

Ingmar Persson

Livets förgänglighet och värde

En tanke som är lika gammal som den filosofiska reflexionen över människolivet är den, att om döden sätter en slutgiltig punkt för en persons liv, kan livet inte ha någon mening eller något värde. Den genljuder exempelvis genom ledande religioner, både österländska och västerländska. Sin ålderdom till trots har den inte förlorat sin sprängkraft: den förmår skaka även den moderna människans tillvaro i grunden. Normalt präglas ens livshållning av entusiasm och energi; livslusten flödar. Men så aktualiseras plötsligt det välbekanta faktum, att man en dag obönhörligen skall dö, med en osedvanlig pregnans och åskådlighet, och genast torrläggas känslans och motivationens källor. Man förbluffas då av den iver med vilken man vanligtvis hänger sig åt livets triviala bestyr: hur kan jag, frågar man sig förundrat, bekymra mig så fanatiskt om att bygga upp en dräglig existens, när allt till slut ändå kommer att raseras? Kanske förhäxas man också av det förhållandet, att någon kosmisk katastrof förmodligen så småningom kommer att utsläta alla spår av mänsklig verksamhet, och intrycket att hela den mänskliga civilisationen, med dess imponerande manifestationer i konst och vetenskap, lika gärna kunde ha kvävts i sin linda griper tag i en. Om hela denna mödosamma utveckling ändå kommer att utmynna i intet, varför inte sätta stopp för den omgående?

Som regel är dessa sinnesstämningar av svartsyn och handlingsförlamning snabbt övergående, och man återbördas raskt till en mer jordnära och engagerad livsattityd. I mer sällsynta fall kan dock detta syndrom – förgänglighetssyndromet – fördjupas till en kris av årslång varaktighet. Detta skedde i Leo Tolstojs fall. Tolstoj drabbades när han stod på sitt livs höjdpunkt: han var en välbärgad godsägare, åtnjöt solid litterär berömmelse, ett harmoniskt familjeliv och god hälsa. Men förgänglighetstankarna fördunklade värdet av allt detta. Han skriver t ex i "Min bikt" (*Religiösa skrifter*, Stockholm, 1927):

Om icke i dag så i morgon komma sjukdomar och död . . . till mina kära och till mig, och ingenting skall bli kvar utom stank och maskar. Mina handlingar, vilka de än ha varit, skola alla glömmas förr eller senare, och jag skall icke finnas mera. Varför då all denna möda? (s 23).

Den livsbejakelse som folk i gemen omfattar är uppenbarligen oförenlig med den melankoliska livssyn och *Weltschmerz* som kännetecknar förgänglighetssyndromet. Vilken livshållning är den mest välgrundade, den en rationell människa skulle hysa? En person som inte låter sig nöja med att vaja som ett rö mellan dessa livsstämningar måste ovillkorligen besvara denna fråga. Många tänkare – framför allt, men inte enbart, förespråkare för tron att det finns ett liv efter den kroppsliga döden – tar förgänglighetssyndromet till intäkt för klar-synthet: det inställer sig när fjällen faller från ögonen och man ser (det inomvärldsliga) livet i dess verkliga skepnad. Enligt denna åsikt kan det jordiska livet bara vara meningsfullt om det ger en biljett till en evig existens. Om denna odödlighetshypotes är falsk, kan den insiktsfulla inte annat än att bemäktigas av intighetskänslor inför livet. Så resonerade exempelvis Tolstoj. Andra tänkare – t ex ett par analytiska filosofer som jag strax skall namnge – vilka tar avstånd från odödlighetshypotesen hävdar att det här livets förgänglighet och undergång i döden på intet vis förhindrar att det är värdefullt och att den vanliga livsoptimismen är motiverad.

Att försöka bilägga denna tvist är mitt syfte här. Min slutsats har formen av en kompromiss: trots att det senare lägret har rätt i att den slutliga förintelsens oundviklighet inte utesluter att livet är värdefullt, är en livskänsla som Tolstojs rationellt befogad. En sådan kompromiss kräver att det råder ett visst oberoende mellan vilje- och känsloreaktioner, å ena sidan, och värden, å den andra, men en huvudpunkt i min argumentation är att denna oavhängighet inte är oförenlig med en analys av värden i termer av nämnda attityder.

1. Hur livet kan ha värde

Först och främst skall jag klarlägga hur jag fattar de centrala termerna ”liv” och ”värde”. Ovan har jag tillåtit mig att omväxlande tala om livets ”värde” och dess ”mening”. Egentligen är den förra formuleringen att föredra; den senare är kringvärvd av vilseledande associa-

tioner (som jag senare kort skall redogöra för), och dess förekomst är bara en eftergift åt traditioner.

Termen "liv" betecknar i en användning en rent fysiologisk process, ett skeende som studeras av biologer och som inte bara människor och högre djurarter, utan även de lägsta djurformer och växter har del i. Jag skall emellertid inte förläna termen denna biologiska betydelse utan en snävare psykologisk. En del levande organismer har en förmåga att vara medvetna – om än bara på ett rudimentärt sätt – om sin kropp och omgivning. Sådana organismer kallar jag *varelser*. En varelse är således en psykofysisk helhet. Denna helhet lever eller finns till endast så länge den psykiska komponenten, förmågan till medvetande, finns tillstädes. En kroniskt medvetlös människa är därför inte levande i denna mening.

"Liv" i den andra bemärkelsen måste således inkludera förmåga att hysa medvetande. Skall den också omsluta liv i biologisk bemärkelse? De som talar om "ett liv efter döden" tycks ofta med "liv" mena enbart förmågan att hysa medvetande: synbarligen vill de i många fall ha sagt att det finns förmåga till medvetande efter det att livet i biologisk mening upphört. Jag ansluter mig till detta språkbruk. Min fråga om livet har värde är sålunda en fråga om förmågan att vara medveten har värde.

