

Vår undergång borde väl helst vara blixtsnabb och smärtfri. Här finns kanske plats för någon sorts kollektiv eutanasi. Även om det låter ruskigt.

Man kan förstås fråga sig varför framtida välbefinnande ska värderas från vår, de just nu levandes, tidshorisont. Ur ett mer objektivet perspektiv verkar det helt obefogat. Och moralen ska ju vara objektiv.

Men ur ett objektivet perspektiv är det också orimligt att lägga mervikt vid mänsklighetens välfärd än vid välbefinnandet hos andra varelser i andra civilisationer. Sådana varelser kan kanske vara betydligt intelligentare och mer moraliskt högtstående än vi. Att just mänskligheten går under behöver alltså inte vara någon katastrof. Det vet vi egentligen ingenting om.

Redan i *vårt* universum kan det kanske då och då uppstå civilisationer av medvetna varelser som överlever ungefär lika länge som vi. Och enligt Danielsson finns det dessutom oerhört många fler universum utöver vårt (s. 21), även om han – på oklara grunder – tror att endast ett fåtal av dessa kan innehålla liv (s. 290). Om mänskligheten skulle vara den enda civilisation som förekommer i hela *multiversum*, så kunde det kanske kännas angeläget att den inte försvinner tidigare än nödvändigt. Men den moderna fysiken ger inget stöd för att vi skulle vara unika. Tvärtom.

Men Danielsson känner ändå en "akut oro" inför framtiden (s. 295). Han tror också att arbete för att förhindra en klimatkatastrof kan "ge en upplevelse av livsmening" (s. 295). Ja, kanske det. Men om man tar till sig Danielssons budskap om hur osäker framtiden är kan det kanske vara svårt att helhjärtat satsa på sådant arbete. Det finns ju ingen som helst garanti för att det kan bli framgångsrikt. Och det kan kanske snarare "ge en upplevelse av meningslöshet" och frustration att satsa på något som man inser är så osäkert.

LARS BERGSTRÖM

*Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing*

Torbjörn Tännsjö

Oxford University Press 2015. 328 s. ISBN 978-0-19-022558-2

I inledningen till sin nya bok *Taking Life* berättar Torbjörn Tännsjö om hur han som tjugoföråring fick bevittna sin fars utdragna kvalfulla död i cancer. Trots att läkaren var en vän till familjen och fadern bad om hjälp att få dö bort från sina smärtor fick han kämpa till slutet, med hänvisning till både lagen och läkaretiken. I Tännsjöes egen biografi framhålls

denna erfarenhet som upprinnelsen till hans livslånga intresse för moralfilosofi i allmänhet, och för "dödandets etik" i synnerhet. Frågan om när det eventuellt kan vara *rätt* att döda skulle alltså sedan dess ha "hem-sökt" honom. Denna existentiellt omvälvande händelse är viktig på flera plan, både för bokens mer principiella argument och för Tännsjös personliga livsgärning, om än på ett sätt som han själv efter ett långt liv i dess eftersvall ännu inte riktigt tycks ha förmått bemästra. Till det mer personliga och frågan om hemsökelsen ska jag återkomma mot slutet av denna recension, vars ambition är att genom den aktuella boken – läst också som ett personligt bokslut – utvärdera Tännsjös intellektuella gärning utifrån ett mer generellt filosofiskt perspektiv.

Som människor ställs vi under vårt vakna liv oavbrutet inför situationer som tvingar oss att överväga hur vi ska handla. Genom vår frihet är vi förvisade till att välja väg, i det lilla såväl som i det stora. Många av dessa situationer är av praktisk-teknisk natur, hur den ena eller andra uppgiften ska lösas. Ibland vet vi inte hur något ska hanteras. Ibland står vi inför i grunden motstridiga alternativ. Även om handlandet nästan alltid på något sätt inbegriper vårt förhållande till andra människor, så uppfattar vi inte alla situationer som *etiska* i en mer uttalad mening. I de flesta vardagliga situationer lutar vi oss mot vana och färdighet i vårt umgänge och i våra interaktioner. Om vi reflekterar inser vi dock att förmågan att handla väl i ett socialt sammanhang och på ett ändamålsenligt sätt är något som måste *uppövas*. Överdrivet egoistiska och aggressiva böjelser måste exempelvis tämjas, och en säker känsla för det rättvisa eller rätta – grekernas *dikaio syne* – är ett svåruppnåeligt ideal. Det inbegriper såväl tankeförmåga som handlingsförmåga och en känsla för stundens krav. Det är egenskaper som återfinns hos de människor som vi spontant uppfattar som "kloka", "omdömesgilla", eller helt enkelt "bra". Till deras repertoar av förmågor hör också att behandla inte bara vänner utan även främlingar med respekt och vänlighet och inte tillfoga onödig skada. Som etisk hållning har den artikulterats av Aristoteles och den har fått sin kanoniska formulering i de judiskt-kristna evangelietexterna, som talar om att behandla sin nästa så som sig själv. I modern tid har den kodifierats och formaliserats i Kants kategoriska imperativ, som härleder detta påbud inte till en transcendent grund utan till människans egen autonomi. Genom att vara en fri och förnuftig person står människan i en förpliktigande relation till sin medmänniska att behandla henne som ett mål och inte som ett medel. Förnekandet av den andres frihet är ytterst sett också ett förnekande av den egna friheten.

