

INSIKT OCH HANDLING

Utgiven av
Hans Larsson Samfundet

Volym 14

BOKFÖRLAGET DOXA

REDAKTÖR: BO HANSON
ISSN: 0436-8096
ISBN: 91-578-0187-8
TRYCKNING: LJUNGBERGS BOKTRYCKERI AB
KLIPPAN 1984

TRYCKT MED BIDRAG FRÅN
HUMANISTISK-SAMHÄLLSVETENSKAPLIGA
FORSKNINGSRÅDET,
LÄNGMANSKA KULTURFONDEN OCH
ANDERS KARITZ' STIFTELSE

PDF: TABULA, MÄRSTA 2020
ISBN: 978-91-88702-24-1
VERSION 1.0 — 2020-05-15

Innehåll

- 4 Descartes och den etiska determinismen
Lilli Alanen
- 41 En studie i Adolf Törneros' estetik
Carl Febrman
- 52 Liv och Död
Några begreppsbestämningar och deras etiska relevans
Urban Forell
- 74 En fjärils vinge och ett kvalsters öga
Deisten Diderot och ateisten La Mettrie
Rolf Lindborg
- 96 Återbesök vid gränsen mellan sensation och emotion
Ingmar Persson
- 113 Pragmatisk och semantisk mening
Erik Ryding

Descartes och den etiska determinismen

Lilli Alanen

1. Descartes betraktas, traditionellt, som en försvarare av en radikal viljefrihet. Tesen om viljans frihet är ett centralt element i Descartes' kunskapsteori och metafysik: med hjälp av densamma förklarar Descartes våra misstag, och han uppfattar även det radikala tvivel som utgör utgångspunkten för hans filosofi som ett prov på sin viljas autonomi. Descartes betraktar likväl inte viljefriheten som en enbart negativ förmåga utan ser tvärtom häri människans främsta fullkomlighet — den egenskap varigenom människan s.a.s. liknar Gud och kan sägas vara Guds avbild. Motiveringen härtill är att viljan, i motsats till människans i övrigt begränsade och mer eller mindre ofullkomliga förmågor är den enda egenskap som, i sig själv betraktad, är oinskränkt, oändlig: det finns ingenting till vilket den inte kunde utsträckas. (Se t.ex. *Principia*. I, §. 32–39.)¹

I sin uppfattning om viljan som en primär eller grundläggande förmåga — hos Gud liksom hos människan, tillhör Descartes idéhistoriskt den tradition som utgående från Augustinus försvarar voluntarismen i opposition mot den aristoteliskt-thomistiska traditionen som betonar intellektets överhöghet. Med den cartesiska uppfattningen likartade eller besläktade tankar hade framförts på 12- och 1300-talet av fransiscanerna, — framför allt av Duns Scotus och Wilhelm av Ockham. Descartes lära om viljefrihe-

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

ten är alltså inte så originell som man ibland velat göra gällande.² Vad den gudomliga viljans frihet beträffar förefaller Descartes dock att gå längre än dessa sina föregångare: så vitt jag vet har inte någon annan betydande tänkare — med undantag av Petrus Damiani på 1000-talet — på allvar hävdad, vilket Descartes förefaller att göra, att Gud i sin allsmäktighet står över t.o.m. logikens lagar och att han t.ex. kunde ha skapat en sådan värld där motsägelselagen inte skulle gälla.³

Beröringspunkterna mellan Descartes' och t.ex. Duns Scotus' eller Ockhams lära har tyvärr beaktats i alltför liten grad,⁴ vilket jag finner beklagligt eftersom det resulterat i många i mitt tycke felaktiga tolkningar och osakliga bedömningar av den cartesiska viljeteorin. För egen del tror jag inte man kan bilda sig en riktig uppfattning om innebörden av Descartes' lära om man inte sätter den i samband med den av fransiscanerna framförda kritiken av den rationalistiska och intellektualistiska människosyn som utvecklats av Aristoteles och Thomas av Aquino.

Den cartesiska läran om viljefriheten har bedömts mycket olika av olika författare. Descartes' i olika sammanhang gjorda uttalanden i frågan är inte heller alltid lätta att sammanlänka med varandra — ibland förefaller de att vara direkt motstridiga. Några kommentatorer har gått så långt att de hävdad att Descartes inte alls haft någon egen, enhetlig lära om viljan, och att hans uttalanden i frågan närmast vore att betrakta som en från hans fysik fristående, av lånade skolastiska element hopkommen — mer eller mindre provisorisk — överbyggnad. Dess huvudsakliga funktion, har man låtit förstå, vore att tjäna som något slags trojansk häst: de av Descartes' framförda metafysiska teserna skulle överhuvudtaget inte ha något annat syfte än att göra den cartesiska fysiken acceptabel för kyrkans och universitetens lärda.⁵ Detta vore också, antar man ofta, förklaringen till de många motsägelserna i Descartes' metafysik: Descartes skulle inte ha tvekat att hävda än det ena, än det andra, beroende på den motståndare han för ögonblicket riktade sig till.

Andra åter har hävdad att Descartes' tankar om viljefriheten, vid sidan av hans dualistiska lära, utgör det mest originella och centrala i hans filoso-

fi. Till dem hör den franska filosofihistorikern och Descartes-forskaren Ferdinand Alquié, som förklarar den cartesiska viljeteorins skenbara oenhetlighet med att peka på en utveckling i Descartes' ståndpunkt. Att Descartes gradvis nyanserar och preciserar sin syn i frågan om viljefriheten förefaller obestridligt. Beträffande originaliteten av Descartes' lära överdriver dock Alquié något: i Descartes' uppfattning om friheten som en radikal valförmåga vill han bl.a. se ett första uttryck för den moderna människans strävanden till eller anspråk på att inta Guds plats, som senare inspirerat inflytelserika tänkare som Nietzsche, Marx, och existentialisterna. Jag vill inte förneka att en tendens till ett sådant tänkesätt kan finnas hos Descartes, men han är säkert inte den första att ge uttryck härför.⁶

Det finns också Descartes-forskare som t.ex Jean Laporte och Anthony Kenny vilka, utan att förneka vissa originella inslag i den cartesiska uppfattningen, framförallt velat betona dess överensstämmelse med den traditionella thomistiska doktrinen.⁷ Kenny hävdar, i polemik mot Alquié, att Descartes' lära är alltigenom enhetlig och oförändrad. Kenny finner inte heller några nämnvärda avvikelser hos Descartes från den thomistiska doktrinen: Descartes' uppfattning om viljan och friheten skulle således enligt Kenny väsentligen överensstämma med den thomistiska.⁸ Den av Alquié nämnda utvecklingen i Descartes' ståndpunkt, vilken såsom Kenny tillspetsat uttrycker det, skulle innebära att Descartes vid fyllda 40 år undergått en »radikal omvändelse från rationalism till existentialism» avfärdar Kenny som en absurditet.⁹

2. Utgångspunkten för föreliggande studie är närmast Kennys artikel och den kritik Kenny riktat mot Alquiés tolkning, vilken inte förefaller att vara särskilt väl underbyggd. Kennys polemik mot Alquié aktualiserar nämligen en intressant fråga som gäller det cartesiska frihetsbegreppets innebörd mot bakgrunden av den thomistiska rationalismen och insiktsdeterminismen. Med insiktsdeterminism, eller etisk determinism, avses här närmast den av Sokrates och Platon försvarade tanken som diskuteras i dialogerna *Protagoras*, *Gorgias* och *Staten*, och som Ingemar Hedenius i sin

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

Gorgiascommentar ger följande formulering: »den som vet vad som är orätt kan inte göra eller vilja det orätta».¹⁰ I enlighet med denna tes är det otänkbart att den som klart kan skilja mellan det (moraliskt) goda och onda skulle kunna förmås att vilja det onda: kunskapen om det goda har m.a.o. en tvingande karaktär och determinerar s.a.s. viljan att begära och eftersträva det. (Jf. nedan p. 6f.). Insikten om det goda enligt Platon förefaller inte endast att vara ett nödvändigt men även ett tillräckligt villkor för ett moraliskt, dygdigt handlande.

Tesen som i denna formulering framstår som paradoxal kan givetvis tolkas på många olika sätt, och med hjälp av vissa tilläggsförutsättningar och distinktioner kan den också fås att framstå som mer eller mindre naturlig. Mitt syfte här är likväl inte att ta ställning för eller emot denna tes — jag vill inte heller diskutera olika sätt att tolka eller kritisera densamma.¹¹ Vad som intresserar mig i detta sammanhang är främst att utröna i vilken utsträckning Descartes kan sägas ha omfattat den, sådan den framfördes och diskuterades på 1600-talet.

Hedenius nämner Platon och Aristoteles som representanter för insiktsdeterminismen och konstaterar att tesen ifråga »florerade också i stoicismen och dyker gång på gång upp långt senare, till exempel hos Descartes och Spinoza». (a.a., 162) Genom sin tolkning synes mig även Kenny vilja göra Descartes till en företrädare för den etiska determinismen i dess traditionella, av thomisterna försvarade form, vilket jag finner fullständigt missvisande. Tvärtom förefaller det mig, som jag hoppas kunna visa, uppenbart att Descartes övergivit denna doktrin.

Den insiktsdeterministiska tesen som det här är fråga om förutsätter en rad mer eller mindre klart uttalade grundläggande antaganden. Dels förutsätter den någon form av teleologisk grundsyn, dels också antagandet av värdeobjektivismen i en eller annan form. Med kunskap eller insikt om det goda menas således vad som — objektivt sett — antas vara det sant goda, enligt en objektivt given, av Gud eller naturen etablerad värdeordning. Insiktsdeterminismen förutsätter vidare någon form av psykologisk och etisk egoism: människan eftersträvar i allt hon gör vad som står i hennes eget in-

tesse, vilket ytterst antas sammanfalla med det allmänna bästa och det sant moraliskt goda. Tesen förutsätter slutligen vad Hedenius kallar den »moralfilosofiska optimismen» varmed han avser »den klassiska filosofiens optimistiska syn på vår åsiktsbildning» som består »i den numera övergivna idén, att det är tillräckligt för att utröna, huruvida ett X, som väcker ens intresse, också verkligen är gott eller dåligt, att man tar reda på vilka faktiska egenskaper eller verkningar X har.» (a.a., 165)

Ett av den klassiska moralfilosofins centrala problem har varit att finna ett tillfredsställande svar på frågan om hur det kommer sig att det — trots allt — ser ut som om människor ofta handlade i strid med sin kunskap, och som om de, m.a.o., frivilligt skulle göra det onda. Det traditionella sättet att försöka lösa problemet är som känt att hävda att det i så fall inte rör sig om sann eller verklig kunskap. Den som mot bättre vetande låter sig övermaktas av sina passioner har helt enkelt inte en tillräckligt klar (eller tydlig) föreställning om det goda och om sitt eget sanna bästa. Det vore således fråga om en ren felbedömning, eller som Hedenius uttrycker det, ett intellektuellt misstag. Detta är i varje fall grundtanken utgående från vilken Platon och Aristoteles försöker komma till rätta med problemet.¹² Det egendomliga är att Aristoteles, även om han kritiserar Sokrates för en överdrivet intellektualistisk och orealistisk syn på problemet, trots allt kan sägas hålla fast vid denna tes, samtidigt som han bemödar sig om att nyanseera och precisera den genom att skilja mellan olika slag av kunskap, som potentiell och aktuell kunskap å ena sidan, och kunskap om det allmänna och det enskilda å den andra. (EN, 1145b–1147b19) Huruvida Aristoteles faktiskt medger möjligheten av att i besittning av adekvat, aktuell insikt om det bättre göra det sämre har jag inte riktigt klart för mig. En sådan möjlighet förefaller dock i så fall inte enligt Aristoteles vara något argument mot insiktsdeterminismen utan utgör närmast ett tecken på viljesvaghet, *akrasía*. En person som inte gör vad han inser vara det bästa har en svag vilja och är därför oförmögen att stå fast vid sitt handlingsbeslut. En sund individ däremot, — en person med stark karaktär och god vilja — m.a.o. en »god» människa i den aristoteliska bemärkelsen av att vara förnuftig och

därmed fylla sin människofunktion väl — kan inte låta bli att välja — och såvida inga yttre hinder föreligger, göra det som hans förstånd finner vara bäst.¹³

Den insiktsdeterministiska tesen återkommer hos Thomas av Aquino som definierar viljan som ett »rationellt begär».¹⁴ Det som alltså skiljer viljan från andra böjelser och begär som människan har gemensamma med övriga djur är enligt Thomas att den lyder under förnuftet. Viljan kan inte eftersträva det onda för såvitt förnuftet inte framställer det som i något avseende gott. Med dessa ord sammanfattar Descartes i ett brev vad han kallar för »skolans» — alltså den thomistiska filosofins — »vanliga doktrin», vilken innebär, som Descartes också konstaterar, att ingen människa syndar frivilligt, endast p.g.a. av okunskap (se nedan p. 7). Trots att Descartes otvivelaktigen påverkats av denna inflytelserika lära, tar han likväl, som jag vill försöka visa, senare avstånd från den: den psykologiska rationalismen som den grundar sig på i förbund med ovan gjorda tilläggsantaganden vilka i en eller annan form återkommer i den aristoteliskt-thomistiska filosofin och den thomistiska etiken lämnar inte rum för det slag av valfrihet som det cartesiska viljebegreppet innefattar.

Innan jag går in på denna fråga måste jag emellertid först beröra ett annat problem som ofta, och enligt min mening felaktigt — betraktats som en huvudfråga vid bedömningen av den cartesiska viljeteorin. Det gäller friheten i relation till vad Hume kallar nödvändighet, och varmed han avser naturens allmänna lagbundenhet eller determinism. Det är viktigt att skilja åt de olika slag av nödvändighet eller determinering — och frihet — det i de olika fallen är frågan om. Den radikala valfrihet eller valförmåga som enligt Descartes innefattas i viljan (om dessa termer se nedan pp. 5 och 10) förefaller nämligen inte, som Descartes' kritiker ofta vill göra gällande, förutsätta eller grunda sig på antagandet om någon med naturens lagbundenhet stridande indeterminism, vare sig på det fysikaliska eller psykologiska planet. (Jfr. nedan p. 3.) Den cartesiska viljeteorin utgör, synes det mig, i främsta hand ett ställningstagande till det slag av »nödvändighet» som går under namnet etisk determinism, och inte till determinismen i någon an-

nan, allmännare bemärkelse. Det vore onekligen en överdrift att påstå att de olika frågorna inte hade något samband med varandra, tvärtom: det är ofta svårt att se var gränserna för de olika slagen av determinering går, eller hur de är förbundna med varandra. Jag vill ändå hävda att diskussionen av de frågor, vilka traditionellt anses bilda kärnan i »viljefrihetens» problem,¹⁵ inte är relevant eller speciellt meningsfull när det gäller att förstå eller bedöma Descartes' ståndpunkt — snarare utgör den ett hinder härför. Det enda slag av »determinism» eller »nödvändighet» med vilken Descartes' avgörande uttalanden om friheten förefaller klart oförenliga och som Descartes därför kan sägas ta avstånd ifrån eller förneka är den som ingår i den etiska determinismen såsom den här — grovt — karakteriserats.