Logiskt sett är det inte nödvändigt att liv i psykologisk betydelse uppträder endast hos entiteter som är levande i biologisk bemärkelse. De som hävdar att sofistikerade datorer har medvetande påstår inte något motsägelsefullt, även om det (vilket jag tror) är falskt. Andra har gått ännu längre och velat göra gällande att förmågan att hysa medvetande kan förekomma utan att vara korrelerad med någon som helst fysisk process, vare sig av organiskt eller oorganiskt slag. Odödlighetshypotesen, tanken av människan och eventuellt andra varelser har ett evigt liv, bygger ofta på denna förutsättning. Mot denna hypotes kan emellertid riktas tunga logiska och empiriska invändningar. Därför anser jag mig här berättigad att ta dess falskhet för given. Mitt spörsmål gäller således om förmågan att hysa medvetande – livet i psykologisk mening – kan ha värde, fastän det är beroende av fysiska – i praktiken troligen organiska – processer och går under med dem.

Så långt begreppet *liv*. Det andra centrala begreppet är *värde*. Jag erkänner bara värden i en relativiserad tappning: värden *för* en viss

varelse. Värdenas relativitet består i att de måste definieras med hänvisning till varelsers vilje- och känslouttyder. En konsekvens av detta synsätt är att det inte ens är logiskt möjligt att något, som har värde för en viss varelse, är vilje- eller känslomässigt indifferent för varelsen. Detta är fullt möjligt enligt en teoretiker som laborerar med absoluta eller objektiva värden. Han är därför skyldig oss skäl som förklarar och rättfärdigar att man bryr sig om hans värden. En annan uppgift han ställs inför är att klargöra vad han menar med "värde". Kort sagt, en absolutistisk värdeteori är mer komplicerad än en relativistisk – den postulerar två oberoende storheter, såväl vilje- och känslouttyder som värden, där relativismen bara erkänner en. Följaktligen är det legitimt att ta sin tillflykt till absolutismen endast om relativismen på något sätt inte är tillfyllest, och jag kan inte se att så är fallet.

Min undersökning gäller alltså om (det psykologiska) livet har värde *för* någon. Jag föreställer mig att denne "någon" är den levande själv: jag frågar m a o om mitt liv har värde för mig, ditt för dig etc. Genom denna relativisering får svaret direkt praktisk relevans: om mitt (framtida) liv inte har värde för mig, har jag inget skäl att leva vidare. Kanske jag rentav – om mitt liv har negativt värde – hellre bör tillgripa en smärtfri självmordsmetod. Döden, d v s upphörandet av livet i psykologisk mening, har varken positivt eller negativt värde i sig, eftersom den utesluter närvaron av värdeallstrande attityder.

Förhållandet mellan vilje- och känslouttyder, å ena sidan, och värden, å den andra, måste fastställas med större exakthet. Man kan hysa en vilje- eller känslouttyd visavi ett sakförhållande enbart *för dess egen skull*, oberoende av vad som följer av det, i logisk eller kausal bemärkelse. T ex kan man vilja att en fysisk smärtförminnelse man erfar skall upphöra, inte för att den distraherar en från andra saker, utan helt enkelt för att en smärtsensation är vad den är, en sensation av *smärta*. På samma sätt kan man vilja att en förminnelse av välbehag fortsätter just därför att den är en förminnelse av *välbehag*. En djupgående analys av en attityd gentemot ett sakförhållande för dess egen skull fordrar en fixering av identitetskriterierna för sakförhållanden, och det är sannerligen ingen lätt uppgift. Definitionen att *p* och *q* är samma sakförhållande om och endast om de är logiskt ekvivalenta är, enligt mitt förmenande, alltför vid. Å andra sidan är definitionen att de är identiska om och endast om "*p*" och "*q*" är samma

sats alltför trång. Jag skall inte här försöka komma tillrätta med denna problematik. Det får räcka med att stipulera att p och q är identiska om och endast om det är logiskt omöjligt att tänka (vilja etc) att p utan att tänka (vilja etc) att q och vice versa – trots att denna definition är öppen för invändningen att definiens inte är genomskinligare än definiendum.

Definitionen har emellertid den viktiga konsekvensen att den framställer attityder visavi sakförhållanden för deras egen skull som *kognitivt resistent*: ingen ny information kan framtvunga en modifikation eller revision av dem. Antag att jag vill (förverkliga att) p för dess egen skull, men att jag har en ännu större motvilja mot q för dess egen skull. Någon gör klart för mig att p och q är logiskt ekvivalenta. Detta modifierar inte min vilja att göra p för dess egen skull; insikten om ekvivalensen kan bara få till följd att jag inte vill p p g a skälet att det är sammanlänkat med ett annat förhållande q . Sakförhållandena p och q kan inte här vara samma förhållande, ty då skulle min mentala attityd visavi dem med logisk nödvändighet vara densamma. Och om de inte är samma förhållande, hyser jag ingen motvilja mot p för dess egen skull, utan p g a ett annat sakförhållande som p är förknippat med.

Min avsikt är att använda mig av dessa vilje- och känslöattityder mot något för dess egen skull för att definiera begreppet *egenvärde*. Relationen är dock inte så enkel att man kort och gott kan säga: p har (positivt) egenvärde för varelsen V om och endast om V har en positiv känslö- eller viljeattityd visavi p för dess egen skull. Haken är att det kan finnas sakförhållanden som en varelse inte är medveten om, men som han skulle ha en attityd för dess egen skull gentemot om han erhöll kännedom om. (T ex kan en varelse ha växt upp i en så skyddad miljö att han aldrig har fått känna fysisk smärta.) Med detta i åtanke föreslår jag: p har (positivt) egenvärde för V om och endast om V har, eller skulle ha om han blev medveten om p , en positiv vilje- eller känslöattityd visavi p för dess egen skull.

Mot begreppet *egenvärde* kan man kontrastera begreppet *härlett värde*. Sakförhållandet p har härlett värde för V om och endast om det finns ett annat förhållande, q , som i någon mening – kausal eller logisk – följer av p och som har egenvärde för V . Detta gäller dock endast under förutsättning att den logiska följdrelationen inte är så uppenbar att man inte kan sägas ha begripit innebörden av p om man inte inser att q följer. Skulle följdrelationen vara av detta evidenta slag, är q – i

enlighet med det identitetsvillkor för sakförhållanden som skisserades ovan – en konstituent av förhållandet p , och dess egenvärde ett egenvärde hos p .