Till dess yttersta och fundamentala konsekvens hör att det aldrig kan vara *rätt* att ta en annan människas liv. Det avsiktliga dödandet är den gräns där etiken tycks upphöra för att övergå i något annat.

Men denna rationella och rättighetsorienterade ömsesidighetsmoral – som spelat och spelar en så central roll för framväxten av den moderna demokratiska rättsstaten – hamnar i själva verket ofta på kollisionkurs med sig själv, och just inom ramen för den demokratiska rättsstaten. En stat eller statsledning kommer alltid att behöva fatta beslut som implicerar åsidosättandet av någras intresse till förmån för helhetens intresse, i extrema fall med dödlig utgång. Det mest uppenbara exemplet är förstås krig. När samfällighetens själva existens står på spel kan en stat tvinga sina medborgare att både döda och att själva dö för helhetens fortbestånd. Men också inom ramen för dess mer alldagliga skötsel kommer en stat behöva handla på ett sätt som kan leda till dödlig utgång för vissa till förmån för andras liv, exempelvis i beslut om fördelning av sjukvårdsresurser och i lagstiftning kring fortskaffningsmedel och bruk av hälsofarliga substanser.

Den despotiska staten behöver inte motivera sina beslut. Men för en rättsstat som vilar på en reciprocitetstanke av kantianskt slag måste detta motiveras i ett *rationellt* övervägande, som visar att även om ett beslut leder till negativa konsekvenser för någon eller några, så är det ändå det bästa – eller minst dåliga – i ljuset av helhetens eller de mångas behov. Denna elementära princip om kollektiv nytta eller utilitet, och att det vid varje beslut gäller att åstadkomma största möjliga lycka för största möjliga antal – alternativt minsta möjliga lidande – som först formulerades av Bentham vid samma tid som Kant, är en lika central sida av den moderna rättsstatens etiska grundvalar som det kategoriska imperativet. Den ger ett uttryck för vad en sekulär, icke-metafysisk och förnuftsmässig hållning till lagstiftning ska handla om, nämligen att betrakta varje medborgares behov och intressen som i princip jämförbara med alla andras, men genom sin sammanslutning likväl ofrånkomligen underkastade en kollektivt rättvisekalkyl. Drivet till sin teoretiska spets kring specifikt utformade situationer är det naturligtvis möjligt att gestalta en kantiansk och en benthamsk princip som varandras motståndare, där den ena är beredd att offra för helhetens bästa vad den andra inte på några villkor är beredd att kompromissa med. Ett alternativt sätt att visualisera deras inbördes förhållande är emellertid att se Benthams princip som delvis en transposition av Kant från den individuella reciprocitetens till den sociala gemenskapens plan. Att be-

skriva dem som helt distinkta och konkurrerande "moraliska teorier" är i sista hand en skrivbordskonstruktion som har sin hemvist inom den akademiska praktiska filosofin och tillämpade etiken, där den kan ha ett visst värde som ett sätt att träna moralisk argumentation.