3. Att viljefriheten sådan Descartes försvarar den ofta betraktas som problematisk beror främst på att den förefaller oförenlig med determinismen, vilken å sin sida uppfattas som något slags ofrånkomligt tanketvång. Med determinism avses här närmast den fr.o.m. 1600-talet fram till vårt århundrades början rätt allmänt omfattade föreställningen att naturskeendena är determinerade genom naturlagarna. Vilket, såsom Erik Stenius uttrycker det, innebär att »det tillstånd som följer efter ett givet tillstånd är *entydigt* bestämt genom naturlagarna.» (min kurs.) Att denna föreställning sägs ha karaktären av ett tanketvång innebär å sin sida bl.a. att vår kunskap om naturen uppfattas som ofullständig »så länge vår kunskap om naturlagarna inte medger en determinering av förloppen.»¹⁶

Denna föreställning bildar som känt den mer eller mindre klart uttalade förutsättning som Descartes i sin fysik utgår ifrån. Jag skall här kalla den föreställningen om naturskeendenas determinism, eller den *fysikaliska determinismen* till åtskillnad från t.ex. den *psykologiska determinismen*, som gäller psykiska akter eller processer och som uppenbarligen enligt Descartes är av ett helt annat slag. I överensstämmelse med sin dualistiska människosyn tänker sig Descartes, naturligt nog, de lagar och orsaker som determinerar de fysiska, kroppsliga skeendena som radikalt olika från de faktorer som påverkar eller betingar de psykiska akterna. Av att skeendena i krop-

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

pen är determinerade genom naturlagarna följer alltså inte att själsakterna enligt Descartes också är det. Descartes tänker sig inte endast själsakterna som indeterminerade med hänsyn till naturlagarna — han synes dessutom anta att den av naturlagarna oberoende själen på något sätt kan ingripa i och påverka de av naturlagarna determinerade kroppsliga skeendenas förlopp. Descartes förefaller också att förbinda antagandet om viljans frihet med denna själens förmåga att påverka rörelserna i kroppen. (Frågan om, och i så fall hur eller av vad själsakterna i sin tur tänkes determinerade enligt Descartes lämnar jag tills vidare öppen.)

Ett omdiskuterat problem är frågan om inte Descartes, som själv var den mekanistiska naturuppfattningens främsta förespråkare, skulle ha insett att det slag av determinism som en strängt mekanistisk naturförklaring implicerar i själva verket förefaller oförenlig med den frihet han tillskriver människan?

Många av Descartes' efterföljare och kritiker ansåg att han faktiskt gjorde sig skyldig till ett förbiseende på denna punkt. Härom vittnar Spinozas ironiska anmärkning om att tron på viljefriheten är som att drömma med öppna ögon. Descartes' tro på själens förmåga att påverka kroppen är nämligen enligt Spinoza en illusion som bottnar i vår okunskap om de reella orsaker som determinerar vårt beteende.¹⁷

Den cartesiska läran om själens och kroppens interaktion är också onekligen problematisk och oklar i många avseenden. Descartes beskriver ju kroppen som en automatiskt fungerande, och således deterministisk, men dock av själen reglerbar maskin.¹⁸ Härvid synes Descartes likväl (tyst) förutsätta att de kroppsliga rörelserna och skeendena inte är entydigt bestämda genom naturlagarna. Innebär det att han trots allt tänkte sig naturskeendena som i något avseende indeterminerade? Guelincx, Leibniz och hans efterföljare har faktiskt antagit att Descartes skulle ha grundat sin lära om friheten och själens förmåga att påverka kroppen på sin felaktiga föreställning om rörelselagarna, vars bristfälligheter Leibniz var den första att påtala. Enligt Descartes' formulering av konstansprincipen vore »rörelsemängden» hos en kropp beroende endast av dess storlek och hastighet men inte

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

av dess riktning. När Descartes i *Les passions de l'âme* förklarar själens påverkan av kroppen förefaller han också att anta att detta sker genom att själen kan förändra de s.k. livsandarnas rörelseriktning. Själens ingripande i de kroppsliga skeendena skulle sålunda inte strida emot naturlagarna, eftersom den totala rörelsemängden inte påverkas av att kropparnas rörelseriktning förändras. Detta vore, har man ofta antagit, en förklaring till varför frågan om frihetens förenlighet med determinismen, uppfattad som en fysikalisk determinism, överhuvudtaget inte utgjorde något egentligt problem för Descartes.¹⁹

Att Descartes medvetet skulle ha grundat sin lära om viljefriheten på antagandet om en dylik »lucka» i naturens allmänna lagbundenhet är dock föga troligt. Som Stenius i sin klargörande analys av problemet framhåller finns det inte heller något belägg för att Descartes själv skulle ha satt sin psykofysiska lära i samband med sin konstansprincip, eller för att han skulle ha tänkt sig naturlagarna som i något avseende indeterminerade. Snarare verkar det som om Descartes överhuvudtaget inte lagt märke till att själens påverkan av kroppen skulle innebära »något upphävande av den mekanistiska förklarbarheten av skeendena i kroppen.» Vad Descartes enligt Stenius kan beskyllas för här är närmast att han förbisett de vetenskapsteoretiska implikationerna av sitt betraktelsesätt.²⁰

4. Hur härmed än må vara förefaller det alltså som om Descartes inte skulle ha uppfattat antagandet om viljefriheten som oförenligt med den fysikaliska determinismen. Kvarstår frågan om Descartes, vilket man ofta synes anta, ansåg viljefriheten förutsätta någon form av psykologisk indeterminism, och om den därför, i någon annan bemärkelse, strider med antagandet om determinismen?

Det är inte lätt att ge något entydigt eller klart svar på frågan. Själen, i egenskap av en immateriell, av kroppen oberoende substans, är självfallet inte som sådan underkastad naturlagarna, vilka Descartes ju tänker sig som mekaniska rörelselagar. Å andra sidan är själen likväl enligt Descartes intimt förbunden och »liksom blandad» (*quasi permixtum*, AT, VII, 81) med

kroppen. Är själen då inte också underkastad samma lagar som kroppen lyder under? Ändå hävdar Descartes att själen kan påverka och ändra rörelserna i kroppen. Härav följer dock inte att själsakterna enligt Descartes, såsom Taylor uttrycker det, vore indeterminerade och följaktligen »totalt slumpartade» samt »ytterligt mystiska och oförklarliga».²¹ Själen har ju enligt Descartes en bestämd, förnuftig natur. Själen påverkas även av rörelserna i kroppen, vilka framkallar vad Descartes kallar själens »passioner» (i ordets trängre bemärkelse, jfr. AT, XI, 348).²² Så även om människans handlingar enligt Descartes inte är entydigt determinerade genom naturlagarna kan de, utgående från Descartes' psykofysiska modell, tänkas vara determinerade av naturlagarna i förbund med t.ex. förnuftets lagar, eller andra faktorer som påverkar henne i egenskap av förnuftsvarelse. Den frihet Descartes postulerar kunde också tolkas, vilket man ofta gjort, väsentligen som en frihet att följa förnuftet i strid mot de av rörelserna i kroppen framkallade böjelserna och »passionerna». Vari denna själens »makt» över passionerna består samt hur den utövas har Descartes utförligt redogjort för i *Avhandlingen om passionerna*. Som framgår där har själen inte enligt Descartes någon direkt makt över passionerna, vilka kan motverkas endast *indirekt*, genom framkallandet av motsatta böjelser. Grundtanken vore alltså — i grova drag — den att människan alltid handlar i enlighet med de böjelser hon för närvarande har, men att hon, tack vare sin viljas aktioner i en viss utsträckning kan välja vilka böjelser eller passioner hon i sista hand låter sitt handlande bestämmas av. Hon är m.a.o. inte tvungen att utföra de handlingar som t.ex. de genom rörelserna i kroppen uppväckta passionerna i ett givet ögonblick gör henne böjd att utföra. (I annat fall vore hon ju ofrånkomligen underkastad den fysikaliska determinismen.) Viljan, skriver Descartes i detta sammanhang, är nämligen »så fri till sin natur att den aldrig kan tvingas.» (AT, XI, 359) Viljefriheten skulle alltså enligt Descartes bestå just i denna förmåga till motstånd, till att handla annorlunda än vad förhandenvarande böjelser driver en till.

Betyder då detta att själens »frivilliga akter» eller vad Descartes kallar viljans aktioner i sin tur alltid »determineras» av förnuftet — av förnuftets

»klara och tydliga idéer»? I så fall skulle Descartes syn på viljan i stort sett överensstämma med den thomistiska, och viljefriheten väsentligen bestå i denna möjlighet att följa förnuftet i strid med kroppsliga begär eller passioner. Frågan är likväl om inte viljan enligt Descartes kan sägas vara fri att också motsätta sig förnuftet eller motstå sina »förnuftiga» böjelser, utan att determineras eller »tvingas» därtill av sina passioner — t.ex. i den bemärkelsen att dessa skulle fördunkla omdömet? Såsom jag förstår det innebär viljefriheten enligt Descartes faktiskt en möjlighet att välja oberoende av förnuftet, eller m.a.o. att också välja mellan att vara förnuftig eller inte vara det — och detta i klart medvetande om konsekvenserna av ett dylikt val. Att det cartesiska frihetsbegreppet, sålunda tolkat, skulle grunda sig på eller förutsätta någon psykologisk indeterminism kan jag inte se. Snarare är det, om man så får säga, frågan om något slag av etisk indeterminism.

5. Det stora flertalet filosofer som accepterat den mekanistiska naturfilosofin har likväl tagit avstånd från den cartesiska läran om viljefriheten med den motiveringen att friheten i Descartes' bemärkelse är oförenlig med indeterminismen. I sin kritik av läran om viljans frihet hänvisar Hume till en klassisk, skolastisk distinktion. Traditionellt skiljer man ju mellan friheten i bemärkelsen av frihet att följa sin egen vilja eller frivillighet (*liberty of spontaneity*) och friheten i bemärkelsen av indifferens eller likgiltighet (*liberty of indifference*).²³

Vad man enligt Hume vanligtvis menar med viljans frihet är friheten i den första bemärkelsen — dä. en frihet att handla i enlighet med sina begär eller böjelser. Friheten skulle härvid helt enkelt bestå i en avsaknad av yttre tvång, eller i förmågan att göra eller handla som man själv vill. Friheten i den senare bemärkelsen förnekas av Hume och hans efterföljare som stridande emot naturens likformighet. Det första slaget av frihet — som jag här närmast skulle kalla »frivillighet» — antas däremot enligt Hume vara förenlig med determinismen, som den tänkes förutsätta och grunda sig på. Antagandet att friheten skulle bestå i något annat än vad Hume i ett annat sammanhang beskriver som förmågan »att handla eller inte handla i enlig-

het med viljans determinationer» är enligt Hume otänkbart. Det vore nämligen, såsom Hume ser det, i själva verket liktydigt med att man handlar oberoende av sin vilja, eller m.a.o. att man inte handlar i enlighet med sin vilja.²⁴

Innebär då den cartesiska viljefriheten en dy. förmåga att handla »oberoende» av sin vilja? Och vad, frågar man sig, antas denna förmåga i så fall innefatta?

Friheten i bemärkelsen av indifferens har ofta förbundits med valfrihet, uppfattad som en förmåga att välja vilket som helst av två eller flera motsatta alternativ. Det väsentliga härvid är att valet tänkes bero av ett rent viljebeslut och inte av några böjelser eller andra faktorer som antas konstanta. Denna valfrihet eller valförmåga har karaktäriserats som indifferens närmast därför att den antagits förutsätta något slags likgiltighet eller rättare sagt oberoende inför de olika förhandenvarande alternativen: hur starka de skäl eller böjelser som determinerar oss för det ena än är, vore det möjligt att dock välja det motsatta.²⁵

P.g.a. svårigheten att tänka sig vad en dy. radikal valfrihet i själva verket innebär har Humes ståndpunkt i frågan om friheten godtagits av ett flertal moderna filosofer som ett slags definitiv eller slutgiltig lösning av problemet: med viljefriheten, menar man, avses varken mer eller mindre än friheten att i avsaknad av yttre tvång följa sin egen vilja. Att spekulera om huruvida själva viljeakterna är fria (eller i någon bemärkelse »indeterminerade») vore, enligt denna uppfattning som ofta identifierats med »sunt förnuft», meningslöst.²⁶

Problemen har dock sällan försvunnit ur filosofihistorien endast iom. att de avfärdats som meningslösa. Det gäller också att visa varför de är meningslösa. Och jag tror inte för egen del att antagandet om existensen av en reell valfrihet — hur problematiskt det än är — ännu på ett tillfredsställande sätt visats vara det. Frågan om vad den frihet som förbundits med begreppet indifferens kan tänkas innefatta skulle också förtjäna en närmare undersökning.

I själva verket förefaller det mig som om Humes sätt att problematisera

detta begrepp i sig själv är problematiskt eller i varje fall missvisande. Såsom jag förstår det föreligger ingen motsättning mellan de båda slagen av frihet, snarare kan de sägas vara intimt förbundna, eftersom den valfrihet som traditionellt förbundits med begreppet indifferens förefaller att utgöra en viktig förutsättning för friheten att följa sin egen vilja — d.v.s. för det enda slag av frihet som Hume, paradoxalt nog, accepterar. Ty i vilken mening kan en handling sägas vara frivillig, om inga alternativ och ingen reell valfrihet med hänsyn till dessa alternativ föreligger? Är det alls meningsfullt att kalla en handling för spontan eller frivillig om det hade varit omöjligt att välja något annat — d. v. s. låta bli att utföra den?²⁷ Till dessa frågor skall jag återkomma senare.

6. Viljefriheten enligt Descartes innefattar, som vi skall se, båda slagen av frihet. Och även om frågan inte ställde sig för honom vare sig på det fysikaliska eller psykologiska planet var Descartes dock onekligen medveten om svårigheten i att förena sitt frihetsbegrepp med antagandet om determinismen i en annan bemärkelse. Descartes hävdar nämligen att våra handlingar, trots den gudomliga försynen, faktiskt är indeterminerade. Hans inställning till problemet kan närmast karaktäriseras som en ovilja att diskutera det. Någon annan motivering härtill ger han inte än den att frågan om detta *hur* två till synes uppenbart motstridiga sanningar, somt.ex. å ena sidan den att vi är fria (vilket för Descartes är ett erfarenhetsfaktum — jf. nedan p. 6) och å andra sidan den att våra handlingar är determinerade eller rättare sagt, förutbestämda sedan all evighet (genom Guds försyn, allmakt och vilja) skall kunna förstås som förenliga är något som övergår den mänskliga fattningsförmågan.²⁸ (Descartes berör visserligen frågan om friheten kontra determinismen endast i vad som närmast kunde kallas en teologisk kontext. Men Descartes baserar ju sin naturfilosofi på sin metafysik, och i den mån Descartes anser att naturlagarna kan härledas ur Guds natur, måste väl det som i frågan om determinismen gäller för relationen mellan vår frihet och Guds försyn — med desto större skäl — gälla också för vår frihet i relation till de lagar, vare sig naturlagar eller förnuftets lagar,

som Gud skapat.)