Beträffande orsaksbegreppet vill jag bara göra ett påpekande: att p är fallet kan vara orsak till att q blir fallet även om det finns andra faktorer än p förutan vilka q inte hade realiserats. Det betyder bara att det finns en betingelse sådan att förverkligandet av q uppstod ur den och att det är falskt att detta hade skett även om denna betingelse minus p hade förelegat. Ett förhållandes härledda värde är således avhängigt andra samverkande förhållanden. Det säger sig självt att det är hart när omöjligt att tillförlitligt fastställa ett förhållandes härledda värde, enär dess konsekvenser förgrenar sig långt in i framtiden.

Slutligen vill jag introducera en tredje form av värde: *balansvärde*. Detta uppstår när man väger samman ett sakförhållandes egenvärde och dess härledda värde. All den osäkerhet som infekterar det härledda värdet smittar därför av sig på balansvärdet.

Den frågeställning som jag kom fram till efter tidigare bearbetning var: har en varelse V 's förmåga till medvetande värde för V ? En uppfattning som man ibland hör förfäktad är att förmågan till medvetande har egenvärde. Thomas Nagel gör sig förmodligen till tolk för denna åsikt i sin uppsats "Döden" (som finns i Lars Bergströms innehållsrika antologi *Frågor om livets mening*, Prisma, 1979, s 171). Jag tycker dock att det ligger i öppen dag att åsikten i fråga är ohållbar. Att tillskriva någon förmåga till medvetande – d v s innehav av medvetande i dispositionell mening – är ungefärligen att säga att vederbörande med jämna mellanrum har mentala upplevelser, liksom att beskriva någon som rökare är att framställa honom som en som regelbundet drar ett bloss. Därför kan förmågan till medvetande ha (positivt) egenvärde endast om ett (positivt) egenvärde tillkommer samtliga dessa upplevelser oberoende av vad de är upplevelser av. Följaktligen skulle t ex medvetandet om helt likgiltiga sakförhållanden ha ett positivt egenvärde. Personligen kan jag emellertid inte annat än tycka att ett dylikt medvetandetillstånd varken är positivt eller negativt i sig, har egenvärdet plus minus noll, precis som frånvaron av allt medvetande. Antag att man blev informerad om att man efter tidpunkten t bara kommer att vara medveten om helt indifferentia saker – t ex meningslösa bokstavs- eller sifferkombinationer – bör det inte vara egalt om man efter t har detta medvetande eller saknar allt medvetande?

Den rimligaste ståndpunkten är således att medvetandet är transparent i värdehänseende: ett tillstånd av medvetande om p härleder hela sitt värde från det värde p har, från de reaktioner av gillande och ogillande som p uppväcker hos det medvetna subjektet. (För enkelhets skull antar jag att allt man är medveten om har propositionell struktur.) Förmågan till medvetande är en logiskt nödvändig betingelse för existensen av vilje- och känslouttyder, vilka i sin tur definierar ett förhållandes karaktär av värde. Denna mentala kapacitet får på så sätt ett härlett värde.

Slutsatsen av detta resonemang blir att (det psykologiska) livets värde står och faller med värdet av medvetandets potentiella objekt. Den intressanta frågeställningen blir: kan V 's förmåga till medvetande ha positivt härlett värde för V ? Uppenbarligen är svaret på denna fråga avhängigt egenvärdet för V av de förhållanden som han kan bli medveten om. V 's framtida liv har positivt värde för honom om och endast om det sammanlagda värdet av de förhållanden som förverkligas under V 's framtida liv och som har positivt egenvärde för honom överstiger det sammanlagda (negativa) värdet av de förhållanden som förverkligas under V 's framtida liv och som har negativt värde för V . Däremot kan man inte definiera att V 's liv upp till innevarande ögonblick har (positivt) värde för V på samma vis, ty så länge V har ett framtida liv kan man tänka sig att det förflutna livets innehåll, vilket inte har positivt egenvärde, får ett positivt balansvärde därigenom att de förhållanden som inkluderas i det har ett dominerande härlett värde, som härrör från att de leder fram till en framtida existens där summan av realiserade positiva egenvärden överväger.

Med en viss förenkling kan man sammanfatta denna analys av livets värde på följande sätt: en människas liv har värde för henne om hon är tillräckligt framgångsrik i att förverkliga de sakförhållanden hon vill förverkliga för deras egen skull. I stort sett är det denna syn på problemet om livets värde som de analytiska filosoferna Richard Taylor, Kurt Baier och Paul Edwards – deras uppsatser finns samlade i Bergströms tidigare nämnda antologi – har förmedlat. Utifrån denna analys står det klart att det jordiska livet kan ha värde även om det inte tjänar som en språngbräda till en evig, paradisk tillvaro, även om kroppens död också innebär det psykiska livets slutliga utplåning. För det faktum att jag en dag skall dö kan inte beröva det välbehag jag just nu erfar dess egenvärde; på sin höjd kan döden hota dess härledda vär-

de, genom att klippa av mitt liv innan de åtrådda konsekvenserna hinner inställa sig.

Baier går dock lite väl långt när han låter undslippa sig att ”döden helt enkelt är irrelevant. Om livet överhuvud taget kan vara värt att leva, så gäller detta även om det är kort” (Bergström, s 68), liksom Edwards när han skriver att ”det är något godtyckligt i att hävda att evig salighet gör livet värt att leva, men att inte gå med på att salighet i det närvarande livet har samma funktion” (Bergström, s 203). Det är obestridligen så att det är av stor relevans för frågan om det jordiska livets värde om odödlighetshypotesen är sann, och den kroppsliga döden bildar inkörsport till en paradisk tillvaro av obegränsad längd. För om, och endast om, dessa antaganden är sanna blir jordelivets innehålls balansvärde positivt hur stor kvantitet negativt egenvärde det än må härbergera: det härledda värde jordelivets innehåll får genom att möjliggöra en oändlig kvantitet positivt egenvärde måste slå ut varje ändlig kvantitet negativt egenvärde det kan innefatta. Edwards’ påstående är alltså vilseledande emedan det inte framhåller vikten av ett salighetstillståndets varaktighet för dess värde.