Ingen av dessa teorier "löser" konkreta problem, men de etablerar ramar för hur ett rättmätigt handlande i viss situation kan och bör utformas. Ingen av dem fråntar människan hennes ansvar för och förpliktelse mot sin nästa, ingen av dem kan undvara det goda omdömet praktik, tvärtom. I avgörande frågor om rätt och fel är det därför heller inte förvånande att någon som resonerar utifrån kollektiv nytta faktiskt kan komma till samma slutsats som någon som resonerar utifrån ömsesidighet. Samtidigt kan båda positionerna leda fram till den för var och en omvända ståndpunkten i en viss fråga. Både Bentham och Kant var exempelvis *för* dödsstraff (om än utifrån lite olika resonemang). Utifrån båda ståndpunkterna går det också att argumentera *mot* dödsstraff, vilket också till sist fick sitt politiska genomslag i Europa, så att det nu är en grundpelare i europeisk rättsordning. Båda teorierna kan därtill motivera ett försvar *för* abort, liksom de kan användas för att argumentera *mot* abort. För den som inte drivs av religiös eller filosofisk fanatism aktiverar varje mer komplex handlingssituation en samverkan mellan personligt omdöme, medmänskliga hänsyn, och en blick för helhetens nytta. Men hur mycket en människa än anstränger sig att handla väl, och hur noga hon än prövar sitt handlande mot den ena eller andra principen eller "teorin", så finns alltid risken att hon missbedömer en situation, förivrar sig och handlar på ett sådant sätt att hon i efterhand måste konstatera att det blev fel. Som redan Aristoteles konstaterar i sin *Nikomachiska Etik*: det är lätt att missta sig och svårt att göra det rätta.

Vad är då "det rätta"? Och när vet vi att vi uppnått det? När kan vi med visshet säga att vi gjort rätt? Vem eller vad är här den yttersta instansen? Finns det någon teknik eller något vetande med vars hjälp vi kan komma närmare detta undflyende mål? Med denna fråga är vi framme vid kärnan i Tännsjöes bok och hela hans filosofiska projekt. Enligt hans uppfattning finns det nämligen något han kallar "moraliska fakta", en ståndpunkt han också beskriver som "moralisk realism". Därmed skulle det i princip vara möjligt att uppnå inte bara moralisk förmåga och färdighet utan moralisk *kunskap*, nämligen under förutsättning att vi kan komma fram till den *sanna* moraliska teorin. Från ett mer sociologiskt perspektiv är detta naturligtvis absurt. Moral har ju till sitt väsen att göra med värderingar, vad en viss person eller gemenskap anser vara

rätt, rimligt, nyttigt eller lustfyllt. Det kan därför finnas sanningar *om* moral, men inte *i* moral. Det var också Hägerströms ståndpunkt i hans berömda installationsföreläsning "Om moraliska föreställningars sanning" (1911) med vilken han en gång för alla ville driva ut metafysiken från den kristet-idealistiska normativa moralfilosofin. Ur ett hägerströmskt perspektiv kan Tännsjö's moraliska realism inte vara något annat än just – en ny metafysik, i bästa fall en rörande trossats, i värsta fall ett intellektuellt bedrägeri.

Tännsjö gör det enkelt för sig genom att hävda att alternativet till moralisk realism är "moralisk nihilism" i betydelsen av att alla moraliska satser är *falska*. Men liksom en gång Aristoteles tvivlade inte Hägerström på vikten och värdet av att handla väl och att försöka åstadkomma social rättvisa, samtidigt som han också – även där liksom Aristoteles – var övertygad om att det inte finns någon moralisk *vetenskap*. En variant av samma hållning finner vi hos både Rawls, Habermas och Arendt. Ja, att moral inte kan handla om vetenskap i samma mening som medicin eller fysik är nog majoritetspositionen bland välutbildade bedömare alltsedan Kant. De som har förstått hans grundläggande och otvetydiga insats på filosofins område förstår nämligen vikten av att hålla isär naturlagar och frihetslagar. Naturen förklaras utifrån observerbar regelbundenhet, moral utifrån inre teleologi. Självfallet kan också människan i den mån hon betraktas som biologisk naturvarelse förklaras i sitt beteende, men då talar vi inte om moral, utan just om beteende. Det rätta är inte och kan inte vara ett orsaksbundet naturfenomen, utan det är något som aktualiseras inom ramen för det fria. Ett vulkanutbrott kan döda tusentals människor, och därmed skapa mycket sorg och lidande. Men att tala om det som något *ont* i etisk-moralisk mening är meningslöst. Det finns nämligen ingen som har utsatts för en (ond) handling, och ingen som utfört en sådan. Till sist är det varken en moralisk, logisk, eller epistemologisk fråga, utan en ontologisk.