Är Descartes' ståndpunkt försvarlig? Inte om man godtar vad som för Hume och hans efterföljare framstår som något slags axiom, nämligen dels uppfattningen om determinismen som ett tanketvång, och dels tanken att determinismen utesluter friheten. Men, kan man fråga sig, har de bevisats? Om inte, föreligger väl ej heller något tvingande skäl att betrakta determinismen och friheten som oförenliga.²⁹

Å andra sidan kan man väl inte heller betrakta Descartes' ståndpunkt som någon tillfredsställande lösning på frågan. Snarare innebär den ett konstaterande av att frågan är olöslig och att vi får lov att acceptera dessa två motsatta påståenden vilka tagna var för sig förefaller omöjliga att förneka. Descartes vägrar m.a.o. att gå med på någon lösning av frågan som i den logiska följdriktighetens namn skulle innebära ett förnekande av någotdera påståendet. Han föredrar, om man så får säga, att ifrågasätta kravet på logisk följdriktighet:

Vi kan inte, konstaterar han i *Principia*, förstå Guds allmakt i hela dess vidd — vi kan inte ens förstå den tillräckligt för att veta hur den lämnat människornas handlingar »helt fria och indeterminerade». Men vi är å andra sidan, fortsätter Descartes, till den grad förvissade om den frihet och indifferens som vi har inom oss, att det inte finns något som vi skulle ha en klarare kunskap om. Insikten om att Gud är allsmäktig (och därmed förutbestämt alla våra handlingar) bör således enligt Descartes inte hindra oss från att tro därpå. Det vore nämligen enligt Descartes ett misstag att betvivla vad vi vet genom vår inre erfarenhet »bara för att vi inte förstår något annat som vi inser vara ofattbart till sin natur.» (*Principia* I, § 41)³⁰

I sin korrespondens med prinsessan Elisabeth förefaller Descartes dock att peka på något slags utväg ur dilemmat genom att hänvisa till olika slag av determinism eller beroende. Utan att förneka att våra handlingar är beroende av Gud och därmed också förutbestämda — i minsta detalj — sedan all evighet, hävdar Descartes också här att våra handlingar dock i en annan mening är totalt fria och indeterminerade. Men han betonar att det i de båda fallen rör sig om ett beroende av olika *natur*: Ty det oberoende

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

som vi erfar och förnimmer inom oss, och som är tillräckligt för att göra våra handlingar beröm- eller klandervärda, är inte oförenligt med ett beroende av en annan natur, enligt vilket alla ting är underkastade Gud. (Till Elisabeth 3 nov. 1645 A III, 626–627)³¹

Av uttalandet framgår synes det mig, att Descartes framförallt uppfattade viljefrihetens problem som ett moraliskt eller etiskt problem. Måhända insåg Descartes, om än oklart, att det som sådant är av en annan begreppslig natur och ställer sig på en helt annan begreppslig nivå än frågan om kausalitet och determinism. Det väsentliga, utgående från det perspektiv ur vilket Descartes diskuterar viljefriheten, är nämligen inte frågan om vilka orsaker som kausalt determinerar det mänskliga handlandet utan huruvida det finns förnuftskäl eller motiv som är s.a.s. av moraliskt tvingande karaktär. Och denna fråga har att göra med hur man definierar mänskligt handlande och hur man ser på människans natur i egenskap av moralisk eller rationell varelse.

Descartes uppfattar ju viljefriheten som ett erfarenhetsfaktum: som sådant låter den sig inte bekommas av omständigheter (som t.ex. de fysikaliska eller psykologiska betingelserna för vårt handlande) som vi inte kan överblicka och saknar erfarenhet (vetskap) om. Det faktum att vi överlägger inte endast om hur vi bör handla, men även om målet för våra handlingar visar ju att vi uppfattar också dessa senare som åtminstone i en viss utsträckning beroende av våra egna val. I vilken utsträckning uppfattas de som beroende av oss själva? För att förstå vad denna fråga, sådan den ställde sig för Descartes, innebär tror jag det är viktigt att se den mot bakgrunden av den etiska doktrin i relation till vilken Descartes och hans samtida formulerade sina ställningstaganden (jfr. ovan p. 2). Frågan om vilket slag av valfrihet eller indifferens den fria viljan förutsätter var ju en central teologisk stridsfråga på 1600-talet, och det var främst genom kontroversen mellan jansenister och jesuiter som den aktualiserades för Descartes. Jansenisterna betonade som känt, följande den augustinska traditionen, den gudomliga nådens och försynens roll. Jesuiterna å sin sida försvarade det individuella ansvarets betydelse och möjligheten till självständigt val som

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

en nödvändig grund för förtjänst och frälsning. I denna diskussion tog Descartes parti för den av jesuiterna försvarade läran om friheten som en radikal valförmåga (*facultas ad utrumlibet*).³² Diskussionen om det cartesiska viljebegreppets förenlighet med determinismen förefaller meningsfull endast i detta etiska sammanhang: Är viljan determinerad av på förhand (t.ex. av Gud eller genom någon objektiv värdeordning) fastställda mål eller värderingar — eller har människan en reell förmåga att välja oberoende av givna målsättningar? Kan hon i någon mening, utan att vara förutbestämd därtill själv avgöra vilka *mål* hon vill eftersträva eller vilka *värderingar* hon vill försvara?

Det stora flertalet av Descartes' efterföljare och kritiker förefaller eniga om att viljefriheten enligt Descartes omfattar något slag av radikal valfrihet eller indifferens — det visar också den kritik det cartesiska viljebegreppet utsatts för (jfr. ovan p. 2.). Det är därför intressant att konstatera att alla filosofihistoriker och Descartes-forskare inte delar denna uppfattning. Bland Descartes' moderna kommentatorer hör Anthony Kenny till dem som senast förnekat att Descartes skulle ha godtagit friheten i någon annan bemärkelse än den av Hume accepterade friheten att »följa sin egen vilja». Kenny skriver: »If Descartes is right, a man with clear and distinct perception of what he should do enjoys liberty of spontaneity without liberty of indifference ...»³³

För Kenny råder det synbarligen inget tvivel om att Descartes tillhör den tradition av tänkare vilka följande Sokrates, Platon, Aristoteles och Thomas av Aquino omfattar någon form av den teori som här kallats etisk determinism, enligt vilken människan till sin natur är sådan att hennes vilja är underställd hennes förnuft, och enligt vilken kunskapen om det goda faktiskt uppfattas som något slags determinerande faktor: viljan kan inte låta bli att eftersträva det goda förståndet klart känner och framställer för den.³⁴ Viljefriheten består alltså enligt denna uppfattning väsentligen i förmågan att handla i enlighet med den av förnuftet »upplysta» viljan.

Kenny misstar sig likväl, som jag i det följande skall försöka visa. Descartes, så rationalist han är, företräder nämligen en syn på människans

natur som i flera viktiga avseenden avviker från ovannämnda tänkares; — det är fel att som Kenny gör vilja minimisera skillnaderna mellan den cartesiska läran och den aristoteliskt-thomistiska uppfattningen om relationen mellan förnuft och vilja. Som tidigare framhållits finns det uppenbara beröringspunkter mellan Descartes' och fransiscanernas, Ockhams och Duns Scotus' lära. Att Kenny förnekar denna likhet kan, antar jag, förklaras endast genom en bristande kännedom om eller förståelse för fransiscanernas filosofi.

Till Kennys försvar kan man naturligtvis framhålla att Descartes' i olika sammanhang gjorda uttalanden om friheten inte är alltigenom klara och att de också, som tidigare påpekats, ofta framstår som motsägelsefulla. Det är dock inte svårt att visa att Descartes' uppfattning undergår en utveckling och att Descartes från att ursprungligen ha omfattat någon form av insiktsdeterminism senare preciserar och nyanserar sin ståndpunkt i en riktning som inte mer kan sägas vara förenlig därmed.

7. Frågan om viljans förhållande till förnuftet berörs första gången av Descartes i ett brev från år 1637 — samma år som *Discours de la Méthode* publicerades. Indirekt berörs den i avhandlingens tredje del, var Descartes hävdar att ett riktigt omdöme är en tillräcklig förutsättning för ett gott handlande. I nämnda brev förklarar Descartes detta påstående genom att hänvisa till vad han kallar »skolans vanliga doktrin»: viljan vänder sig mot det onda endast försåvitt förståndet framställer det som i något avseende gott (*voluntas non fertur in malum nisi quatenus ei sub aliqua rationi boni repraesentatur ab intellectu*). Härpå grundar sig, skriver han, orden *omnis peccans est ignorans* (varje syndare är okunnig), vilka Descartes synbarligen godkänner, ty, fortsätter han, om förståndet aldrig skulle framställa något som gott för viljan som inte verkligen vore det, skulle viljan inte kunna låta bli att välja det. Men, tillägger han, förståndet framställer ofta olika (goda) ting samtidigt, varav ordspråket jag ser det bättre och godkänner det (*video meliora proboque*), och vars fortsättning som känt lyder, men väljer det sämre, vilket dock enligt Descartes gäller endast för »svaga andar». ³⁵

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

Descartes tar således uppenbarligen här parti för den insiktsdeterministiska tesen — närmast i dess aristoteliskt-thomistiska form.³⁶ En central tanke i densamma är den att ingen (förnuftig eller oförnuftig) människa överlägger om målen för sitt handlande, endast om medlen för uppnående härav. Handlingsmålen — de mål människorna eftersträvar (vill) är inte något som de kan överlägga om eller välja därför att de uppfattas som givna och determinerade av människonaturen. Förnuftet, hos en rationell varelse, determinerar viljan att välja de medel som befins lämpligast för uppnåendet av målet. Annorlunda uttryckt innebär detta att människan, i egenskap av rationell varelse i alla sina handlingar strävar att förverkliga sitt förnuftiga väsen och att denna hennes strävan nödvändigt aktualiseras eller förverkligas såvida inga yttre hinder härför föreligger (förutsatt naturligtvis att hon är en »normal», god människa). Hon är i så fall fri att förverkliga denna strävan, men beträffande målet härför har hon ingen valfrihet, eftersom målet ingår i hennes väsen, *a priori*. Hon väljer, eller rättare sagt, beslutar ju enligt Aristoteles att göra det som förnuftet finner vara bäst med samma nödvändighet som slutsatsen följer från premisserna i en praktisk syllogism. (Jf. EN 1112b11–26).

Frågan är nu i vilken utsträckning Descartes kan sägas ha förblivit denna »skolans vanliga doktrin» trogen? Detta skall jag i det följande undersöka.

Den tanke som ligger till grund för den insiktsdeterministiska tesen, nämligen att viljan s.a.s. tvingas ge sitt bifall eller samtycke till vad förnuftet framställer som sant, eller i Descartes' egen terminologi, till »förnuftets klara och tydliga idéer», bildar, vilket ofta påpekats, en hörnsten i den cartesiska epistemologin. Hela Descartes' ambitiöst uppresta tankebyggnad står och faller med densamma. Att vårt förstånd är sådant till sin natur att det är omöjligt att inte tro på eller godta vad förståndet klart uppfattar är för Descartes ett slags oförnekligt faktum. Det är nämligen endast pga. av denna förnuftets natur som Descartes anser sig kunna övervinna sitt tvivel: det finns sanningar som är så klara och uppenbara att det helt enkelt är omöjligt att betvivla dem så länge de uppmärksamst beaktas.³⁷

Om man nu som Descartes synes göra, utgår ifrån att Gud är sannfärdig

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

och god och i sin godhet skapat människan med en förnuftig själ, ligger det ju nära till hands att anta att Gud också gjort människan till en moralisk, god varelse. Så förefaller Descartes även att ha tänkt sig saken i det ovan citerade brevet, och Kenny tar för givet att Descartes aldrig resonerat på något annat sätt. Denna tolkning stödes också av följande citat ur *Betraktelserna*:

eftersom människan finner det godas och sannas natur på förhand fastställda av Gud, och eftersom hennes vilja är sådan att den inte av naturen kan eftersträva något annat, är det uppenbart att hon omfattar det goda och det sanna desto mer frivilligt och följaktligen mera fritt ju klarare hon ser det sanna och det goda, och att hon aldrig är likgiltig (indifferent) utom då hon inte vet vad som är mera sant eller bättre ...» (*Réponses aux Sixièmes Objections* AT IX, 233)³⁸

I detta sammanhang framhåller Descartes att den likgiltighet som ingår i den mänskliga viljan är av ett annat slag än den som hör till den gudomliga, och han betonar att denna förmåga inte hör till den mänskliga viljans väsen: »vi är nämligen fria, skriver han, inte endast då vår okunnighet om det rätta gör oss indifferent, men även, och huvudsakligen, då en klar uppfattning tvingar oss att eftersträva något bestämt mål ...»³⁹

Detta är likväl inte en slutsats som Descartes i fortsättningen försvarar. Av tanken att människan (av Gud eller naturen) utrustats med ett förnuft eller en förmåga att »se det sanna och det goda» följer inte, som vi skall se, att förnuftet enligt Descartes nödvändigt determinerar hennes vilja. Det följer inte heller av tanken, som Descartes uppenbarligen godtar, att den mänskliga viljan har en naturlig böjelse till det (av Gud fastställda) sanna och goda. Descartes hade fö. knappast kunnat godta dessa slutsatser utan att också göra den sannfärdiga Guden, som utrustat människan med ett begränsat förstånd och en svag vilja, till ansvarig för hennes synder och misslag. Och denna konsekvens är Descartes uppenbarligen mån om att undvika.

Descartes' lösning av problemet är en variant av traditionella theodicéeläror och uppvisar inte som sådan speciellt originella drag. Den har dock

konsekvenser som noga genomtänkta skall visa sig vara rätt originella, fastän Descartes inte själv förefaller medveten om dem i *Betraktelserna* (se nedan, p. 8).

8.Descartes framlägger som känt ursprungligen sin teori om viljan för att förklara våra misstag. Själen, av Descartes definierad som en tänkande, icke-utsträckt substans, betraktas visserligen som en och odelbar: när Descartes talar, som han i den IV Betraktelsen gör, om själens olika förmågor tänker han sig inte dessa som olika, skilda delar av själen. Det som traditionellt går under namn av olika själsförmågor är enligt Descartes endast olika former (*modi*) av ett och samma attribut, tänkande. När Descartes likväl talar om förnuft och vilja som två olika själsförmågor avser han alltså främst en skillnad i själens sätt att förhålla sig eller tänka: själen är i det förre fallet *passiv*, vilket innebär att den uppfattar eller mottar idéer av olika slag, och i det senare fallet *aktiv*. Själens akter eller »viljanden» består i att bejaka, förneka, tvivla, önska, hysa motvilja, begära o.s.v. (AT, VII, 86)⁴⁰

Enligt traditionell skolastisk uppfattning betraktas omdömet eller omdömesförmågan (*judicium*) som en rent intellektuell förmåga: det är förnuftet som iom. att det uppfattar idéer också bejakar eller förnekar dem. Descartes däremot betraktar omdömesförmågan som en produkt av förnuft och vilja. Det krävs en viljeakt för att förnuftet s.a.s. skall ta ställning till huruvida en idé eller proposition är sann eller falsk. Av att förnuftet är passivt och varken bejakar eller förnekar något följer enligt Descartes att förnuftet som sådant inte innehåller några misstag — d. v. s. att idéerna, i sig själva betraktade, varken är sanna eller falska — däremot kan de vara mer eller mindre klara och tydliga.⁴¹

Det originella i Descartes' lära är tanken att viljan s.a.s. agerar eller fungerar oberoende av förståndet. Till detta kommer att förståndet (det mänskliga förståndet eller förnuftet) är begränsat och ofullkomligt, medan viljan däremot är obegränsad till sin natur: det finns inga gränser för vad den mänskliga själen kan utsträcka sin vilja till. Viljan är enligt Descartes, som tidigare framhållits, människans fullkomligaste förmåga — så stor att

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

det är omöjligt att föreställa sig någon större eller mera omfattande förmåga: i sig själv betraktad är viljan identisk hos människan och hos Gud (jfr. ovan p. 1).