Baiers yttrande låter överdrivet optimistiskt på så vis att det ger vid handen att det är oväsentligt när döden överraskar en. Som alla vet är inte tillvaron så vist inrättad att döden bara hemsöker folk vid hög ålder när de kan ha förväntats hunnit uppnå sina målsättningar; många dör en för tidig död som förhindrar dem från att förverkliga vad de eftersträvar. Långsiktiga mål är som regel mer värdefulla än kort-siktiga, men de löper större risk att aldrig realiseras, vilket kan medföra att livsbokslutet visar ett underskott som hade kunnat undvikas om mera näraliggande mål hade valts. Denna risk att döden och andra olyckor när som helst kan slå till och trasa sönder ens liv måste man alltid ta hänsyn till i sina framtidsplaner. Hur den skall hanteras intellektuellt och emotionellt är inte oviktigt för frågan om livets värde, men denna problematik får lämnas åt sidan här.

Men även om Baiers och Edwards’ uttalanden kan tyckas utandas en alltför rosenkindad optimism och hurtfriskhet, har de rätt så till vida som att ett liv kan ha värde trots att det har en ände i döden. Att livet varar i evighet är inte nödvändigt för att det skall ha värde, ty även inom ramen för ett ändligt liv kan förhållanden med positivt egenvärde realiseras i en utsträckning som ger dem övervikt.

Talet om livets *mening* har emellertid en slagsida som rimmar illa

med ett dylikt rättfärdigande av livet. Med detta talesätt åsyftas ofta en översinnlig avsikt bakom uppkomsten av (mänskligt) liv. Denna avsikt förlägger ofta det värde som berättigar jordelivet hinsides: genom sitt beteende på jorden kan människor göra sig förtjänta av belöningar i ett liv efter den kroppsliga döden. Det antas vara dylika hinsides belöningar som jordelivets skeenden hämtar sin mening – d v s sitt avsedda härledda värde – från. Frasen ”livets mening” begåvas med denna innebörd inte bara av tänkare som tillskriver livet mening, utan även av sådana som förnekar dess meningsfullhet. När t ex Albert Camus i *Myten om Sisyfos* (Aldus/Bonniers, 1966) deklarerar att ”livet låter sig levas bättre ju mindre mening det har” (s 47) förefaller han att ha i åtanke (se t ex s 50) hur man kan hämmas och begränsas av att vara nödsakad att efterleva vissa normer för att inte riskera sitt eviga liv. Och Camus’ upplevelse av världens absurditet tycks vara en upplevelse av att inga bakomliggande avsikter går att utläsa ur världens händelseförlopp. Men som framgår av den citerade satsen delar Camus uppfattningen att livets meningslöshet (i denna bemärkelse) inte implicerar att det är värdelöst. Anledningen till att jag har undvikit frasen ”livets mening” är just att den har dessa teologiska övertoner.

2. Hur förgänglighetssyndromet kan vara en rationell reaktion

Det hittills uppnådda resultatet ter sig nog tämligen trivialt och intetsägande i många ögon. Enligt den föreslagna definitionen fordras inga speciella insikter, ingen levnadsviisdom, för att leva ett värdefullt liv. Att det skulle räcka med att uppställa mål för sig och förverkliga dem för att ens liv skall ha värde verkar för många alltför prosaiskt. Det är frestande att vifta bort dessa kritiker genom att beskylla dem för att vara offer för illusionen att det är möjligt att leva ett värde- eller meningsfullt liv endast om man har lyckats uppsåra övernaturliga avsikter som ligger bakom alla livsytringar. Frestande – men felaktigt. Låt oss inte glömma bort förgänglighetssyndromet, det faktum att tanken på livets förgänglighet har en tendens att kyla ner ens livslust högst betydligt. Syndromet tycks ha vid spridning i både rum och tid, men vi har ännu inte i våra händer material för en plausibel förklaring

– och långt mindre ett rättfärdigande – av det. Det framstår nu som effekten av ett skäligen enkelt tankefel: att man inbillar sig att ingenting i livet kan ha positivt egenvärde om livet har sin ände i döden. Detta kan knappast vara hela historien.

I uppsatsen "Tolstoi and the Meaning of Life" (*Ethics*, 73, 1963) ger Anthony Flew en diagnos av Tolstojs dystra sinnesförfattning. Kärnpunkten i den är att alla Tolstojs "vanliga begär, affekter och tillfredsställelser har förlorat sin kraft och dragning" (s 111). Detta får, enligt Flew, till följd att Tolstoj frågar "Vad tjänar detta till?", "Vad leder detta till?" etc om förhållanden som förr bildade egenvärden för honom, som han eftersträvade för deras egen skull. Men naturligtvis kan denna begäran efter skäl aldrig stillas, ty man kan ge skäl för att vilja något endast för den som vill något för dess egen skull. Att p leder till q är ett skäl för att vilja p endast om man vill q . Denna viljeattityd kan i sin tur vila på skäl – att q leder till r – men denna regress kan inte fortsätta i oändlighet. Kedjan av skäl måste förankras i förhållanden som är velade för sin egen skull, annars kan man inte vilja någonting. Men dessa förankringspunkter, menar Flew, är just vad som saknas hos Tolstoj i hans kristillstånd.

Som förklaring till hur Tolstojs förgänglighetstankar kan strypa hans viljeattityder gentemot saker och ting för deras egen skull verkar Flew vilja hänvisa till (s 113) nyssnämnda tankefälla. Detta logiska misstag kan underblåsa en morbid fixering vid den förestående förintelsen som den enda sanna realiteten och ge livets värden ett bedrägligt sken. ("Livsglädjens forna bedrägeri . . . kan icke mera lura mig . . . Nu kan jag inte undgå att se dagen och natten, som ständigt springa och föra mig mot döden. Jag ser detta enda, emedan detta enda är sanningen" (Tolstoj, s 24).) Flews förklaring söker inte *rättfärdiga* Tolstojs reaktion, förgänglighetssyndromet, utan framställer den som framfödd ur en brist på logisk klarsyn. Det finns inget speciellt "djupt och värdigt" (s 114) i Tolstojs respons, konstaterar Flew.