Att moral inte kan bli en objektiv vetenskap är dock inte detsamma som att det inte finns moral eller moraliskt handlande. I sin skräck inför nihilismens tomrum påminner Tännsjö om äldre tiders kristna idealister. Hans ståndpunkt är i grunden en *tro*, som han omfattar med ett så starkt patos att han menar sig ur den rationella konstruktionen av sin teori kunna alstra bindande plikter, också sådana som innebär för de flesta människor intuitivt motbjudande konsekvenser. I denna rörelse från en affektivt grundad tro till en rationellt argumenterad plikt uppstår en märklig glidning i hans argument, där den frikyrkliga prästens

och den evidensgrundade samhällsingenjörens röster smälter samman. Moralisk realism framställs ömsom som "hypotes", ömsom som "tro". Han öppnar i ena ögonblicket för att han kan ha "fel", bara för att i nästa ögonblick deklarerar att det åligger oss som moralfilosofer att finna "sanningen" om vad vi borde göra, och att det i slutändan skulle gå att hitta inte bara sanna utan även något han kallar "deterministiska" principer som på något sätt ska generera moral. Genom detta vinglande fram och tillbaka kan han undvika att definiera vad det skulle innebära att det verkligen *finns* en sådan moralisk värld, eller hur en sådan hypotes någonsin skulle kunna verifieras. Det förblir oklart vad som skulle kunna bekräfta eller dementera hans antagande. Själva åberopandet av det som en "hypotes" skänker ett auktoritativt drag av vetenskaplighet åt hans framställning, men i grund och botten kvarstår den som en trosats som han inte tycker sig behöva förklara vari den egentligen består, annat än en förväntad och gåtfullt uppenbarad sanning som en dag ska stå skriven med bländande och tvingande bokstäver i skyn.

För att ge substans åt denna tro lutar han sig i den aktuella boken mot en empirisk sociologisk metod, där han redovisar resultatet av egenhändigt ihopsatta enkäter med slumpvist utvalda personer i USA, Kina och Ryssland, som han fått hjälp av SIFO att genomföra. Hans tanke är att moraliska teorier inte bör härledas deduktivt, utan att de bör prövas induktivt mot något han kallar moraliska intuitioner, en "upp-och-nervänd tillämpad etik". I stället för att som vanligtvis inom tillämpad etik deducera handlingsalternativ ur teorier, ska filosofiskt oskolade människors spontant uttryckta intuitioner läggas till grund för induktivt byggda teorier, som genom denna omväg ska prövas med avseende på sin vetenskapliga halt. I slutändan handlar det med andra ord om att pröva om det finns någon moralfilosofisk teori som är sannare än de andra, där belägget för dess sanning skulle bestå i att den ligger åtminstone statistiskt närmare den moraliska realitet som utgörs av majoritetens moraliska föreställningar.

Inom sociologin är det vanligt med *value-surveys* av olika slag, där människor får uttala sig om hur de ser på den ena eller andra frågan, och där slutsatserna presenteras som just vad de är, statistiskt nedbrytbara generella representationer av hur en viss grupp tänker och känner inför olika fenomen, som familj, sexualitet, könsroller, rättvisefrågor, eller för den delen dödsstraff och abort. Ingen vanlig samhällsvetare skulle rimligen hävda dessa resultat i sin tur kan ligga till grund för vad som är moraliskt-politiskt "sant", även om dessa slags undersökningar ibland

förvisso tolkas inom ramen för ett konservativt-framstegsorienterat värdeschema (där en position kan ses som mer "progressiv" eller som index på grad av "modernitet"). Med Tännsjös undersökning står vi dock inför något annat. Här handlar det om att ställa den slumpvis utvalda kontrollgruppen inför filosofiska tankeexperiment för att se hur de tar ställning inte bara till riktiga frågor, utan också till konstruerade och tillspetsade situationer. På basen av dessa anonymt utförda kollektiva seminarieövningar vill Tännsjö sedan pröva tre stiliserade "teorier" med avseende på deras sanningsenlighet, med hänvisning till hur de "förklarar innehållet i våra intuitioner", dock efter att dessa intuitioner genomgått en dialektisk renodling i något han kallar "kognitiv psykoterapi".

De tre teorier som provas är pliktetik, rättighetsetik och nyttoetik. Bakom den första rubriken döljer sig Kant, vars tänkande summeras genom imperativet, livets helgd, och ömsesidighetsprincipen. Sina formuleringar av rättighetsteorin hämtar Tännsjö från framför allt Locke och Nozick. I grund och botten ser han båda dessa teorier som bundna av vissa "absoluta inskränkningar för våra handlingar", där den förra betonar den handlande och den senare mottagaren av handlingen. Läsaren blir inte förvånad när han därefter drar slutsatsen att de kommer till korta just genom sin ovilja att kompromissa med hänvisning till uppnådd effekt. Tännsjö är en övertygad benthamit i sin vilja att "maximera lyckan i världen". För en sådan teori är det inte bara acceptabelt under vissa omständigheter att ta livet av en människa, utan det kan även vara en plikt om det verkligen innebär att det ökar den totala mängden lycka i världen.