Descartes' förklaring av våra misstag är som känt den att viljan, uppfattad som en från förnuftet fristående, autonom förmåga, inte håller sig inom gränserna för förnuftets klara och tydliga idéer. Vi utsträcker vår vilja längre än vad vårt förnuft s.a.s. räcker till: vi faller omdömen i frågor som vi inte förstår eller har tillräckligt klara idéer om.

Det är alltså inte enligt Descartes Gud, som i sin godhet utrustat oss med en oinskränkt vilja, som är orsaken till att vi misstar oss — misstagen uppstår p.g.a. att vi missbrukar vår viljefrihet, och vi bär följaktligen själva skulden härför. Om vi alltid kunde hålla vår vilja inom gränserna för det vi klart och tydligt uppfattar eller förstår, skulle vi aldrig missta oss. Likaså, om vi kunde inskränka vår vilja till att begära endast det som förnuftet framställer som gott skulle vi aldrig synda, eller göra det onda. (A T IX, 1, s. 46 ff; AT IX, 2, 41–43)

Det är skäl att betona att Descartes, då han första gången framställer denna sin teori om viljan i *Betraktelserna* inte uttryckligen tar ställning till den moraliska frågan om orsaken till våra synder. Hans intresse gäller där närmast frågan om sanning och falskhet, mer än gott och ont. Descartes' uttalanden om friheten i detta verk måste ses mot bakgrunden av denna kunskapsteoretiska kontext: Descartes utgår här från ett på förhand träffat val av kunskapen som mål.⁴²

Vad säger Descartes då om friheten i *Betraktelserna*?

Med användande av den sedvanliga terminologin skiljer Descartes två olika slag av viljefrihet, som han emellertid förefaller att identifiera med varandra: Viljan består, säger han där,

... i en förmåga att göra eller inte göra något (d.v.s. att bejaka eller förneka, att eftersträva eller undfly) eller snarare däri att vi för att bejaka eller förneka, eftersträva eller undfly vad förnuftet framställer för oss, handlar på ett sådant sätt att vi inte känner oss tvingade därtill av någon yttre orsak. Ty för att jag skall vara fri, är det inte nödvändigt att jag är likgiltig (indif-

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

férent) vid valet av någotdera av två motsatta ting; men snarare, ju mer jag lutar åt det ena, antingen för att jag vet att det goda och det sanna innefattas i det, eller för att Gud så disponerat min själ, dess friare är jag att välja det och omfatta det. (AT IX, I. 46)⁴³

Friheten uppfattas här närmast som en frihet från yttre tvång, i enlighet med Humes terminologi en frihet att följa viljans determinationer (*liberty of spontaneity*). Kunskapen om det goda eller den gudomliga nåden ökar viljans determinering och ökar eller stärker också därmed vår frihet. (Ju mer vi vill x dess större frihet har vi att göra x.) Likgiltigheten (indifférence) däremot framställs här som frihetens lägsta grad — et dy. tillstånd vittnar snarast säger Descartes, »om bristande kunskap än om någon viljans fullkomlighet». Ty, säger han:

... om jag alltid klart visste vad som är sant och vad som är gott skulle jag aldrig ha någon svårighet att överväga om vilket beslut och vilket val jag borde göra; och sålunda vore jag helt fri, utan att någonsin vara likgiltig (indifférent). (AT IX, I, 46)⁴⁴

Descartes' definition av viljefriheten sådan den framställs här är både oklar och tvetydig eftersom han ser ut att sammanställa viljan i bemärkelsen av valfrihet med friheten som en avsaknad från yttre tvång. Han säger ju att viljan dels består i en förmåga att göra eller inte göra (underförstått: ettdera av två motsatta ting) eller snarare (*vet potius; ou plutôt seulement*) i en förmåga att göra vad man vill, d.v .s. följa sin viljas böjelser.

Såsom Kenny tolkar texten skulle Descartes här helt enkelt förneka existensen av friheten som indifferens. Den enda skillnaden mellan Descartes' uppfattning och den renodlat skolastiska läran vore enligt Kenny den att Descartes i motsättning till Thomas, som anser jakandet och nekandet vara förnuftsakter, gör dem beroende av viljan, till viljeakter.⁴⁵ För övrigt skulle Descartes, liksom Thomas, anse att förmågan att jaka eller förneka, dä. att ge sitt bifall eller inte ge det, bestäms av vår (förnuftiga) natur och att de sålunda i egentlig mening inte står i *vår* makt. Rättare sagt — de står i vår makt såtillvida som det är vår (egen) förnuftiga natur som avgör när vi

ger och när vi inte ger vårt bifall.

9. Frågan är emellertid, och det är vad jag kan se en avgörande fråga, i vilken utsträckning denna människans natur antas vara given på förhand — eller i vilken grad den kan utvecklas eller förändras. Den är i sin tur förbunden med en hel rad av problem: Vad antar man nämligen i så fall att hennes rationella väsen innefattar? I vilken bemärkelse är målen för hennes handlande föreskrivna av hennes förnuftiga natur? Och kan dessa mål faktiskt betraktas som hennes egna mål, om de är *givna*? Kan hon sägas eftersträva dem frivilligt, av egen vilja, om de inte är beroende av ett självständigt val från hennes sida?

För min del har jag svårt att tro att Descartes, som i sin naturfilosofi strävar till ett radikalt avståndstagande från den skolastiska filosofins teleologiska betraktelsesätt, skulle godta den aristoteliskt-thomistiska filosofins svar på dessa frågor. Varför skulle människan — dess mer än andra naturvarelser — ha ett en gång för alla givet mål eller väsen? Människan är förvisso, till skillnad från övriga varelser, utrustad med en förnuftig själ — och man kunde naturligtvis tänka sig denna förnuftiga själ som bestämmande för hennes väsen. Det förefaller den också enligt Descartes — åtminstone i en viss utsträckning — att vara. Men i vilken utsträckning? Förnuftet är passivt och begränsat, medan viljan, själens aktiva förmåga, är så gott som oinskränkt. Människan är följaktligen förnuftig eller oförnuftig till sin natur beroende på *hur* hon använder sin *vilja*.

Kenny tar emellertid i sin tolkning av Descartes' uttalanden om friheten för givet att Descartes aldrig övergivit den traditionella skolastiska ståndpunkt som kommer till uttryck i tidigare citerade brev (ovan, p. 7). Härvid förbiser Kenny betydelsen av ovannämnda frågor, som Descartes själv förefaller att endast gradvis ha blivit medveten om, men som vad jag kan se är en direkt följd av den voluntaristiska tendensen i Descartes' tänkande. Det vore, tycker jag, i sanning egendomligt om Descartes efter att ha betonat viljans makt och fullkomlighet i jämförelse med andra själsförmågor skulle nöja sig med att falla tillbaka på insiktsdeterminismen i dess traditionella

thomistiska form, enligt vilken viljan (definierad som ett rationellt begär) betraktas närmast som ett medel för förverkligandet av ett på förhand givet »förnuftigt» mål. Tvärtom tar Descartes avstånd från densamma.⁴⁶

Det nya, och om man så vill originella, som kommer till uttryck i Descartes' senare skrifter (*Principia*, *Les passions* och hans korrespondens efter publicerandet av *Principia*, år 1644), är tanken att människan själv ansvarar för huruvida hon vill följa förnuftets ljus eller inte — m.a.o., för om hennes vilja är underställd hennes förnuft eller inte. Och detta förutsätter som vi skall se att hon kan välja det objektivt sett sämre också då hon kunde ha valt det bättre.

Redan i *Principia*, som publicerades tre år efter *Meditationes* betonar Descartes denna viljefrihetens positiva funktion. Descartes framhåller att viljefriheten utgör människans största fullkomlighet (*summam esse hominis perfectionem, quod agat libere, sive per voluntatem*): det är tack vare denna förmåga som människan är värd beröm eller klander. Om människan nämligen inte verkligen vore herre över sina egna handlingar skulle hon inte vara förtjänt av beröm, då hon utför dem väl: vi berömmar ju inte heller en maskin som fungerar som den skall, utan berömmet riktar sig i så fall till dess tillverkare. Det är, framhåller Descartes här, en större förtjänst att välja att eftersträva det sanna då vi kan skilja det från det falska och välja det frivilligt, än då vi eftersträvar det för att vi inte har någon möjlighet att välja (*magis profecto nobis tribuendum est, quod verum amplectamur, cum amplectimur, quia voluntarie id agimus, quam si non possemus non amplecti*. P, I § 37, AT, VIII, 19)

Det råder knappast något tvivel om att den frihet som det här är frågan om enligt Descartes består i något slags radikal valfrihet eller frihet i bemärkelsen av indifferens. Att vi har en fri vilja, som kan ge sitt samtycke eller inte ge det enligt sitt godtycke (*quand bon tui semble; ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus*) är, säger Descartes i detta sammanhang, till den grad självklart att detta kan räknas som ett av våra allra vanligaste grundbegrepp. Karaktäristiskt nog nämner Descartes tvivlet som ett exempel härpå, vilket visar att han uppfattar dy. rent godtyckliga viljeakter som en reell

möjlighet. Descartes' radikala tvivel består ju i ett slags godtyckligt ifrågasättande av sanningar som är så klara och tydliga att det förefaller omöjligt att betvivla dem. (jfr. nedan p. 10).

10. Det vore dock otvivelaktigt en överdrift att säga att Descartes helt skulle ha tagit avstånd från sin tidigare åsikt. I ett brev till jesuitfadern Mesland, den 2 maj 1644, framhåller han att viljan påverkas av förnuftet — och det är, skriver han, »säkert att *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate* så att, då man mycket klart inser vad det goda är, är det mycket svårt, och t.o.m. ... omöjligt så länge man tänker härpå, att låta bli att begära det.» Men samtidigt understryker Descartes uppmärksamhetens betydelse: Det faktum att man oundvikligen, utan någon indifferens gör vad man bör göra, då man klart inser det, fråntar oss inte förtjänsten av att göra det. Eftersom det är omöjligt att ständigt vara fullständigt uppmärksam på vad man bör göra är det redan i och för sig en merit att vara det, och, som Descartes uttrycker det, att sålunda »få till stånd att vår vilja följer förståndets ljus till den grad att den inte alls vore likgiltig» (indifferent). (A, III, 72–74)⁴⁷

M.a.o., även då förnuftet determinerar viljan ansvarar vi för att så sker, därför att vi rår eller bestämmer över vår uppmärksamhetsförmåga (*attention*).⁴⁸ Och i den mån vi faktiskt (fritt) kan avgöra eller bestämma *när* och *om* vi är uppmärksamma står det oss också fritt att närsomhelst, i strid med vår kunskap eller vårt vetande välja det sämre. Man kunde kanske uttrycka det så att frågan om huruvida insikten determinerar vårt handlande i sin tur är beroende av vad vi väljer att eftersträva, nämligen följa förnuftets ljus eller inte. Och detta val är i någon bemärkelse ett fritt eller om man så vill, indeterminerat val enligt Descartes.⁴⁹

Att friheten enligt Descartes inte begränsar sig till friheten att följa förnuftets ljus, d.v .s. att förverkliga själens »naturliga», av dess förnuftiga väsen bestämda böjelse till det sanna och goda framgår slutligen med all önskvärd tydlighet i ett senare, uppenbarligen också till Mesland adresserat brev. Descartes förtydligar där sin ståndpunkt genom att skilja två olika betydelser av termen »indifferens» som användes antingen för att beteckna

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

a) ett tillstånd »i vilket viljan befinner sig då den inte känner sig dragen till den ena eller den andra sidan genom perceptionen av det sanna eller det goda», vilket av Descartes karaktäriseras som »frihetens lägsta grad»; eller också för att beteckna b) den »positiva förmågan att determinera sig för det ena eller det andra av två motsatta ting, d.v.s. att eftersträva eller fly, att bejaka eller förneka.» Descartes framhåller att han aldrig förnekat att denna positiva (val) förmåga ingår i viljan. Tvärtom, skriver han,

anser jag att den ingår däri, inte endast i de akter då viljan inte är dragen av något uppenbart skäl till den ena eller den andra sidan, men även i alla andra; till den grad att då ett mycket uppenbart skäl determinerar oss för den ena sidan, även om vi, moraliskt talat knappast kunde välja detta motsatta, kan vi det dock, absolut talat. Ty det är alltid möjligt för oss att avhålla oss från att eftersträva det goda vi klart känner eller från att godkänna en uppenbar sanning, förutsatt att *vi finner det för gott att därigenom bekräfta vår viljefrihet*. (Till Mesland, 9 febr. 1645, A, III 552)⁵⁰

Det är skäl att betona att Descartes i denna förmåga att välja i strid med sin kunskap och naturliga böjelse till det goda inte ser någon brist utan snarare en fullkomlighet, en *positiv* förmåga. Vår frihet är också, skriver han, större ju större vår kunskap om det goda — med åtföljande böjelse — är, oavsett vi väljer det goda eller ej. Ty, »om vi väljer det goda, gör kunskapen härom vårt val lättare; medan vi, om vi däremot väljer det onda, trots denna kunskap, måste göra ett större bruk av vår frihet och valförmåga.» (ib.)