Flews karakterisering av Tolstoj som totalt viljeförlamad kan knappast äga riktighet. Om Tolstoj verkligen var ur stånd att hysa en vilja gentemot något för dess egen skull, skulle han bli totalt oförmögen att handla intentionellt och överlagt. Han skulle falla till marken som kasperdockan när handen dras ur den eller som pappersdraken när vinden mojar. Tolstoj fortsätter emellertid att ägna sig åt sitt livs

angelägenheter – sitt gods, sin familj och sitt författarskap – men utan inre glöd och engagemang. Hans sinnesförfattning tycks snarare vara en av motivations*försvagning* än av total paralyt. Letargin är inte så extrem att den yttrar sig i fullständig passivitet; den bara urholkar den inre övertygelsen, det helhjärtade uppgåendet i vad han företar sig. Tolstoj själv karakteriserar träffande sin hållning som ”svaghetens utväg” (s 43).

Kanhända beror denna motivationssvaghet på att motstridiga krafter arbetar i Tolstojs inre. Thomas Nagel föreslår i uppsatsen ”Det absurda” (som ingår i Bergströms antologi) att känslan av livets absurditet härrör från en ambivalens inom människan som består i att hon – i någon mening – inte kan överge vissa fundamentala värderingar och viljeattityder, fastän hon inser att de kan ifrågasättas. Nagel önskar dra en parallell mellan den praktiska och den teoretiska sfären: även i fråga om den senare hävdar han att de grundläggande övertygelserna inte kan försvaras mot en radikal skepticism. Såväl det praktiska systemet av uppfattningar som det teoretiska vilar således, enligt Nagel, på fundament som själva är omöjliga att rationellt rättfärdiga. Nagel summerar sin irrationalism:

Det som håller oss uppe i tro som i handling är inte skäl och rättfärdigande utan något mer grundläggande än detta – för vi fortsätter att leva på samma sätt även när vi är övertygade om att vi inte kan motivera det. Om vi försökte förlita oss enbart på förnuftet och ansträngde det maximalt, skulle våra liv och övertygelser falla ihop – en form av galenskap kan faktisk drabba oss om den tröghet som gör att vi tar världen och livet för givna på något sätt går förlorad (s 44–5).

Nagel förnekar förstås inte (s 44) att man kan rättfärdiga – ge skäl till – varför man vill något (t ex ta en huvudvärkstablett) genom att hänvisa till att man vill något annat (t ex uppnå välbefinnande). Han påpekar helt riktigt (s 35–6) att dylika kedjor av skäl måste ha slutpunkter, men antar tydligen att eftersom dessa slutpunkter inte kan rättfärdigas med hänvisning till något (vilket skulle leda till en cirkel eller infinit regress), så kan de alltid ifrågasättas eller betvivlas. Men trots att vi blir varse denna öppenhet för tvivel, kan vi inte förmå oss att överge dessa grundläggande attityder. Om man utrustade t ex en rätta med detta ”självöverskridande” medvetande, denna förmåga till tvivel, skulle inte detta ”göra den i stånd att höja sig över sina rättsträ-

vanden. Den skulle vara tvungen att med sitt nyvunna självmedvetande återvända till sitt hemska och torftiga liv” (s 45). Det är ur denna kluvenhet – tvivel utan förmögenhet till frigörelse från det betvirlade – som känslan av det absurda spirar.

Jag vill bestrida Nagels antagande att det finns attityder som både har egenskapen (1) att kunna betvivlas och ifrågasättas och egenskapen (2) att inte kunna överges fast dessa tvivel uppstår. Antag att V ger skäl för en hel mängd av sina viljeattityder genom att hänvisa till att de leder till p (t ex att han förnimmer välbefinnande), vilket han vill (enbart) för dess egen skull. Är då den sistnämnda attityden öppen för tvivel? Nej, som redan har konstaterats är dylika viljeattityder kognitivt resistenta. Om någon påvisar att p har en konsekvens, q , sådan att V 's aversion mot q är större än hans dragnin till p , så underminerar detta på inget sätt V 's vilja att p för dess egen skull. Vad som visas är att V tar miste om han vill p på det hela taget, d v s tillmäter p ett positivt balansvärde. En viljeattityd visavi något för dess egen skull har således inte egenskapen (1).

Det har däremot en viljeattityd visavi något över lag, d v s en attityd som summerar egenvärde och härlett värde. Men, som redan har framskyttat, saknar denna attityd egenskapen (2). Till att börja med var V 's viljeattityd visavi p över lag en funktion bara av hans vilja att p för dess egen skull; han var då inte bekant med några konsekvenser av p som influerade hans attityd. Så får han nys om den oönskade konsekvensen q . Om V inte är irrationell, får detta till resultat att han inte vill att p på det hela taget. Viljeattityder gentemot något över lag har därför inte egenskapen (2): normalt revideras de i ljuset av kritik.

Det centrala postulatet i Nagels teori om det absurdas ursprung – att det finns attityder som tillfredsställer både (1) och (2) – tycks därför falskt. Jag dristar mig till att förmoda att Nagel har förbiset den distinktion mellan viljeattityder-för-dess-egen-skull och viljeattityder-över-lag jag har presenterat. Detta förbiseende skapar intrycket att det finns *en* typ av attityder som tillgodoser både (1) och (2).

Inga förnuftsresonemang kan, som sagt, skaka viljeattityder gentemot något för dess egen skull. Anledningen till att vi vill förnimma välbegag och skyr smärtan och inte tvärtom ligger inte i några resonemang utan i att vårt nervsystem är konstruerat på ett visst vis. Som Nagel också säger: ”Vi håller fast vid dem på grund av att vi är konstruerade som vi är” (s 45). Självfallet kan man tänka sig varelser

vars egenvärden radikalt avviker från våra – kanhända de söker smärta och flyr välbehag – men detta är helt irrelevant för vad som har egenvärde *för oss*. Det visar inte att våra värden är ”godtyckliga” och ”öppna för tvivel”, bara att de inte är logiskt nödvändiga, vilket är trivialt.