När väl teorierna slipats rena, frikopplats från sina historiska och filosofiska sammanhang och gjorts till små handlingsalstrande mekanismer och funktionsuttryck, är det dags för den filosofiska besiktningens rundan i laboratoriet. Här finns det inte plats för så mycket verklighet, utan bara av ett komprimerat skräckkabinett av det nu sedan ett halvsekel uttjatade spårvagnsexemplet, med dess räls, växlar, broar och fastbundna kroppar i färd att mista livet enligt olika matematiska fördelningsprinciper. Det enda riktigt intressanta som dessa konstruerade scenarier faktiskt sätter fingret på är den av många djupt kända intuitiva skillnaden mellan att uppsåtligt mörda för en god sak och att acceptera ett utfall som låter en människa offras för fleras överlevnad (problemet med den tjocke). Av det faktum att två olika intuitioner här kolliderar drar Tännsjö emellertid bara slutsatsen att vi måste välja ut den i övrigt mest beprövade teorin för att handla i enlighet med den för att därmed kunna göra *rätt*. Genom att på så vis täppa till den uppenbarade tve-

tydigheten i våra grundläggande intuitioner går han miste om att se hur detta slitna maskineri faktiskt pekar mot frihetens paradoxala ställning i centrum av det moraliska handlandet.

Därmed missar han – ännu en gång – möjligheten att förstå vad moral är och handlar om, nämligen principer för det *fria* som just inte är natur och som därmed nästan alltid inbegriper en avvägning mellan den strikta reciprocitetens och den kalkylerande fördelningsmoralens principer. Med andra ord: när vi ska handla står vi inte bara inför att välja handlingsväg utan också mellan att välja princip. Därmed aktualiseras också frågan om *det goda omdömet* som kärnan i de flesta moraliska situationer. Ibland kan dessa växa till ett verkligt ”dilemma”, när vi inte förmår balansera och hantera parametrarna och där vårt reflekterade omdöme inte ens efter långt övervägande ger oss något tydligt svar. Då tvingas vi kasta oss ut i ett handlande som vi i handlandets ögonblick kan uppleva som skrämmande, men som vi inte kan undvika, helt enkelt för att icke-handlandet vore ett ännu sämre alternativ.

I dessa situationer kan människan uppleva ensamhet och rentav ångest, driven till en punkt där ingen säker riktning står att finna, eftersom också valet av rådgivare och deras olika motstridiga teorier och synpunkter är genomlöpta och uttömda. Att handlandet ibland i tillspetsade situationer kan få den formen hör till dess oavvisliga verklighet. Det är inte något som en teori kan arbeta bort, hur gärna den än skulle vilja. En teori som påstår sig kunna hitta sanningen som en gång för alla skulle kunna avlasta människan från att behöva resonera själv kan naturligtvis framstå som attraktiv, vilket sannolikt är skälet till att detta slags scientistisk normativ etik uppmuntras så generöst med statliga forskningsanslag. Men i grund och botten rör det sig om en bakom vetenskaplig jargong dold ångestdämpande kognitiv terapi. I denna roll har den en lång historia av andra samhällseliga praktiker, där religionen spelat en central roll. Filosofin i dess klassiska gestalt, som den uppträder i den grekiska antiken, är i detta avseende en unik avvikande händelse inom mänsklig kulturbildning, eftersom den ifrågasätter legitimiteten hos varje moralisk expertis, och detta just med hänvisning till människas fria förnuftsformåga. Även om Tännsjö säkert vill se sig som just en god förvaltare av en filosofiskt-rationell tradition och tankekultur, så visar han med denna bok att han aldrig riktigt förstått vad den från början gick ut på. För efter att ha dragit den förväntade slutsatsen, att varken plikt- eller rättighetsmoral kommer lika nära de moraliska intuitioner som den lyckomaximerande nyttoetiken, korar han



den sistnämnda som vinnare i sin filosofiska besiktningstation. Av det mödosamt insamlade empiriska materialet gör han egentligen ingenting annat än att söka ett statistiskt stöd för att slutsatsen också har en grund i något slags allmän transkulturell gemenskap, och därmed är mer "sann". Att det faktiskt inte går – vare sig logiskt eller ontologiskt – att dra denna slutsats ur det mångtydiga och motstridiga materialet sopar han åt sidan som ovidkommande.