Kenny ifrågasätter betydelsen av ovannämnda brev med den motiveringen att både dess datering och mottagare är osäkra. Att grunda teorin om en utveckling i Descartes' tänkande på innehållet i detta brev är därför enligt Kenny som att »bygga på sand». Jag hoppas dock att det framgått av ovanstående hänvisningar och citat att det också finns många andra belägg för att Descartes' ståndpunkt avviker från den thomistiska doktrinen. Kenny framhåller — för säkerhets skull — att det oavsett till vem brevet sänts eller när det daterats inte föreligger någon motsägelse mellan detsamma och Descartes' i det tidigare brevet till Mesland gjorda uttalandena (jfr. ovan).⁵¹

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

Den av Descartes bekräftade möjligheten till radikal valfrihet kan nämligen enligt Kenny helt enkelt bortförklaras — enligt traditionellt thomistiskt mönster — som något slags rent teoretisk eller rättare sagt hypotetisk, men inte reell valmöjlighet mellan *aktuellt* föreliggande alternativ. Vi kunde, så kan man sammanfatta Kennys förklaring, ha handlat annorlunda, om vi i valögonblicket haft en annan föreställning om vad som är bättre ... Egendomligt nog finner Kenny stöd för denna tolkning i fortsättningen av brevet som enligt vad jag kan se uttryckligen strider mot densamma:

Viljeakterna, framhåller Descartes där, kan betraktas antingen före utförandet, eller medan de utförs. I det första fallet innefattar de indifferens i ordets andra bemärkelse (b), men inte i dess första (a). I det senare fallet däremot är båda slagen av indifferens uteslutna eftersom, betonar Descartes, »det som gjorts inte kan förbli ogjort ...» Friheten består härvid uteslutande i förmågan eller möjligheten att utföra, d. v. s. fullfölja handlingen, varvid »fri, spontan och frivillig» betyder samma sak. Det är i denna bemärkelse, tillägger Descartes, som han tidigare skrivit att »jag var friare i min strävan ju fler skäl böjde mig därtill, ty det är säkert att viljan i så fall handlar (se *meut*) med större lätthet och kraft.»⁵²

Kennys analys av ovanciterade brev är för mig obegriplig: Descartes förnekar ju ingalunda som Kenny låter påskina valfriheten i absolut bemärkelse utan godkänner tvärtom densamma i själva valögonblicket, medan friheten i den av Hume (och Aristoteles) accepterade bemärkelsen av frihet att följa sin vilja här begränsas till akter eller handlingar som vi redan valt (beslutit) att utföra, och som därför inte mer är föremål för något val. Att Kenny håller fast vid sin tolkning kan endast förklaras, antar jag, med att det ur hans synpunkt är otänkbart att Descartes, i egenskap av rationalist, skulle omfatta vad Kenny tydligen betraktar som en förnuftsvidrig tanke: nämligen den att människan kan välja mellan olika mål för sitt handlande — mellan det goda och det onda. Den enda ståndpunkt som Kenny tydligen finner värdig eller möjlig för en rationalistisk tänkare är den som kommer till uttryck i den insiktsdeterministiska tesen i en av dess traditionella formuleringar: ingen väljer det onda annat än p.g.a. bristande insikt

eller svag karaktär (viljesvaghet).

Frågan om vad som är förenligt och vad som inte är det med den cartesiska rationalismen är likväl inte något man kan ta *a priori* för givet, snarare är det väl just det som borde — fördomsfritt — undersökas.

Och det förefaller mig svårt att tolka Descartes' uttalanden annat än som ett ifrågasättande av ovannämnda tes och därmed också ett avståndstagande från den aristoteliskt-thomistiska förklaringsmodellen av mänskligt handlande. Det är ju inte endast viljesvaghet eller okunskap som determinerar oss att göra det onda: vi kan också välja att göra det, »mot bättre vetande», och göra det s.a.s. »med vett och vilja». Det kan inte här vara frågan om viljesvaghet — vi visar ju tvärtom härigenom prov på vår viljestyrka — på den av Descartes nämnda förmågan att göra bruk av eller använda vår viljefrihet och kunde man säga, hävda vårt oberoende av förnuftsskäl eller andra förhandenvarande vägande motiv.

Frågan om i vilken utsträckning det vore meningsfullt att faktiskt göra bruk av denna möjlighet att i klart medvetande om det bättre välja det sämre är här av mindre betydelse. Det centrala är att Descartes faktiskt tänker sig att vi *kan* göra det, och att han betraktar denna möjlighet som en väsentlig betingelse för mänskligt handlande (jf. ovan, p. 9).

Hur denna möjlighet sedan skall tolkas är en annan fråga. Vad skulle ett beslut att inte eftersträva det goda man klart känner innebära? Att vi vill bevisa vårt oberoende? Av vad — av vårt förnuft, av vår omdömesförmåga? Eller kanske att vi vill ifrågasätta etablerade värderingar — vare sig de antas vara grundade i en gudomlig, naturlig eller social rättsordning? Den sistnämnda tanken kan man kanske förstå — men vad innebär den tillämpad t.ex. på de s.k. förnuftssanningarna? Descartes antar ju att det är möjligt att ifrågasätta eller rentav förneka de mest uppenbara sanningar (» $2 + 2 = 4$ »)? Vad skulle det ligga för positivt i möjligheten till ett sådant, mänskligt att döma, absurdt ställningstagande? Knapptast skulle Descartes betrakta utövandet av denna förmåga som något positivt — icke desto mindre är det enligt hans uppfattning möjligheten här till som gör oss förtjänta av beröm, då vi använder den väl, eller klander, då vi missbrukar

densamma.

Descartes skulle knappast ha känt någon släktskap med våra dagars existentialister. Men det är signifikativt att t.ex. Sartre i Descartes ser en föregångare — närmast just på grund av Descartes' betonande av subjektets och viljans roll.

Och något mycket »modernt» — eller i varje fall något för den aristoteliskt-thomistiska världsåskådningen främmande — ligger det onekligen i den cartesiska föreställningen om att våra handlingsmål och värderingar i en viss bemärkelse kan vara resultatet av ett självständigt val eller viljebeslut som vi följaktligen också själva ansvarar för, och som vi är fria att försvara eller överge enligt eget förgottfinnande. I samband med Descartes' tanke om att den av Gud etablerade förnufts- och värdeordningen absolut sett är godtycklig och kunde vara annorlunda har den konsekvenser från vilka steget till existentialisternas tanke att människan själv skapar — genom sina ställningstaganden och handlingar — sina värderingar och sin »natur» inte långt.

Härmed har dock självfallet inte sagts att Descartes skulle godta dessa konsekvenser. Därför kan Alquié i mitt tycke på sätt och vis sägas ha rätt i att det ligger något tragiskt — vilket Kenny i sin tur finner befängt — i den cartesiska läran om friheten.⁵³ Ty förvisso innefattas det ju något tragiskt — eller om man hellre så vill, något mycket motsägelsefullt i medvetandet om att friheten, uppfattad som människans fullkomligaste egenskap, egentligen kan utnyttjas endast genom en förnekelse av vad som trots allt enligt Descartes utgör det bästa hos människan, nämligen hennes förnuft och kunskap om det goda. Förnuftet är ju som framhållits enligt Descartes passivt, och det är endast i den mån människan underkastar sig »förnuftets ljus» — vilket sist och slutligen inte beror av henne själv — som hon kan vara moralisk. Valfriheten består sålunda i möjligheten att antingen underkasta sig — dä: underlåta att egentligen »vilja» något, eller i att, genom något slags absurd självhävdelse, använda sin vilja till att förneka sitt förnuft.

Noter

- 1 Sin teori om viljan framställer Descartes första gången i den *Fjärde Betraktelsen*. En något utförligare framställning om förhållandet mellan förnuftet och viljan ges i *Filosofins principer*, I, § 32-43, (som i det följande hänvisas till med förkortningen P.). Har använt mig av standardverket *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1897–1913, 12 vol. (AT), samt *Oeuvres philosophiques de Descartes*, édition de F. Alquié, Paris 1963–1973, III vol. (A).
- 2 Beträffande fransiscanernas kritik av den aristoteliskt-thomistiska psykologin och handlingsmodellen se Knuuttila, S., (1980).
Likheterna mellan Descartes' och Duns Scotus' lära har påpekats av A. Koyré, (1922) ss. 77–78, 103ff. Frågan om Duns Scotus' inflytande på Descartes har dock inte mig veterligen varit föremål för närmare undersökningar. De uppenbara överensstämmelserna mellan Descartes' och fransiscanernas uppfattning om viljan förbises också helt av kompetenta Descartes-forskare som t.ex. Jean Laporte och Ferdinand Alquié.
- 3 Se Damien, Pierre, *Lettre sur la toute-puissance divine*, Cantin, A. (ed.) Paris 1972, 448. — Vissa reservationer beträffande radikaliteten av Descartes' lära i detta avseende har framförts av Koyré, a.a. s. 101–102. Motsägelselagens giltighet diskuteras fö. även senare under medeltiden och förefaller att ha ifrågasatts av t.ex. Petrus Rogerii. Se härom Knuuttila, S. och Lehtinen, A.I., (1979) s. 190.
- 4 Till detta bidrar eventuellt att Descartes — trots att han uppenbarligen kände till Scotus' läror — aldrig nämner honom i samband med sin metafysik. Vilket dock inte visar att Descartes inte skulle ha tagit intryck av honom. Dels är Descartes ju känd för sin benägenhet att vilja framstå som en förnyare, utan föregångare. Dels var Descartes mån om att vinna teologernas stöd för den kontroversiella naturfilosofi han försvarade. Så även om Descartes var medveten om släktskapen mellan sin lära och t.ex. den scotistiska i frågan om viljan, hade han goda skäl att förbigå saken med tystnad: scotismen som upplevde en renässans på 1600-talet var kanske den främsta och farligaste konkurrenten till thomismen ... (Jfr. Koyré, a.a. ss. 101 f.) — Vad Descartes' ovilja att i allmänhet erkänna eller namnge sina föregångare beträffade tror jag det är fel att, som man ofta gör, se den enbart som ett uttryck för fåfänga eller personlig ärelystnad. Den motiverades även av en förstäelig önskan att i möjligaste mån hålla sig utanför de lärdas skolstrider, vilket med beaktande av omständigheterna förutsatte en viss neutralitet med hänsyn till de olika lagrens auktoriteter. Om Descartes' inställning till »de gamla» se t.ex. *Regulae*, III, AT X, 366–67 samt *Discours*, AT, VI, 8 ff.
- 5 Se Caton, Hiram, (1975) s. 98 f. Caton utgår här från thomisten Etienne Gilsons slutsatser i *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan 1913, vilka går i samma riktning. Jfr. även Gibson, Boyce, *The Philosophy of Descartes*, London 1932.

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

- 6 Se Alquié, F. (1950), s. 294. Jf. t.ex. Lindborg, Rolf, G. *Pico della Mirandalas tal Om människans värdighet*, Lund 1974.
- 7 Se Laporte (1937), samt Kenny (1972).
- 8 Kenny, (1972), s. 3 f. Kenny ser inga större likheter mellan Descartes' och franciscanernas viljeteori och avfärdar Koyrés försök att hos Scotus eller Ockham söka källorna till Descartes' lära om den gudomliga friheten som föga övertygande, ibid. s. 6. Kennys egen tolkning av Descartes' lära om friheten överensstämmer fö. i stort sett med den som framlagts av Laporte vilken Ferdinand Alquié haft som utgångspunkt för sin analys. Kenny framför således inte något väsentligt nytt i debatten utan upprepar närmast Laportes argument, (som han likväl inte nämner) vilka redan bemötts av Alquié.
- 9 a.a., 31.
- 10 Se Hedenius, I., 1977, s. 156. Jf. även Taylor, R., »Determinism» i *Encyclopedia of Philosophy*, del 2, ss. 359 ff.
- 11 Se t.ex. Hans Larsson, *Platon och vår tid*, Lund 1913, ss. 35–46. — För en modern analys av den s.k. sokratiska paradoxen hänvisas till Erik Stenius artikel, »The Problem of AKRASIA as a Subject of Philosophical Analysis» i *Dialectica*, vol. 27 (1973), ss. 273–288.
- 12 Jf. Hedenius, a.a., 161 f. Se Platon, *Gorgias* och *Staten*, samt Aristoteles, *Den Nikomakiska etiken*, (som jag i det följande hänvisar till med förkortningen EN), framförallt böckerna II och VII.
- 13 Aristoteles förnekar självfallet inte att en del människor med dålig karaktär och dåliga vanor föredrar och väljer det onda. Men Aristoteles framhåller också att dylika individer (ex. den »tygellöse») p.g.a. sin uselhet (som antingen är medfödd eller frukten av en dålig eller bristfällig uppfostran och dåliga vanor) inte har eller ens kan skaffa sig den rätta insikten. De är helt enkelt fördärvade eller ofullkomliga till sin natur och därför också obotliga, oförbätterliga individer. De har således egentligen ingen möjlighet att välja annorlunda. Sin natur kan en människa heller inte förändra — hon *är* antingen god eller ond.
- 14 Se Thomas av Aquino, *Summa Theologiae*, 1 a 2 ae, 9.1-3. Jf. nedan ss. 27f.
- 15 Se t.ex. David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Sec. VIII.
- 16 Stenius (1979), ss. 164–166.
- 17 *Ethica*, II, II, Sch.; V, praefatio.
- 18 AT, XI, 131; jf. Stenius, a.a. s. 165.
- 19 Jf. Stenius, a.a. ss. 165–166; Smith (1962), ss. 82–83, speciellt not 2 på s. 83; se även von Wright (1950), ss. 162–166.
- 20 Stenius, a.a. s. 161; s. 167.
- 21 Taylor, a.a. s. 366.
- 22 Vad Descartes' användning av termerna förnuft, vilja, böjelse och passioner beträffar, hänvisas till *Principia*, del I samt *Les passions de l'âme* — art. 17–50. I korthet

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

är den följande: Descartes indelar allmänt själens tankar eller perceptioner i 2 grupper som han kallar aktioner och passioner. De föregående kallas även »viljan-den» — de är orsakade av själen själv i motsats till de senare som själen s.a.s. passivt mottar eller uppfattar och som härrör från yttre ting — antingen intelligibla eller kroppsliga — som de framställer.

De passiva perceptionerna eller passionerna indelas i sin tur i olika slag: förmimmelser av yttre objekt, av inre kroppstillstånd samt olika känslotillstånd som ytterst har kroppsliga orsaker, vilka vi dock är omedvetna om. Till de sistnämnda hör själens s.k. lidelser eller passioner i egentlig bemärkelse — vilka enligt Descartes har som speciell funktion att »uppegga» själen eller göra den »benägen» (disponerad) att »vilja» de rörelser eller handlingar som de förbereder eller driver kroppen att utföra. (*Les Passions*, art. 40)

De väcker m.a.o. ett begär, eller om man så vill, en böjelse hos själen, som har sitt ursprung i kroppens tillstånd. Men själen kan också, enligt Descartes, ha rent intellektuella känslor eller »emotioner» vilka inte har speciella fysiologiska eller neutrala orsaker utan framkallas direkt genom själens »aktioner». T.ex. betraktandet av det som förståndet framställer som själens goda uppväcker en emotion som Descartes kallar för en »rent intellektuell glädje» i själen. (ibid. art. 91, AT XI, 397)

23 A Treatise on Human Nature, II, III, II.

24 *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Sec. VIII, Part I, s. 73 f.

25 Det är fö. just friheten i denna bemärkelse som fransiscanerna i sin kritik av thomismen försvarar. Jf. Knuuttila, (1980).

26 Jf. Taylor, a.a. s. 365.

27 Jf. Frankfurt, H.G. (1971) ss. 14 ff.

28 *Principia* I, §§ 40–41; se också Descartes' brev till Elisabeth, 3 nov. 1645, A III, 616; jan. 1646, A III, 633–34.

29 Jf. Kenny, A., (1975) kap. VIII.

30 »... nous avons bien assez d'intelligence pour connaître clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu; mais ... nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue que nous puissions savoir comment elle laisse les actions de l'homme entièrement libres et indéterminées; et que d'autre côté nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement; ... nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expérience être en nous, parceque nous ne comprenons pas une autre chose que nous savons être incompréhensible de sa nature.» AT, IX, I, 42; A III, 115.

31 »Car l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous, et qui suffit pour rendre nos actions louables ou blamables, n'est pas incompatible avec une dépendance qui est d'une autre nature, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu.» Till Elisabeth, 3 nov. 1645, A III, 626–627.