Nagel har förstås rätt i att om vi var nödgade att ”förlita oss enbart på förnuftet och ansträngde det maximalt, skulle våra liv . . . falla ihop”. Motivationen är inte en ren förnuftsangelägenhet: vad vi vill för dess egen skull är inte avhängigt skäl och argument. Det Nagel misslyckas med är att belysa vad det innebär att ”ifrågasätta” och ”höja sig över” dessa viljeattityder, och detta utgör hjärtpunkten i hans teori om den ambivalens som bildar den absurda känslans ursprung.

Vi har alltså ingen hjälp att vänta från Nagel när det gäller att förstå Tolstoj och hans förgänglighetssyndrom, emedan Nagel inte lyckas klargöra sitt postulerade tvivel. Innan jag framkastar mitt eget förslag, låt mig försöka få min problemställning klarare i fokus. Jag har påstått följande:

- (1) Värden definieras i termer av vilje- och känslouttityder.
- (2) Livet kan inkludera egenvärden och kan därför ha positivt värde även om det slutar i döden.

Av detta följer, kan man tycka:

- (3) De gängse attityderna av livsbejakelse kan vara rationellt motiverade,

för enligt (2) kan livet ha värde, och likmätigt (1) är värden intimt förknippade med attityder. Det är i ljuset av detta vi på något sätt måste begripliggöra förgänglighetssyndromet, d v s

- (4) Tanken på dödens ofrånkomlighet tenderar att förorsaka att livsbejakelsen ersätts av tomhets känslor inför livet.

Problemet är att om (1) håller, tycks (4) endast kunna vara sann om (2) förnekas, d v s om man faller offer för villfarelsen att dödens

ofrånkornlighet nödvändigtvis berövar livet dess värde, och tanken på förintelsen till följd härav kommer att få monopol på ens uppmärksamhet. Förgänglighetssyndromet kan då inte rationellt försvaras; det blir verkligen ett *syndrom*. Ändå har förgänglighetssyndromet traditionellt setts som ett uttryck för klarsynthet och levnadsvisdom.

Jag tror att det traditionella synsättet kan försvaras mot det framställda försöket att misskreditera förgänglighetssyndromet. (3) följer nämligen inte alls ur (1) och (2), utan den är resultatet av en glidning i attitydbegreppet. (1) implicerar inte att det finns en en-en korrelation mellan grad av värde och intensitet i vilje- eller känslerespons. Man kan särskilja ett mycket stort - kanske rentav oändligt stort - antal grader av värdefullhet, men vårt vilje- och känsloliv är uppenbarligen inte så nyanserat att det kan uppvisa styrkedifferenser som korresponderar mot alla dessa värdegrader. Att p har högre värde för en än q innebär, grovt uttryckt, att man i en situation, där man har att välja mellan de båda, skulle föredra p . Detta är inte oförenligt med, att man ställs inför möjligheten att realisera p och q i två skilda situationer med olika alternativuppsättningar, så skulle man vilja q med en större glöd i den ena situationen än man vill p i den andra. Man inträder i en situation med vissa möjlighetsramar: man gör sig föreställningar om vad som är det bästa möjliga utfallet respektive det sämsta möjliga. Responserna på ett visst sakförhållande beror på *dessa positioner inom dessa ramar*. Eftersom ramarna inte alltid är desamma kan responserna på ett och samma förhållande variera från situation till situation.

En illustration kan vara på sin plats. I en tänkbar situation S_1 deltar V i ett lotteri i tron att den högsta vinsten är en halv miljon kronor, och han kappar hem denna vinst. I en annan möjlig situation S_2 deltar han i ett annat lotteri i tron att den högsta vinsten är en miljon kronor, vilken han också tar hem. Om V 's ekonomiska utgångsläge är detsamma i både S_1 och S_2 , är det fullt möjligt att hans glädje är lika stor i S_1 som i S_2 . Anledningen är att utfallet både i S_1 och S_2 är det maximala enligt hans möjlighetsramar. En annan sak är att han sätter större värde på en miljon kronor än en halv miljon: om dessa ställdes i utsikt i samma situation skulle han välja miljonen.

Låt mig nu tillämpa dessa spekulationer på Tolstoj och förgänglighetssyndromet. Så länge Tolstojs perspektiv är "inomjordiskt", och hans möjlighetsramar utgörs av vad en människa har förmåga att

uppnå i sitt liv, ligger hans liv nära det optimala, och han har all anledning att känna sig tillfreds. Men när han betraktar sitt liv *sub specie aeternitatis* eller mot en kosmisk fond, utvidgas möjlighetsramarna: jämfört med de omätliga tidsrymder under vilka universum har bestått före hans födelse och kommer att bestå efter hans död, ter sig hans liv och de glädjeämnen det kan inrymma som försvinnande efemära. Detta väldiga tidsperspektiv frammanar föreställningen om möjligheten av salighetstillstånd som i permanens vida överträffar den ett människoliv kan inbegripa. I och med att den övre gränsen för vad som är möjligt så drastiskt justeras uppåt, hamnar även det bästa jordeliv långt under denna gräns, och en tidigare tillfredsställelse förbyts i en känsla av att ens eget liv och andras är torftiga och futtiga.

Så vill jag förklara det förgänglighetssyndrom som har drabbat Tolstoj och andra. Förklaringen förnekar inte att Tolstojs liv är värt att leva i den ovan definierade meningen; hans liv höjer sig fortfarande högt över den ryske genomsnittsbondens. Tolstoj fortsätter ju också att leva. Värdet av Tolstojs liv har inte genomgått någon förändring. Vad som har skiftat är hur detta värde *ter sig* för Tolstoj, de vilje- och känsloreaktioner det framkallar hos honom. I resonemanget (1)–(3) ovan följer inte (3) ur (1) och (2), därför att de gängse attityderna av livsbejakelse är inte en funktion bara av det värde ens liv har, utan också av att man betraktar detta värde ur ett snävt ”inomjordiskt” perspektiv, där det bara jämförs med andra människors liv. För att leda (3) i bevis måste man således också visa att dessa jämförelser är rationellt befogade. Om rationalitet i stället tarvar att man betraktar livet *sub specie aeternitatis*, då innefattar jämförelsematerialet även blott möjliga liv, t ex av evig salighet. Mot denna bakgrund tycks ens livs värde – även om man är ”lyckligt lottad” – ofrånkomligen betydligt ringare. En modifikation av livshållningen blir påkallad: man kommer att se livet an med mer avmätta och modererade känslor, med ögon som varken tindrar eller tåras.