Det finns för mycket osäkerhet kring det insamlade materialet för att ens kunna dra entydiga slutsatser av värde-sociologiskt slag. Men ett fascinerande faktum som faktiskt sticker ut är att de kinesiska svaren så tydligt tenderar att vara mer benägna att tänka i rättighetsetiska termer än de ryska och amerikanska när det gäller mord i självförsvar. Men eftersom Tännsjö i slutändan är ointresserad av kulturella skillnader i etiska grundintuitioner, så kommenterar han det bara med att det bottnar i "kulturell inskolning". Utfallet blir dock än mer intressant när det jämförs med svaren på frågan om dödshjälp vid obotlig sjukdom, där så mycket som 85 procent av de kinesiska svaren anser det vara acceptabelt, vilket är markant högre än i USA och Ryssland. När det gäller abort å andra sidan är det Ryssland som sticker ut som påtagligt mer tillåtande än de andra. Inför frågan om kannibalism under extrema omständigheter kan anses moraliskt försvarbart är det slutligen märkligt nog de amerikanska svaren som är mest öppna för denna möjlighet. Om allt detta hade det kanske gått att utveckla en del intressanta reflektioner. Men i Tännsjös framställning slösas svaren bort på att bara motivera försvaret för den förment vetenskapliga halten hos den teori han förbundit sig till redan innan han beställde fram de tre tusen intervjuerna.

Efter att sedan i bokens huvuddel i separata kapitel ha gått igenom mord (i självförsvar), dödsstraff, självmord, dödshjälp, abort, överlevnadslotterier (kannibalism), dödande i krig, och dödande av djur, följer än en gång samma slutsats, nämligen att hedonistisk utilitarism bäst svarar mot huvuddelen av de intuitioner som kommer till uttryck i enkätsvaren. I ett avslutande avsnitt resonerar han kring några extrema fall där denna etik ändå tycks hamna i underläge, nämligen då den implicerar att vi bör ta livet av en person som lider men som själv inte vill dö. Inför en sådan situation tycker sig Tännsjö, efter lite vinglande fram och tillbaka, ändå komma fram till att det rätta är att hålla giftbägaren i vännen. I den mån hans vid det här laget av principer bepansrade hållning ändå skulle falla till föga för den ogrundade känslan att det är något fundamentalt fel med att bete sig på det viset, tröstar han sig

med att ingen annan än den av rättighetsetik förblindade vännen som klamrar sig fast vid sitt värdelösa liv får lida för misstaget att inte mörda honom mot hans vilja.

När vi väl har kommit så långt har argumentationen uppnått en nivå av rationalistiskt delirium som får det hela att slå över i ofrivillig parodi.

Vi måste dock utgå från att Tännsjö själv menar allvar, att han faktiskt betraktar detta som ett vetenskapligt välgrundat "forskningsresultat". Men frågan är om det ens är rimligt att klassificera som forskning. Jag tänker då inte i första hand på dess motbjudande slutsatser, utan snarare på hur själva uppgiften är uppställd och genomförd. För att något ska kunna betraktas som forskning måste det kunna beskrivas som ett ändamålsenligt sökande efter en kunskap som tidigare inte fanns i en fråga där det är meningsfullt att söka efter en sådan kunskap. Vi måste med andra ord skilja på den möjliga förekomsten av något vi inte ännu vet om det finns, så som avancerat liv på andra planeter – som vi mycket väl kan föreställa oss, även om vi ännu inte vet om det finns, eller hur exakt vi ska bära oss åt för att säkert pröva det – och den påstådda möjligheten av något som vi faktiskt inte ens vet vad det skulle innebära att möta, och som vi därmed inte kan ge något kriterium för att identifiera. Idén om en reell, existerande, på samma gång objektiv och förpliktigande moral har inte en sådan status. Vad Tännsjö i bästa fall kan sägas ha åstadkommit är en på intervjuer baserad transkulturell värde-sociologisk slutsats att en majoritet av de tillfrågade är beredda att resonera (och därmed sannolikt handla) i enlighet med en nyttomaximerande princip när de ställs inför en serie klassiska moralfilosofiska dilemman kring liv och död. Ingenting annat.

