reichenbachian Tense Logic, 1977.
29. *Kuhn, Steven T.*: Many-Sorted Modal Logics, vol. 1-2, 1977.
30. *Puterman, Zalma M.*: The Concept of Causal Connection, vol. 1-2, 1977.
31. *Malmström, Anna-Karin*: Motive and Obligation, 1980.
32. *ThD60*. Philosophical essays dedicated to Thorild Dahlquist on his sixtieth birthday, 1980.
33. *Tankar och Tankefel* tillägnade Zalma Puterman 50 år (ed. Włodzimirz Rabinowicz), 1981.
34. *320311*. Philosophical essays dedicated to Lennart Åqvist in his fiftieth birthday (ed. Tom Pauli), 1982.
35. *Molander, Bengt*: The Order There Is and the order We Make. An Investigation into the Concept of Causation, 1982.

Bertil Mårtensson har utgivit *Soma och psyke*, Filosofiska institutionen, Lunds universitet 1983.

Skeptron är namnet på en ny samhällsvetenskaplig skriftserie redigerad av Donald Broady och Ulf P Lundgren. Det första numret har "Rätten att tala" som tema.

Den chilenske "barfotaekonomen" Manfred Max-Neff har publicerat en bok med titeln *Från andra sidan* på förlaget Nordan, 1984.

Den norska filosofen Nina Karin Monsen har utgivit *Jomfru, mor eller menneske? Feministisk filosofi*, Universitetsforlaget, Oslo 1984.

Wassily Kandinskys skrift *Om det andliga i konsten* från 1910 utkom på svenska första gången 1970 och föreligger nu i ett nytryck från Vinga press, Göteborg 1984.

Medarbetare i detta nummer: *Thomas Anderberg* doktorerar i praktisk filosofi i Lund, *Bengt Edlund* och *Lars Elleström* är musikvetare i Lund, *Sven Ove Hansson* är doktorand i teoretisk filosofi i Uppsala, *Ingmar Persson* är forskarassistent i praktisk filosofi i Lund och *Torbjörn Tännsjö* är docent i praktisk filosofi i Stockholm.

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 var 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

25:- AVHANDLINGSSERVICE

ISSN 0348-7482