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

- 32 »Quam positivam facultatem (ad utrumlibet) non negavi esse in voluntatem ...»
AT, IV, 173; A III, 551. Beröringspunkterna mellan Descartes' och jesuiternas
uppfattning framgår t.ex. av Laporte's jämförelser — trots att Laporte själv vad
jag kan se drar oriktiga slutsatser av desamma. Se Laporte, J., a.a. ss. 60–64.
- 33 Kenny, A., (1975), 122, jf. även Kenny (1972) ss. 17–19.
- 34 Uppfattning som försvaras även av Laporte (a.a., 62 ff.) och som fö. är rätt vanlig.
Jf. ovan s. 4.
- 35 Brev till Mersenne, slutet av maj 1637: »... si jamais l'entendement ne représentait
rien à la volonté comme bien, qui ne le fut, elle ne pourrait manquer à son élection.
Mais il lui représente souvent diverses choses en même temps; d'où vient le mot
video meliora proboque qui n'est que pour les esprits faibles, ... » A I, 534.
- 36 För en analys av Aristoteles' uppfattning om frivilligt handlande som jag här base-
rar mig på hänvisas till kommentarerna i *L'Ethique à Nicomaque*, Gauthier, R.A. et
Jolif, J. Y. (ed.), III, ss. 217–220. — Beträffande överensstämmelserna mellan
Aristoteles och Thomas av Aquinos syn i frågan se Knuuttilas intressanta analys.
Som framgår av Knuuttilas artikel utesluter den aristoteliskt-thomistiska psy-
kologin förekomsten av aktuella alternativa handlingsmål och möjligheter, vilket
den av franciscanerna försvarade valfriheten å sin sida förutsätter. Viljefriheten,
skriver Knuuttila, förutsätter att »instead of willing *a* at a given moment, we could
have willed *b* at that very moment. This idea of an alternative act of will cannot be
found in Thomas Aquinas. The actual act of will gets its form from the practical
reason. If the reason leaves alternatives to the will, the latter cannot make any
choice between them. It has no reason for choosing this or that.» (1981), s. 234.
- 37 Jf. Descartes till Regius: Mens nostra est talis naturae ut non potest clare intellec-
tis non assentiri.» 24 maj 1640, A, II, 244.
- 38 »... l'homme, ... trouvant déjà la nature de la bonté et de la vérité établie et déter-
minée de Dieu, et sa volonté étant telle qu'elle ne se peut naturellement porter que
vers ce qui est bon, il est manifeste qu'il embrasse d'autant plus volontiers, et par
conséquent d'autant plus librement, le bon et le vrai, qu'il les connaît plus évidem-
ment; et que jamais il n'est indifférent que lorsqu'il ignore ce qui est de mieux ou
de plus véritable ...» A, II, 873.
- 39 »... vu que nous ne sommes pas seulement libres, quand l'ignorance du bien et du
vrai nous rend indifférents, mais principalement aussi lorsque la claire et distincte
connaissance d'une chose nous pousse et nous engage à sa recherche.» (ibid.) Jf.
Reponses aux secondes objections: »La volonté se porte volontairement et librement
(car cela est de son essence), mais néanmoins infailliblement, au bien qui lui est
clairement connu.» AT, IX, I 128; A III 593; jf. även AT IX, I, 233–234.
- 40 AT, IX, I, 68. Jf. *Principia*, I § 32, AT IX, II, 39; samt *Les passions de l'âme*, art. 17–20;
47, AT XI 342 ff., jf. ovan. not 22.
- 41 *Méditation troisième*, AT IX, I, 29. Jf. *Principia* I, §§ 43–47, AT, II, 44–45.

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

- 42 Jf. Alquié, a.a., 291. Se även nedan not 46.
- 43 »Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, sois que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse.» A II, 461–462.
- 44 » ... et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté; car si je connaissais toujours ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent.» (ibid.)
- 45 Kenny, a.a., in Butler, s. 6 f.
- 46 Att Descartes ståndpunkt i frågan undergått en reell förändring eller utveckling sedan publicerandet av *Betraktelserna* — vilket Kenny förnekar — är i och för sig varken sensationellt eller speciellt anmärkningsvärt. Tvärtom framstår det, som Alquié också framhåller, som naturligt då man beaktar Descartes' utveckling som filosofisk tänkare. Descartes' intresse inriktades gradvis från rent matematiska och naturvetenskapliga frågor på mera kunskapsteoretiska och metafysiska frågor. Moraliska problem kan Descartes inte sägas ha ägnat någon större uppmärksamhet innan han utarbetade sin metafysik (varom Descartes' »provisoriska» moralregler i *Discours* vittnar). Det är i själva verket främst genom de olika invändningar som riktades mot den cartesiska dualismen och kunskapsläran som Descartes tvingades ta ställning till frågor rörande människans natur och därmed också hennes moraliska ansvar. Att Descartes i olika sammanhang ger uttryck för olika uppfattningar i frågan om friheten är således inte förvånande: han betraktar, under olika tidpunkter av sitt liv, frågan ur helt skilda perspektiv. Jf. Alquié, a.a. s. 291 ff.
- 47 Car il est, ce me semble, certain que, *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*; en sorte que, voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est très malaisé, et même, ... impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir ... on ne laisse pas de mériter, bien que, voyant très clairement ce qu'il faut faire, on le fasse infailliblement, et sans aucune indifférence, ... Car l'homme pouvant n'avoir pas toujours une parfaite attention aux choses qu'il doit faire, c'est une bonne action que de l'avoir, et de faire, par son moyen, que notre volonté suive si fort la lumière de notre entendement, qu'elle ne soit pas du tout indifférente.» Till Mesland, 2 maj 1644, A, III 72–74.
- 48 Jf. Laportes analys och Alquiés kritik av densamma: Laporte, a.a. ss. 64–73; Alquié, a.a. ss. 290 f.

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

- 49 Indeterminerat med hänsyn till förhandenvarande värderingar, föreställda och givna mål samt handlingsmodeller. Hur detta val skall beskrivas är en komplicerad fråga som jag inte kan gå in på här men som jag hoppas kunna undersöka i ett annat sammanhang.
- 50 »Bien plus, j'estime qu'elle s'y trouve, non seulement dans ces actes où elle n'est poussée par aucune raison évidente d'un côté plutôt que de l'autre, mais aussi dans tous les autres; à tel point que, lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons. Car il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, *pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre.*» (kurs. min) — Man har ofta påpekat att uttalandet — trots allt — kunde tolkas inom ramen för den thomistiska läran: att man väljer att inte eftersträva det moraliskt sett goda skulle bero på att man anser det vara ett större gott att göra något annat. Men, som Alquié framhåller, är de värden man i så fall väljer emellan inte jämförbara i egentlig mening, jf. Alquié (1950) s. 292. En väsentlig skillnad mellan Descartes' ståndpunkt och den traditionella thomistiska är också att den preferens som man ger uttryck för genom sitt val, då man väljer det sämre, inte enligt Descartes är något uttryck för viljesvaghet, utan för ett medvetet, avsiktligt val. Jf. ovan s. 27 f.
- 51 Mig veterligen har brevets datering och mottagare inte ifrågasatts av någon annan än Kenny, in Butler, ss. 25–26. Se t.ex. Laporte, a.a., ss. 59–69 samt Alquié, a.a., 288.
- 52 »Considérée maintenant dans les actions de la volonté, pendant qu'elles s'accomplissent, la liberté n'implique aucune indifférence, qu'on la prenne au premier ou au deuxième sens; parceque ce qui est fait ne peut pas demeurer non fait, étant donné qu'on le fait. Mais la liberté consiste dans la seule facilité d'exécution, et alors, libre, spontané et volontaire ne sont qu'une même chose. C'est en ce sens que j'ai écrit que j'étais porté d'autant plus librement vers quelque chose que j'étais poussé par plus de raisons, car il est certain que notre volonté se meut alors avec plus de facilité et d'élan.» Till Mesland, 9 febr. 1645, A, III 553.
- 53 Kenny, a.a. s. 29.

Litteratur

Descartes, R.

Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1897–1913, 12 vol. (AT)

Oeuvres philosophiques de Descartes, F. Alquié (ed.), Paris 1963–1973, 3 vol. (A)

Alquié, F.

La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris 1950.

Aristoteles

L'Ethique à Nicomaque, Gauthier, R.A. et Jolif, J.Y. (intr., trad., et comment.) I–III, Louvain, Paris 1958.

Caton, H.

»Will and Reason in Descartes' Theory of Error«, in *Journal of Philosophy* vol. LXXII, 4, 1975.

Frankfurt, H.G.

»The Freedom of the Will and the Concept of a Person«, in *Journal of Philosophy*, vol. LXVIII, 1971.

Hedenius, I.

Platon, *Gorgias*, (kommentar), Copenhagen, 1977.

Hume, D.

The Philosophical Works, 1–2, Scientia Verlag Aalen 1964.

Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, Oxford 1970.

Kenny, A.

»Descartes on the Will« in Butler (ed.) *Cartesian Studies*, Oxford 1972.
Will, Freedom and Power, Oxford 1975.

Knuuttila, S. and Lehtinen, A. I.

»Change and Contradiction« in *Synthese*, vol. 40, 1979.

Knuuttila, S.

»The Rise of Deontic Logic« (1980), ingår i Hilpinen, R. (ed.) *Deontic Logic and the Foundations of Ethics*, Dordrecht, 1981, ss. 225–248.

DESCARTES OCH DEN ETISKA DETERMINISMEN

Koyré, A.

Essaie sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes, Paris, 1922.

Laporte, J.

»La liberté selon Descartes« (1937) ing. i *Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII^eS.*, Paris, Vrin 1951.

Smith, N.

Studies in the Cartesian Philosophy, New York, 1962.

Stenius, E.

»Om Descartes' psykofysiska modell«, i *En filosofibok tillägnad Anders Wedberg*, Stockholm 1979, ss. 156–180.

Taylor, R.

»Determinism«, i *Encyclopedia of Philosophy*, Edwards, P. (ed.) 1–2, N.Y. 1972.

von Wright, G.H.

»Descartes och den vetenskapliga idéutveckling« i *Ajatus*, 1950, ss. 103–171.

En studie i Adolf Törneros' estetik

Carl Febrman

I den svenska litteraturhistorien har Adolf Törneros — född 1794, död 1839 — fått en plats genom sina brev och aforistiska dagboksanteckningar. Romantikens vänskapskult och naturkänsla har i breven fått ett av sina mest karakteristiska uttryck i en stilkonst som påminner om Jean Pauls manér. I romantikens Uppsala tillhörde han från början av 1820-talet kretsen kring Atterbom och Geijer och umgicks, liksom dessa, i Malla Silfverstolpes salong. Hans akademiska fack var de klassiska språken, främst latin, där han blev professor 1832. Men under ett par år dessförinnan kom han att sköta en tjänst i estetik vid universitetet. Atterbom, hans förste minnestecknare, konstaterar, att Törneros aldrig tedde sig så intresserad av någon akademisk befattning som denna, och att hans egentliga begåvning låg på estetikens fält.

Ett brev, daterat den 14 augusti 1830, berättar om Törneros' akademiska befordran året innan: »November medförde en för mig dittills okänd, och högst oväntad befattning. Professor Aurivillius, Bibliothekarie och Aesthetiker, dog hastigt av slag i en Consistorii-session, och några dagar därefter fick jag förordnande att förestå hans profession tills vidare. Jag måste burdus kasta mig in i i aesthetiska studier: dagligen anmälde sig Candidandi till tentamina, emedan större massan av dem ännu ej tagit examen och promotion instundade om några månader, och ända till jultiden slet jag

illa, innan jag någorlunda hunnit orientera mig i ett ämne, i vilket jag visst icke var främmande, men dock som examinator icke sadelfast. Den aesthetiska theorien är dessutom på långt när icke på tillfredsställande sätt befästad. Principerna ligga gömda djupt ned i filosofien, och det är ej gott att förhastad sig i en sak, där man måste kontrollera de allmänna åsikterna med den mängd vittra produkter varav man är omgiven. Du kan således finna, att jag fick fullt upp att göra, visserligen ett ganska intressant, och även för ombytes skull med mina vanliga sysslor lockande arbete, men svårare ju längre jag kom in och ju vidare jag grep omkring mig».

Under ett par terminer kom Törneros att hålla föreläsningar i estetik. Redan år 1831 publicerade han i *Svea*, Tidskrift för vetenskap och konst, en uppsats »Om den aesthetiska contemplationens innehåll och gränсор», med undertiteln »Utdrag ur Academiska föreläsningar». Det är allt som av Törneros själv publicerats på svenska inom ämnet. »Fortsättning en annan gång» heter det på uppsatsens sista sida. Men den andra gången kom aldrig; tidskriften *Svea* upphörde snart, och större delen av föreläsningsmanuskripten ligger fortfarande otryckta i Uppsala universitetsbibliotek.

De som hittills yttrat sig om Törneros föreläsningar i estetik har uppfattat honom som en direkt lärjunge till Schelling. Så gör John Landquist i sin inledning till en utgåva av Adolf Törneros brev från år 1925. Av brottstycket av föreläsningarna ger han följande karakteristik: »Törneros framträder här som en lärjunge till den Schellingska estetiken. Han framlägger den i en välformad utläggning. Han tillägger den konstnärliga fantasiens skapelser metafysisk betydelse; fantasien fortsätter inom medvetandets högre plan naturens skapande verksamhet.» Ur Törneros' uppsats citerar han de onekligen schellingianskt klingande orden: »Fantasien allena är i besittning av de organiska gestalternas hemlighetsfulla symbolik».

Sigfrid Siwertz, som år 1931 skrev en biografi över Törneros i Svenska akademiens serie av minnesteckningar följer Landquist i spåren. »Sällan, skriver Siwertz, har en ensam filosof betytt så mycket för en hel författargrupp som Schelling för romantikerna. Att Törneros härvid inte utgör något undantag bevisar hans föreläsningar under den tid han var tillförord-

nad professor i estetik». Samtidigt vidgår Siwertz, att Törneros i sina sena aforistiska dagboksanteckningar ibland går hårt till rätta med både Fichtes och Schellings trollformler.

I Tyskland fick Schelling lärjungar från seklets början fram till omkring 1820. I Sverige, som under romantikens period var en filosofisk lydprovins under Tyskland, gäller i stort sett detsamma. I det Uppsala där Törneros levde och föreläste, höll emellertid ett filosofiskt klimatskifte på att äga rum. Det har tecknats av Elsa Norberg i hennes arbete *Geijers väg från romantik till realism* (1944). Hegel, Hegels efterföljare och Hegels kritiker spelar under 1830-talet en huvudroll i den filosofiska debatten. Då Törneros i januari 1839 gått bort, skrev Atterbom, Törneros näre vän, en minnesdikt. Han räknar där upp några av Törneros' idoler bland diktare och filosofer: han nämner Shakespeare, Goethe, Jean Paul och Byron, och bland filosoferna Hegel, Böhme och Platon. Törneros var, säger han, tjugad

Af Hegels slutkonst som af Böhmes tro;
Hos Plato hemstadd, som hos Cicero.

Hegel och hans dialektiska filosofi nämns alltså i sammanhanget först; Schelling nämns inte direkt, men orden om »Böhmes tro» kan vara en hänvisning till den sene Schelling, som i sin skrift *Philosophie und Religion* närmast sig Jacob Böhme. Det vore emellertid oriktigt att på Atterboms auktoritet uppfatta Törneros som en rättrogen hegelian. Liksom han uttryckt sina invändningar mot Schelling, gjorde han det mot Hegel. I sina aforismer skriver han en gång: »Hegels filosofi är ett slags Preussisk monarki uti Vetenskapen». Törneros' filosofiska ståndpunkt är närmast eklektikerns.