Undersökningens anspråk på att komma fram till något annat och något mer vilar bland annat på premissen att det till att börja med är meningsfullt att tänka på moral i termer av olika distinkta "teorier" om hur vi ska handla som i sin tur kan sägas ha ett "sanningsvärde" i relation till en oberoende verklighet. Men om vi backar tillbaka till en mer gängse och rimligare förståelse av vad dessa "teorier" egentligen är, nämligen generella handlingsmaximer som inför varje enskilt fall ändå måste prövas och balanseras mot varandra inom ramen för uppgiften att komma fram till den för varje situation mest lämpliga, ändamålsenliga eller rätta handlingen, så faller hela detta bygge samman som just ingenting annat än på abstraktioner konstruerad lek med modeller. Det är förstås möjligt att *kalla* den maxim som av de flesta människor uppfattas som mest relevant i ett givet antal situationer för en "sanning".

Men en sådan utsaga rör sig i ett helt annat retoriskt och diskursivt register än när någon genom insamling av data prövar sig fram till den "sanna" teorin om vad som är förklaringen till utbrottet av en epidemi, för att nu ta ett exempel från medicinsk forskning. I det ena fallet handlar det om en på majoritetsbeslut föreslagen normativ handlingsmaxim, i det andra fallet om en på insamlade data föreslagen förklaringsmodell. Med andra ord, två helt olika saker, som inte bör blandas samman, om det inte finns ett avsiktligt skäl att vilseleda.

Det sista är sagt med ett visst allvar. Så länge syftet med denna undersökning beskrivs, förstås och bedöms som att finna den sanna vetenskapliga teorin om hur vi bör handla i alla situationer så är värdet av den nämligen inte bara noll, utan negativt. Inom vetenskap prövas ju ständigt mer eller mindre äventyrliga teorier om hur det ligger till i världen. Att så sker är i regel helt i sin ordning, för endast på så vis kan vetandet gå framåt. Men när det handlar om denna forskning så är själva beskrivningen av problemställningen, hur den är uppställd och utförd liksom själva det faktum att den stöds av tunga forskningsfinansiärer, i sig ett problem. Dess uppställda premisser liksom dess utförande bidrar nämligen till att sprida en vilseledande bild av sitt eget ämnesområde. Den uppmuntrar föreställningen att det faktiskt *finns* en vetenskapligt prövbar moralisk sanning, att vissa kanske är på väg att komma fram till denna vetenskap, och att de därmed kan uppträda med auktoriteten hos en moralisk expert.

I en demokratisk rättsstat är det av vikt att upprätthålla en anda av personligt medborgerligt ansvar, som vilar på respekten för var och ens frihet och omdöme, och på tanken att i frågor om rätt och fel så står vi alla inför utmaningen att väga samman våra intuitioner och komma till ett så välgrundat omdöme som möjligt, i såväl det lilla som det stora. Ett samhälle som avlönar forskare som hävdar att de med hjälp av en ontologiskt och logiskt vilseledande scientism kan komma fram till *vetenskapliga* svar på hur vi ska handla i frågor om liv och död riskerar i stället att undergräva sin egen moraliska halt och förmåga. Att vi idag inom så många områden ser en tilltagande förlust av personligt ansvar, med ett ständigt ökande delegerande av beslut till experter, konsulter och självutnämnda etiker är ett växande problem som påtalas av allt fler. Den osäkerhet som riskerar att följa hos yrkesutövare, i synnerhet bland de som har till uppgift att handskas med riktiga frågor om liv och död och inte att rita spårvarnare i seminarierum, är en samhällsfara.

Parallellt med denna beslutsmässiga delegerings- och konsultkul-

tur finns också en tilltagande fanatism, där många människor griper efter moraliska "sanningar", ofta grundade på den ena eller andra religiösa eller politiska läran. Här har filosofin en viktig uppgift i att tvärtom bekanta oss med det moraliska handlandets tvetydiga verklighet och villkor, för att därmed kunna visa människor vägen till ett omdömesgillt sätt att bebo en fri och förnuftig existens. Men när filosofin i stället tar upp kampen med andra moraliska fundamentalister och utrustar sig med de vetenskapliga metodernas och diskursens auktoritära pansar, så bidrar det inte till vare sig klarhet eller omdömesmässig mognad hos beslutsfattare och funktionärer. För de som inte gillar den praktiskt-filosofiska fundamentalismens trosvisshet är det lätt att välja ett annat fundament. När den påstått "vetenskapliga" etiken menar sig ha kommit fram till att det är både rätt och plikt att döda en oskyldig människa för att hennes liv bedöms som mindre värt, så kan motståndaren med samma trosvisshet replikera att det är rätt att hindra, skada eller rentav döda den abortläkare som utför vad de själva anser är mord på ett oskyldigt barn. Mellan den med gott samvete mördande praktiska filosofen och den med lika gott samvete mördande abortmotståndaren finns till sist bara en antagonistisk blind tillit till den egna positionen.