Varje tidsmässig begränsning av ens framtida liv får till följd att detta liv ter sig futtigt från den kosmiska utsiktspunkten, därför att varje ändlig tidsrymd kommer till korta i jämförelse med en oändlig. Däremot är det inte nödvändigt att ens förflutna liv sträcker sig bakåt i det förgångna utan gräns för att detta liv skall förefalla att ha varit mödan värt, ty det verkar inte bortkastat under förutsättning att det möjliggör en evig framtida tillvaro. Så en obegränsad framtida exi-

stens (av lyckligt slag) kan tjäna till att rättfärdiga både att man har levat och att man fortfar att leva, medan en obegränsad förfluten existens på sin höjd kan rättfärdiga det förra. Detta visar att den asymmetri i våra attityder till det förflutna respektive framtiden, vilken Lucretius påtalade och fördömde som irrationell (*Om tingens natur*, bok III, vers 970 och 975), är helt förnuftig. Det är inte irrationellt att med jämnmod ta att man en gång föddes – d v s inte *har* existerat i evighet – samtidigt som man med missmod konstaterar dödens oundviklighet – d v s att man inte *kommer att* existera i evighet – ty endast ett gränslöst framtida liv kan mot bakgrund av den kosmiska vyn tyckas motivera ett fortsatt levande.

Detta är att ställa stora fordringar för att ett liv skall *te* sig mödan värt att leva ur en kosmisk synvinkel (inte för att det skall *vara* värt att leva), men Robert Nozick tycks ställa ännu större krav (*Philosophical Explanations*, Clarendon Press, Oxford, 1981, kap. 6). Nozick menar (se spec s 594–610) att tvivlet på ens livs mening definitivt kan stillas endast om man finner att detta liv står i någon meningsbevarande relation till något som i alla avseenden är obegränsat, *Ein Sof*, som inkluderar inte bara hela universum utan även alla möjliga världar. I korthet tycks Nozicks resonemang gå ut på att ett ifrågasättande av någots mening förutsätter att detta föremål sätts in i en större kontext som innefattar detta föremål och mer därtill. Mening består, enligt Nozick, i ”en förbindelse med något externt” (s 610). Ett objekt saknar mening om det är en komponent i en större struktur där det spelar ingen eller bara en undanskymd roll. Eftersom det inte kan existera någon sådan struktur för *Ein Sof*, förmår det (och endast det) ”blockera alla vidare frågor om mening” (s 605). Följaktligen är ens liv garanterat mening om det står i någon meningsbevarande relation till *Ein Sof*.

Nozicks teori utmynnar i en rad mystifikationer. Hur kan t ex en enskild individ vara annat än betydelselös i relation till en storhet som *Ein Sof*? Och hur kan *Ein Sof* ha mening, d v s stå i ”en förbindelse med något externt”? Motorn som driver regressen till *Ein Sof* är just denna tes om meningsbegreppet. Jag ser i tesen en oklar återspeglning av min analys av mening i termer av härlett värde, men *Ein Sof* kan omöjligen ha denna form av värde. Om *Ein Sof* besitter (positivt) värde – och detta är dubiöst enär *Ein Sof* inkluderar ”allt” – måste det röra sig om egenvärde. Den som bara söker tillstånd med egenvärde

gör emellertid klokt i att stiga av Nozicks regress långt innan ändstationen Ein Sof är nådd. En "gäst i verkligheten" som ställer Nozicks villkor för meningsfullhet är fordringsfull långt över gränsen till det förvirrade.

Att upplevelsen av livets göranden och låtanden som småskurna tränger sig på en med det kosmiska perspektivet behöver inte bekymra en rationell person om det inte åligger honom att inta detta perspektiv snarare än det antropocentriska. Vilket av dessa perspektiv är det rationella? En populär åsikt är att det ligger något "sjukt och osunt" – som Edwards uttrycker det (Bergström, s 191) – i att gå ner sig i förgänglighetsgrubbel. Den sunda människan trippar lättfotat genom tillvaron och plockar med oförtröttlig nyfikenhet och begär åt sig av vad den har att erbjuda. Men en person som gör anspråk på att vara rationell måste basera sina attityder på det fullständigaste relevanta faktamaterial som är tillgängligt. Och det är onekligen så att det kosmiska panoramat omfattar allt vad som innesluts inom de antropocentriska horisonterna och mer därtill, ty det ställer mänskliga förhållanden mot en bakgrund av hela universums utveckling. Vidare, med relevant information måste menas information som påverkar ställningstagandet i fråga hos dem som begripit informationen, och i denna mening är det kosmiska perspektivets överskottsmaterial relevant – något som bevisas av förgänglighetssyndromets förekomst och vida utbredning.

En tänkbar grund för att avvisa föreställningen om en evig paradistillvaro som relevant jämförelsematerial är att detta är en ren logisk möjlighet vilken ingen varelse faktiskt kommer i åtnjutande av. Baier föreslår (Bergström, s 66–7) att man vid bedömningen av ett livs kvalitet måste inskränka sig till att jämföra med *faktiska* liv: gott är ett liv som avgjort ligger över genomsnittet. Detta är en orimlig propå, ty det är en uppenbar logisk möjlighet att alla exemplar av en viss typ är undermåliga. Antag t ex att alla existerande metoder att behandla en viss sjukdom har svåra bieffekter, är otillförlitliga etc, men några i mindre utsträckning än andra; då är även de behandlingsmetoder som är avgjort bättre än genomsnittet dåliga. Det är således orimligt att vid bedömningen av om något är bra eller om man skall vara nöjd med det begränsa sig till att mäta med vad som faktiskt är för handen. Kanske innehåller vissa liv en övervikt av positiva egenvärden över negativa som är tydligt över genomsnittet, men i det kosmiska perspektivet,

med dess överväldigande tidsrymder och den därmed sammanhängande möjligheten till lyckotillstånd av fabulös varaktighet, framstår dessa värden som så mikroskopiska att ett sådant liv lämnar en nästan helt kall och likgiltig, som tur i ett kortspel om femöringar.