De tidiga år på 1830-talet, då Törneros höll sina föreläsningar hade Hegels *Asthetik* ännu inte publicerats; dess första band utkom ju först år 1835. Emellertid hade en av Hegels lärjungar på högerlinjen, Christian Herman Weisse redan vid det laget utformat ett estetiskt system på hegeliansk grund. Det skedde i skriften *System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, utkommen i Leipzig i två band år 1830. Om den estetiska ve-

tenskap, som han här framlägger säger han, att den är »eine Schulerin und Tochter der Philosophie Hegels», samtidigt som han i vissa avseenden avviker från lärofaderns system.

Weisses skrift kom tidigt till Uppsala. Geijer har känt den, och Törneros har — under sina tidiga bemödanden att orientera sig i tidens moderna estetik — också studerat den. I en not till sin framställning inför han namnen Solger och Weisse. Det sker på tal om det fulas begrepp. Törneros skriver att Solger i *Erwin* var den förste av de tyska filosoferna som uttryckligen satte det fula i opposition mot det sköna, och fortsätter: »Weisse är den förste som upptagit detta begrepp såsom ett huvudsakligt moment i sin spekulativa utveckling av estetiken». Detta är enda gången han i den tryckta uppsatsen nämner Weisses namn; samtidigt markerar han emellertid en egen tolkning av det fulas begrepp.

Vad Törneros framlägger i de estetiska föreläsningar, varav ett brottstycke trycks 1831, är ingalunda, som man menat, en kompilation av Schellings estetiska tankar, och han rör sig knappast i den specifikt schellingianska filosofiska jargongen. Törneros åskådning är i själva verket resultatet av en dialog med främst tyska estetiker från Kant och Schiller över Schelling till C.H. Weisse. Han tar upp tanketrådar också från äldre franska estetiker, och han anknyter till den tidigare svenska estetiska diskussionen med namn som Ehrensvärd och Benjamin Höijer.

Idéläran — med dess rötter hos Platon, nyplatonikerna och Schelling — finns i botten på hans system, så när han bestämmer skönhetens väsen i dessa ord: »Sjelfva Skönhetens Idé är till sin natur oändlig. Den utgör det innersta lifvet i allt det sköna som i verkligheten förekommer, utan att den någonsin i hela sin outtömliga rikedom omfattas av något givet föremål». Däremot avvisar Törneros som »en omogen uppfattning» av den platonska idéläran, tanken att idéerna skulle vara både tingens och konstens eviga urbilder, en gång för alla färdiga och avslutade, och att konstnären »utan hänsyn till de verkliga tingen» skulle kunna genom imitation flytta ned idealerna inom människornas synkrets. Han laborerar i stället med tanken på idéerna som »förberedande utkast ungefär som bildhuggarens lermodeller».

Konstnären får inte försumma »det omedelbart givna, verkliga»; det sköna måste ingå i och »antaga ett konkret tings gestalt». Här rör sig Törneros uppenbarligen på linje med Aristoteles snarare än med Platon och anknyter till sin egen tids aristoteliska filosofer. Till dem hörde både Solger i dialogen *Erwin*, och Christian Herman Weisse; denne hade i själva verket börjat sin bana som Aristotelesforskare och Aristotelesöversättare.

Det låter sig visa, att Törneros i sin begreppsbildning och många av sina resonemang står vida närmare C.H. Weisse än Schelling. Man kan se det redan i de inledande betraktelserna. Weisse skriver (I, S. 115): »Dass die Schönheit in dem *Scheine* bestehe, findet man schon in der Etymologie ihres deutschen Names ausgedrückt». Törneros är inne på liknande etymologiska funderingar, när han (s. 312) påpekar släktskapen mellan orden *skön* och *skönja*, (dvs. urskilja med synen) och i samma sammanhang skriver »frändskapen med ordet *Sken* antyder likaledes, att Skönheten tillhör phenomenvärlden; men likväl icke såsom själv en verklighet, utan såsom reflex av någon sådan». Weisse talar på den nyss anförda sidan om skönheten som något som »statt in dem Inneren, in der *Form* und der äusseren *Oberfläche* der wirklichen Dinge ihren Sitz habe». Törneros hänvisar till de latinska orden *formosus* och *formositas* som synonymer för skön och skönhet och skriver: »de anvisa åt skönheten dess plats i de verkliga tingens *yta*, i deras *skepnad* och *gestalt*.» (s. 313)

Att Törneros tankar har sitt ursprung i en noggrann läsning av och konfrontation med den nyaste tyske hegelianske estetikern Weisse, framgår allra tydligast i andra hälften av hans estetiska undersökning. Han kommer där in på de olika bildande konsterna, arkitektur, skulptur och måleri. (s.376 ff). Om arkitekturen yttrar han, att den är »både i historiskt och dialectiskt avseende den första av alla konster». Tankegång och ord går uppenbarligen tillbaka till Weisses utsaga om Baukunst oder Architektur »welche Kunstform den übrigen Formen der bildenden Kunst sowohl nach dem Begriffe, als auch meistens geschichtlich der Zeit nach vorangeht». (II, s. 110). Om de måttförhållanden som ligger till grund för den arkitektoniska skönheten skriver Weisse: »Dieses Mass ist ein zweifaches. (—)

Das erste dieser Masse ist das Gesetz der *Symmetrie* (—) Das andere aber das physikalische Gesetz der *Statik*, d.h. der Inbegriff der mathematischen Regeln, nach welchen die schwere Materie zu vertheilen ist». Weisse utbygger resonemanget med föjande ord: »Auch in der Baukunst muss sich, so gewiss dieselbe schöne Kunst und nicht bloss Handwerk ist, jener Gegensatz von *rationalen* und *irrationalen* Massverhältnissen nachweisen lassen, welcher aller Schönheit wesentlich ist». Härmed kan man jämföra vad Törneros på tal om arkitekturen har att säga om »de matematiska och psykikaliska lagar, efter vilka all materiell massa vinner form och bestånd». För det abstrakta begreppet om ordning, likhet, relation mellan delarna använder också Törneros ordet *symmetri*. »Men — fortsätter han — huru denna *rationella* norm skall tillämpas så, att massans regelmässiga fördelning tillika bildar ett estetiskt helt, det beror på ett *irrationellt* mått hos det skapande snillet. Det samma gäller om de *statiska* lagarnas användning till rummets ändamålsenliga omslutande från alla sidor».

Närmast efter arkitekturen följer både i Weisses och Törneros' framställning några sidor om skulpturen. Weisse kallar i § 54 bildhuggarkonsten eller skulpturen »den im engern oder eigentlichen Sinne *plastischen* Kunst». Törneros följer honom ordagrant i sin definition: »Sculpturen däremot är i egentligaste mening den Plastiska konsten, emedan den i konkret massa återger en solid bild av levande, individuella gestalter» (s 378). Vidare talar Törneros om »det rentav rationella grundvillkoret för all plastisk skönhet (—) vad man kallar *Canon*, d.v.s. den genom abstraktion från erfarenheten funna typen för varje naturarts allmänna mått och proportioner.» Utgångspunkten för denna formulering är sannolikt att finna i § 55 hos Weisse: »Die durch eine bestimmte, rationale Norm, den *Kanon* oder das Gesetz der *Proportion* der Glieder des menschlichen Körpers (welche Norm das erste rationale Grundgesetz der Sculptur ausmacht) beschränkte *Nachbildung* endlicher (—) Körperformen».

Sist bland de bildande konsterna behandlar Weisse och efter honom Törneros målarkonsten. I denna del av framställningen följer Törneros inte lika nära Weissess tankelinjer, men han rör sig fortfarande i en liknande

begreppsvärld. Grundläggande i båda framställningarna är begreppet imitation; i båda står det klart att målarkonsten mer än någon annan av de bildande konsterna är imitativ. Hos båda författarna spelar »der Begriff des Physiognomischen» en viktig roll. Måleriet är, skriver Törneros »till sitt egentliga lynne en physiognomisk och mimisk konst». Likaså använder båda för att karakterisera måleriets väsen orden Handlung, Bewegung, Ausdruck och Schein. Liksom vid behandlingen av skulpturen återkommer Törneros till begreppen symmetri och proportion». Härmed, fortsätter han »sammanhänger ett i sig själf endast rationellt studium av Optiken, vilken, använd på målarekonstens behov av föremålets framställning i yta, giver de abstrakta lagarne för *Perspektiv* samt *Dager* och *Skugga* (Clair Obscur). Den riktiga och sakenliga tillämpningen av denna theorie utgör konstens begreppsmässiga sida». Härmed kan jämföras vad Weisse på tal om måleriet skriver i andra delen av sin bok på s. 192 »Es ist also das *Gesetz der Optik*, welches auf die Fläche-Darstellung der Malerei angewandt, zum Gesetze der *Perspective* und des *Helldunkels* wird, und so die erste oder abstract-rationale Bedingung und Grundlage dieser Kunst ausmacht».

Alla de sist givna exemplen på överensstämmelser stammar från behandlingen av de tre bildande konsterna, arkitektur, skulptur och måleri. Det finns enstaka fall också i Törneros inledande, allmänna estetiska begreppsbestämningar, där han kommer Weisse snubblande nära. Så när han går att definiera »den modification av det sköna som kallas *Grace* eller *Sedligt Behag* och *Värdighet*. Grace betecknar företrädesvis den kvinnliga, värdigheten åter den manliga karaktärens skönhet. Den förra är, skönheten i rörelse, den senare i vila». Ytterst går dessa estetiska bestämningar givetvis tillbaka till Lessing och Schiller. Men också här torde Weisse ha spelat rollen av förtydligare och förmedlare. I första boken av *System der Aesthetik* skriver han: »Anmuth und Würde sind sich innerhalb der endlichen Schönheit unter einander gegengesetzt: man könnte sie die *weibliche* und die *männliche* Schönheit nennen. (—) Der anmuth und ihren Unterarten wird vorzugsweise *Bewegung* zukommen müssen (—) der Würde aber Ruhe». (I,

s. 169).

Det vore emellertid oriktigt att framställa Törneros som en slavisk efter-sägare av Weisse i viktiga frågor. En mer detaljerad genomgång av Törneros' uppsats skulle visa, hur han på andra, avgörande punkter står självständig i förhållande till denne tyske estetiker; det gäller exempelvis i den långa utredningen om naturskönheten. Grundsytet med de jämförelser som gjorts har varit att visa, att Törneros ingalunda kan restlöst karakteriseras som »en lärjunge till den Schellingska estetiken», såsom tidigare skett. Lånen från Weisse visar, att Törneros — som oförmodat kastats in i den estetiska professionen — snabbt vetat att orientera sig i den nyaste estetiska litteraturen. Weisses *System der Aesthetik* utkom, som tidigare nämnts, år 1830. Senast året därefter har Törneros hållit de föreläsningar, ur vilka uppsatsen om den esthetiska kontemperationens innehåll och gränser är hämtad.

Kort efter Adolf Törneros' död, år 1839, lät hans vän Atterbom införa ett annat stycke ur Törneros' föreläsningar, nu i tidskriften *Mimer*, månadsskrift för vitterhet, historia, filosofi och statskunskap. Detta utsnitt, kallat Om Mythologiens Begrepp, utgör enligt Atterboms kommentar »en monografi utbruten ur följden av de offentliga föreläsningar som den hädangångne såsom tillförordnad lärare i Aesthetiken en tid bortåt höll.» Också detta parti bör alltså dateras till tiden före år 1832, det år då Törneros övergick till latinprofessuren. I föreläsningarna om mytologien kommer Törneros bland annat in på en klassificering av poesins skilda genrer, »de så kallade skaldearterna Epik, Lyrik och Dramatik». Han konstaterar på sidan 312: »Flera huvudformer än dessa kunna ej givas, vilket lätt visar sig vid betraktelsen av varderas beskaffenhet och dess sammanhang med övriga. *Epos* är poesins objektiva form, *Lyriken* dess subjektiva, och *Drama* är den form, där de båda förra äro förenade, eller den subject-objectiva formen.»

Redan själva framställningssättet med tretalsdialektiken pekar åt Hegels håll. Om man inte känt till datum för föreläsningarna, skulle man kanske varit beredd att dra slutsatsen, att Törneros vid denna tidpunkt verkligen

stiftat bekantskap med Hegels *Vorlesungen über die Aesthetik*. I denna skrift kan man nämligen i kapitlet Die Gattungsunterschiede in der Poesie (s. 319 ff.) finna en direkt motsvarighet till Törneros' inledning av genrerna. Om den episka poesin skriver Hegel att den »das Objektive selbst in seiner Objektivität herausstellt». Om lyriken heter det: »Ihr Inhalt ist das Subjektive». I ett följande stycke läser man: »Die dritte Darstellungsweise endlich verknüpft die beiden früheren zu einer neuen Totalität, in welcher wir ebensosehr eine objektive Entfaltung als auch deren Ursprung aus dem Innern von Individuen vor uns sehn».

Hegels *Vorlesungen über die Aesthetik* utkom emellertid först 1835, alltså ett par år efter det att Törneros hållit föreläsningen om mytologiens begrepp. Man måste tänka sig att Törneros på andra vägar lärt känna denna typ av indelning, som i själva verket finns redan i Friedrich Schlegels *Vorlesungen*. Också i detta fall har emellertid Weisse kunnat förmedla uppslaget. Före Hegel men i Hegels anda hade nämligen Weisse i sitt *System der Aesthetik* genomfört en indelning av de tre huvuddiktarterna. Han hade kallat epos »die gegenständliche oder objektive Dichtart», lyriken »Darstellung der künstlerischen Subjektivität» och »die dramatische Poesie» ett återvändande till ett objektivt skapande, där dock »jene Subjektivität der Kunstdarstellung aufgehoben war», alltså både upphävts och upphöjts i en syntes. Detta står att läsa i andra delen av Weisses System, i kapitlet Von der Dichtkunst (s 223–354). Kanske är det också från Weisse som Törneros i sina fortsatta resonemang hämtat uppslaget att differentiera genrerna efter de olika tidsformerna. Det episka ämnet är »ett factum, en historisk tilldragelse i det förflutna»; Weisse skriver i motsvarande sammanhang: »Diese Begebenheit ist wesentlich eine Vergangene». Antitetiskt sätter Törneros så mot den episka poesin den lyriska. Den lyriske diktarens ämne »är ej för honom någonting förflutet, utan så vida närvarande att känslan därav och tanken därpå fyller hans själ och driver honom till en omedelbar utgjutelse av vad han känner och tänker». Dramat, slutligen, ses som en syntes av de två tidigare diktarterna: »en återgång till den episka objektiviteten, likväl

med bibehållande av lyrikens subjektivitet». Skalden framställer handlingen som närvarande, »i ett omedelbart nu». Men diktaren »delar med den episke poeten den lugna objektiviteten i behandlingen av ämnet»: han låter saken själv tala och försätter sig själv utanför handlingens krets» som en hemlig regissör». Törneros sammanfattande karakteristik av den dramatiska konstarten lyder; »Den dramatiska diktaren låter, med ett ord, en mångfald af subjektiva tillstånd och liksom lyriska själstoner samla sig till harmonien af en skön totalhandling af episk objektivitet».