Tännsjö skulle naturligtvis anse denna liknelse orättvis, eftersom han – till skillnad från den på religiös rättighetsetik grundade abortmotståndaren – är *förnuftig*. Men till sist spelar det ingen roll. För det är själva anspråket att det är meningsfullt och möjligt att komma fram till en *sann*, och därmed en bortom varje specifik hänsyn absolut förpliktigande moral som är själva problemet och den punkt där de ändå till sist möts, nämligen i en ångestundvikande till dogmatism förvandlad flykt från frihet.

Om vi avslutningsvis vänder oss bort från funktionären och på nytt vänder oss tillbaka till personen Tännsjö och hans "hemsökelse", så framträder han i denna bok som en märkvärdig modern Hamlet. Medan den danske prinsen hemsöktes av sin fars ande, med uppmaningen att hämnas den orätt som begåtts mot honom, och medan han brottades med frågan om huruvida han skulle axla det öde som därmed lagts på hans axlar, nämligen att döda sin faders mördare, så uppvisar Tännsjös livsdrama en omkastad situation. Den ande som hemsöker honom, och som tycks ha hemsökt honom genom hela hans liv, är inte tanken på faderns mördare, utan på den man som i det avgörande ögonblicket tvärtom *vågrade*

att mörda fadern, men som just genom denna vägran att döda därmed samtidigt orsakade honom det mest förfärliga lidande en människa kan tänka sig, en utdragen smärtsam och förödmjukande död.

Vad Tännsjö med sådan outtröttlig energi ägnat sig åt att jaga är inte denna specifika icke-mördande mördare, utan den *idé* som drev honom till att i skenbar rättfärdighet åstadkomma det orättfärdiga. Så har hans liv fått en så bitvis fanatisk prägel. Han jagade ju en mördare vars brott bestod i att inte vilja mörda, för att i efterhand ändå kunna göra sin fars meningslösa lidande rättvisa. Att spåra upp de platser i samhället där en förfelad principfasthet och idealism orsakar mer lidande än dess motsats blev denna västmanländske Hamlets livsgärning. Trots hans filosofiska tillkortakommande kan man inte frånkänna honom en resning i denna strävan. Den *ville* faktiskt både det goda och det rätta. Den tog sikte på vad den själv åtminstone *uppfattade* som förnuftets och rättrådighetens fiender, och kämpade mot dem med uppståndandet av alla sina intellektuella krafter.

Bakom denna ihärdighet kan vi nämligen också ana en annan och mer smärtsam erfarenhet. Ty det spöke som hemsökte honom alla de där åren var inte bara var hans fars lidande, och den genom sin principfasthet till grymhet förvandlade läkaren, utan också hans *egen* roll i detta skeende. Han tycks ha varit en ung vuxen man när det skedde. Han var därmed fullt kapabel att själv tänka och fatta beslut. Om den filosofi han utvecklat verkligen är "sann", så är dess konsekvens mer skrämmande än han låter förstå i sin bok: nämligen att vad denne läkare vägrade att göra, *det borde han ju själv ha gjort*. Vad som hemsökt honom är till sist därför inte bara det mord som inte ägde rum på grund av läkarens vägran, utan det mord han själv *inte* begick, men som han hela tiden var moraliskt förpliktigad och rentav skyldig att begå, oavsett vad lagen må ha haft att säga.

Under alla dessa år var han därför inte bara sin fars rättrådige hämnare, utan också den som för varje steg längs denna moraliska järnvägsräls, någonstans – om så bara halvt medvetet – tvingades inse att han hela tiden inte bara övergivit fadern i dennes svåraste stund, utan genom det uteblivna barmhärtighetsmordet faktiskt handlat *fel*. För en son – den ende sonen – att *inte* ha mördat sin far, och att sent i livet inse att man ägnat hela sitt liv åt att komma fram till att man borde ha gjort det, *för sanningens skull* – en sådan Hamlet har världen aldrig tidigare skådat.