Så en rationell person har inget annat val än att låta det förkrossande kosmiska panoramat välla in över sig och långsamt mangla all must ur kroppen. Den ideala livsattityden blir den stoiska apatin, att gå sin väg genom livet på ett zombieliknande sätt. Givetvis är det ingen lätt sak att leva upp till detta ideal: alla ens primära livsinstinkter sätter sig till motvärn. De kommer inte att ge vika bara för att det kosmiska panoramat någon enstaka gång sköljer in över en; detta kommer bara att åsamka livslustens solida berggrund obetydliga erosionsskador. Den kommer ånyo att torna upp sig. David Hume skriver träffande i *Dialogues Concerning Natural Religion*: ”förströelser leder honom vilse, olyckor attackerar honom oförhappandes, och filosofen sjunker gradvis till en plebej” (del I). Skadeglada kritiker kommer att få rika tillfällen att peka på diskrepanser mellan liv och lära.

Några tror t o m att det är helt omöjligt att kväsa eller bemästra de spontana, häftiga reaktionerna på livet. Richard Taylor talar om människolivets ”egendomliga meningsfullhet” som består ”i ett *inre tvång* att göra just det som vi är satta att göra och att i all framtid fortsätta att göra det” (Bergström, s 22; min kursivering), trots att vi blir varse att denna febrila aktivitet är lika futil som Sisyfos’ stenrullande. Existensen av både österländska och västerländska asketer förefaller dock att vederlägga en uppfattning som Taylors. Att livslusten är en seglivad hydra som bara kan dräpas av en person som har en oerhörd fasthet i föresatsen bör emellertid inte betvivlas.

Många finner säkert detta nirvanaliknande slutmål föga tilldragande – av mer hedervärda skäl än att det är så mödosamt (och att liknande budskap saluförs av så många grälla frälsningsläror). Kan min slutsats undvikas? Vi står inför den klassiska konflikten mellan förnuft och spontana känslor, och varför inte solidariserar sig med känslorna i stället för med förnuftet? Förnuftet har utvecklats som ett vapen i kampen för överlevnad, därför bör man inte vända det mot känsloreaktioner som är väsentliga för överlevnaden. Om det kosmiska perspektivet hotar att undergräva dessa reaktioner, bör vi förtränga det från vårt medvetande så långt det står i vår makt. När vi ångar och

frustar av livsglädje, bör vi akta oss för förnuftets kalla avrivningar. Att vi sedan i rationalistens ögon framstår som ett gäng samman-
svurna självbedragare, som medbrottslingar i livslustens ljusskygga
förehavanden, kan vi ignorera.

Så kan man resonera. Jag ser inget avgörande argument mot denna
ståndpunkt, inget medel med vilket rationalisten kan betvinga denna
romantiska pragmatism. Lika litet finns det något skäl för rationalis-
ten att vika för den livsglade pragmatikern. Än mindre är förhopp-
ningen om en konciliant strategi som kunde förena förnuftets
livshållning med det instinktiva känslolivets. Vi står inför det uppsli-
tande valet mellan en asketisk rationalism, som verkar tung och gläd-
jelös, och en pragmatisk irrationalism som kan synas feg och
ovärdig. □

Notiser

I *Filosofisk tidskrift* nr 3, 1984 publicerades en lista över Filosofiska Medde-
landen som utgivits av Institutionen för filosofi vid Göteborgs universitet.
Den listan var tyvärr mycket ofullständig. Följande skrifter har tillkommit
under de senaste åren: *Christian Bennet*: A lattice for provable extentions of
Peano arithmetic, 1982, 20 sid. *Per Lindström*: More on partially conserva-
tive sentences and interpretability, 1982, 16 sid. *Helge Malmgren*: Psychiat-
ric classification. The status of so-called "diagnostic criteria", 1982, 17 sid.
Dag Westerståhl: Some results on quantifiers, 1982, 31 sid. *Helge Malm-
gren*: Learning in random system, 1982, 19 sid. *Dag Westerståhl*: Logical
constants in quantifier languages, 1982, 41 sid. *Claes Åberg*: On distant pre-
parations and action-at-a-distance in physics, 1982, 13 sid. *Sagt och menat*:
17 uppsatser tillägnade Mats Furberg på hans 50-årsdag, 1983, volym I och
II, 298 sid. *Dick A R Haglund*: Phenomenological studies. I. On the nature of
the hyletic data, 1979/1984, 75 sid. *Helge Malmgren*: Medicinsk etik. En
introduktion, 1982, 117 sid. *Claes Åberg*: Bakgrund om formalisering. En
kortkort introduktion till matematikfilosofin, 1983, 19 sid. *Claes Åberg*:
Completeness and locality in quantum mechanics. Bell's theorem and its
background, 1981, 16 sid. *Stellan Welin*: Quantum mechanics and the idea
of realism, 1982, 38 sid. *Jan Bengtsson*: Wirkungsgeschichte der Phänome-
nologie in den nordischen Ländern, 1984, 76 sid. *Helge Malmgren*: Några
reflexioner kring sjukdomsbegreppet, 1984, 16 sid. *Dick Haglund*: Reli-
gionsfilosofiska studier, 1984. *Stellan Welin*: Den minimala staten och de
mänskliga rättigheterna. En studie i John Lockes och Robert Nozicks poli-
tiska filosofi, 1984, 56 sid. *Helge Malmgren*: Organiskt betingade psyki-
atriska sjukdomstillstånd. Några historiska och aktuella perspektiv, 1984,
24 sid.