Törneros är en av de första som representerar en eklektisk hegeliansk tradition i den svenska estetiken. Den skulle fortsätta adertonhundratalet ut. Weisse själv skulle snabbt glömmas bort. I första upplagan av sin bok *Framställning av de förnämsta esthetiska systemerna*, utkommen 1860, har litteraturprofessorn i Lund Gustaf Ljunggren ägnat Weisses system ett utförligt kapitel; när Ljunggren i början på 1880-talet gav ut en ny upplaga, har han uteslutit detta kapitel. I Welleks bekanta översikt *The history of criticism* är namnet Weisse inte ens nämnt. Andra spekulativa estetiker som Vischer, Zimmermann och Zeising fortsatte i Tyskland i Hegels efterföljd; deras läror docerades från svenska universitetskatedrar århundradet ut.

Reaktionen mot den spekulativa estetiken i Sverige kom med litteraturhistorikern Henrik Schück, verksam liksom Törneros under sina flesta professorsår i Uppsala. Han utfärdade i olika sammanhang, första gången i företalet till sin Shakespearebok år 1883, sin dödsdom över estetiken — inte bara över den spekulativa men över estetiken överhuvudtaget. Med sin positivistiska vetenskapssyn såg han ingen anledning att fördjupa sig i denna enligt hans mening helt förfelade vetenskapsgren och dess subtiliteter.

Estetiken blev på Schücks auktoritet utdriven ur den litteraturhistoriska disciplinen. Det skedde redan på 1890-talet. År 1910 kunde en av Schucks elever, Martin Lamm, i ett brev till en kollega skriva: »Det svärmande ästetiksläktet tycks fullkomligt ha dött ut i den prosaiska atmosfären häruppe». Två år senare skriver han till samme kollega: »Och jag motser med en viss fasa den stund, då den siste transcendentalfilosofen vandrar sin sista tänkaremarsch på de knaggliga gatorna. Då kan man hugga ned lönnarna i

EN STUDIE I ADOLF TÖRNEROS' ESTETIK

Odenslund och hæggen vid Skytteanum, ty då är det gamla Uppsala dött.» Men det gäller om estetiken — i dess mer eller mindre spekulativa former — något liknande som enligt ett ord av Horatius gäller om naturen: om du driver ut den med en hötjuga, kommer hon likväl igen. Eller i Jens Baggesens danska travesterande version.

Naturam furca pellas ex

Hun kommer dog igen, den Hex.

Också häxan Aesthetica är sedan decennier på väg tillbaka.

Liv och Död

Några begreppsbestämningar och deras etiska relevans

Urban Forell

Frågan om människors liv och död är ett urgammalt etiskt problem. Livets helgd hör sedan gammalt till de mest okränkbara etiska buden. Avgränsningen mellan liv och död hos människor är därför etiskt sett mycket viktig, men å andra sidan har denna avgränsning tidigare inte varit något särskilt stort problem — den har varit ganska klar. Annorlunda har dessvärre läget blivit genom den moderna medicinska teknologins enorma framsteg i nyaste tid: idag kan ett liv eller ett livsliknande tillstånd förlängas långt utöver den gräns, som de flesta finner rimlig och acceptabel — detta har gjort avgränsningen mellan en människas liv och död till ett stort problem — redan i formuleringen ovan anmäler sig ett gränsdragningsproblem: mellan liv och ett endast livsliknande tillstånd.

Den moderna medicinens snabba framsteg har utlöst en livlig diskussion om olika dödsriterier. Den har aktualiserat frågan om begreppsbestämningen av dödsbegreppet, tillämpat på människor. Denna fråga återspeglar en etisk gränsdragningsproblematik: kan alla livsliknande tillstånd hos en människa betraktas som okränkbara i den meningen, att de icke får utsläckas, så att de går över i ett tillstånd av definitiv död? Dödsbegreppet har alltid en central etisk betydelse, markerande förlust både av plikter och

rättigheter — därom mera nedan. Men frågan blir just, var döden börjar, eller också får vi den alternativa frågan: var går gränsen mellan okränkbara och icke okränkbara livsliknande tillstånd? Gemensam för bägge alternativen är den bakomliggande etiska problematiken, var gränsen går för en människas definitiva förlust av alla plikter och de flesta av sina rättigheter.

Att begreppsdefinitioner således är viktiga för etiken, kan ses av det elementära förhållande, att det i bägge fallen rör sig om avgränsningar. En begreppsbestämning avgränsar något från annat, men också i etiken gäller det att avgränsa gott från ont, tillåtna handlingar från förbjudna, rätt från orätt.

Det vore emellertid ett mycket stort missförstånd att föreställa sig, att vi *först* skulle kunna bestämma begreppen liv och död helt fristående från alla etiska synpunkter och endast på rent empirisk biologisk grundval för att *därefter* använda denna etiskt oavhängiga, fristående begreppsbestämning som hjälpmedel för att avgöra normativa etiska frågor. En begreppsavgränsning är visserligen ett nödvändigt hjälpmedel för normativa etiska avgränsningar, men det vore ett stort misstag att anse begreppsbestämningen som sådan för oavhängig av etiska synpunkter. En sådan föreställning skulle strida mot följande logiska och semantiska förhållanden:

1) Ett ord eller uttryck kan definieras på många olika sätt. Ord och uttryck är ofta flertydiga. Problemet blir då att diskutera flera olika betydelser av ett ord eller uttryck och väga dem mot varandra. När det gäller orden ›liv› och ›död›, i deras användning på människor och i relation till medicinsk praxis, så blir en sådan diskussion om olika innebörd av dessa ord inte bara en rent biologisk eller medicinsk fackdiskussion, utan redan på detta plan kommer etiska avgöranden in.

2) Att åtminstone värderingar (om också inte alltid av etisk art) och inte bara empiriska fakta är med och bestämmer definitioner av begrepp, torde generellt gälla alla s.k. *stipulativa* definitioner. Och det är definitioner av detta slag, som torde vara aktuella i föreliggande diskussion. En stipulativ definition är i sig själv varken sann eller falsk, utan resultatet av ett val och uttryck för den språkliga avsändarens fria beslut om att skapa en ny språk-

regel. Frågan om sant eller falskt uppstår däremot inför en helt annan typ av definitioner: de lexikaliska eller språkbruksbeskrivande definitionerna, som är empiriska beskrivningar av ett föreliggande språkbruk. Sådana definitioner saknar intresse för den problematik, som här är föremål för undersökning — det kan här inte vara fråga om att diskutera föreliggande biologiska och medicinska språkbruk. Angående den tredje huvudtypen av definitioner, de begreppsanalytiska, så är de visserligen sanna eller falska (av logiska, icke av empiriska skäl), och inte föremål för fritt val, men valmomentet kommer här in i alla fall på ett mera grundläggande plan, nämligen i frågan, vilket eller vilka begrepp man skall välja att sysselsätta sig med. Vilket begrepp skall jag välja som betydelse för ordet ›liv› eller ›död›? Skillnaden mellan stipulativa och analytiska definitioner blir här av rent teoretiskt, subtilt filosofiskt akademiskt intresse och utan betydelse för denna undersöknings problematik. Jag räknar i det följande alltså endast med *stipulativa* definitioner, men analysens resultat skulle *mutatis mutandis* också kunna överföras till att gälla begreppsanalytiska definitioner, om man gör klart för sig, att det i bägge fallen blir fråga om val som ett ofrånkomligt moment.

3) Ett val är alltid dikterat av värderingar, av intressen. Ett val och den stipulativa definition, som resulterar av ett sådant val, är alltid inställt i en viss **intresseram** — detsamma gäller naturligtvis också det definierade begreppet. Intresseramen omfattar de värderingar och intressen, som ligger bakom stipulationen av en definition, och dessa värderingar och intressen kan uttryckas i ett antal *adekvansvillkor* för en adekvat definition av vederbörande ord eller begrepp. Man kan sedan diskutera olika alternativa definitioners användbarhet, relativt till en given intresseram. Man kan analysera, om och hur olika definitioner uppfyller olika adekvansvillkor. Man kan kort sagt diskutera intresset med ett begrepp eller en definition: vad vill man uppnå eller undgå med en viss definition? En sådan intresseram med dess adekvansvillkor är oftast inte medveten eller explicit — men implicite visar den sig i det sätt på vilket man argumenterar för och emot en given definition. En viktig uppgift för en mera djupgående begreppsanalys

LIV OCH DÖD

kan då vara att lyfta upp intresseramen i ljuset genom att göra den explicit.

4) Nu kan man emellertid rent principiellt tänka sig flera olika alternativa intresseramar också vid användningen och bestämningen av ett och samma ords eller uttrycks betydelse. Med olika intresseramar får emellertid ett ord och uttryck inte bara olika innebörd, utan också en olika funktion, användning och ingår därmed i helt olika slags sammanhang. Ordet blir flertydigt i en djupare mening än om det blott definieras på olika sätt. När det gäller orden ›liv› och ›död›, så kan de naturligtvis användas i en renodlat naturvetenskaplig och biologisk kontext, så att bestämningen av dessa begrepp inordnas i en motsvarande renodlat naturvetenskaplig intresseram. En sådan intresseram ligger emellertid utanför den etik, som berör behandlingen av människor, och inom vars område föreliggande uppsats rör sig. För begreppet ›en människas död› och därtill svarande begrepp om människoliv skall i stället den etiska intresseram väljas och analyseras, som har att göra med behandlingen av människor. Denna intresseram har sitt centrum i den etiska betydelse och i de etiska konsekvenser, som skillnaden mellan en människas liv och död har.

Den första huvuduppgiften i det följande blir i enlighet med det ovan sagda att ge en samlad framställning av den etiska intresseramen för dödsbegreppet och att utifrån denna intresseram bedömma och värdera olika möjliga definitioner av dödsbegreppet. Det gäller härvid att undersöka, huruvida och i vad mån olika bestämningselement i möjliga dödsdefinitioner uppfyller eller inte uppfyller olika adekvansvillkor, som ingår i vederbörande etiska intresseram. Därmed belyses de etiska konsekvenserna av olika definitioner av dödsbegreppet. Att ge exempel på fullständiga definitioner kan härvid bli vanskligt, men viktiga alternativa ingredienser i sådana definitioner kan däremot tas upp till diskussion.

I och med dödsbegreppet blir naturligtvis också avgränsningen mellan liv och död belyst. I samband med behandlingen av dödsbegreppet kommer man också in på begreppet ›liv› som dödens motsats; sekundärt kommer därför också här människo-livsbegreppet att belysas.

LIV OCH DÖD

Man skulle kunna tro, att en behandling av dödsbegreppet och dess etiska konsekvenser på ett fullständigt sätt skulle kunna belysa också begreppet ›liv› i dess användning på människors liv och med avseende på de etiska problem, som människolivets avgränsning aktualiserar. Men i så fall skulle man förbise det viktiga förhållandet, att ett liv, inklusive en människas liv, alltid har en dubbel avgränsning, en *avgränsning åt två håll*, i två riktningar: en avgränsning i begynnelsen av livet och en i slutet av livet. Motsvarande avgränsning gäller naturligtvis också själva *begreppet ›liv›*. Dödsbegreppet representerar endast livets avgränsning i ena riktningen, nämligen vid livets slut. När begreppen liv och död ställs upp som varandras motsatser, så är förhållandet dem emellan likväl asymmetriskt — döden har nämligen endast en avgränsning mot livet i begynnelsen och däremot ingen gräns framåt i tiden. Medan livet har två gränser, har döden bara en. (Frågan om ett evigt liv faller utanför den etiska intresseram, som här skall sysselsätta oss.)

Om livsbegreppet skall få en mera fullständig behandling, om också endast innanför en etisk intresseram, så måste också livets avgränsning vid livets begynnelse tas upp till behandling, och denna avgränsningsproblematik är delvis en annan än den som gäller vid livets slut, också om man endast håller sig till etiska problem. Också vid *livets begynnelse* anmäler sig en brännande etisk problematik, nämligen abortproblemet. Det är av avgörande betydelse för den etiska frågan om hur ett foster skall behandlas, hur en människas liv avgränsas vid livets början, särskilt i ljuset av principen om livets helgd och okränkbarhet. Vi får faktiskt två olika, om också delvis beslätade, etiska intresseramar, beroende på om vi diskuterar dödsbegreppet och begreppet liv med avseende på livets avgränsning mot dess slut eller om vi å andra sidan diskuterar livsbegreppet med avseende på livets begynnelse.

Den andra huvuduppgiften i det följande blir att framställa den etiska intresseram, som är knuten till frågan om när livet tar sin början för en människa. Denna intresseram skall därvid jämföras med den intresseram, som gäller dödsbegreppet, så att förhållandet dem emellan träder klart

fram, varvid bägge intresseramarna kan ge olika bidrag till innehållet i livsbegreppet.

Efter denna inledande kartläggning skall vi gå över till den första huvuduppgiften i den följande framställningen, nämligen analysen av dödsbegreppets intresseram.

Den etiskt relevanta intresseramen för dödsbegreppet

Denna intresseram kan lämpligen uppdelas i ett antal moment, som utgöres av ett antal adekvansvillkor eller typer av sådana villkor, som en adekvat bestämning av dödsbegreppet måste uppfylla. Vi skall nedan särskilja 6 sådana moment, som vi skall diskutera var för sig, dock med beaktande av deras kombineringsmed varandra. Dels skall dessa adekvansvillkors etiska relevans beröras, och dels skall vi försöka fastställa, i vilken riktning de pekar med avseende på bestämningen av dödsbegreppet. I förbigående kommer också livsbegreppet att beröras.

När det gäller bestämningen av dödsbegreppet, skall diskussionen fokuseras kring de bägge välkända och så livligt debatterade dödsriterierna: *hjärndöd* eller *hjärtdöd*. Därvid är att beakta, att hjärtdöd alltid också implicerar hjärndöd, men däremot gäller inte implikationen i motsatt riktning. De bägge varandra uteslutande alternativen blir alltså: hjärndöd med kvarstående hjärtverksamhet, eller hjärtdöd. En viktig fråga att ställa i det följande blir alltså: vilket av dessa bägge dödsriterier pekar de olika adekvansvillkoren på? Vilket dödsriterium uppfyller vederbörande adekvansvillkor?

(1) En bestämning av dödsbegreppet måste få den konsekvensen, att frågan, om en människa lever eller är död, blir *empiriskt avgörbar*.

Detta adekvansvillkor är närmast av semantisk natur och kräver en viss exakthet i definitionen av dödsbegreppet. Detta kan synas formalt och trivialt, i det att många begrepp av helt annat slag än dödsbegreppet också kan kräva exakthet, ja också empirisk avgörbarhet. Visserligen är detta krav inte specifikt endast för dödsbegreppet, men det har i detta sammanhang

också en stor mänsklig och etisk relevans och är uttryck för ett viktigt bakomliggande *mänskligt intresse*, som *speciellt gäller dödsbegreppet*. Vi har här att ta hänsyn till människors urgamla fruktan för skendöd, för att bli levande begravna, för att bli dödförklarade för tidigt. Här bör också nämnas fruktan för missbruk och godtyckliga manipulationer från läkares och myndigheters sida. Det viktiga intresset att hindra alla sådana olyckor, misstag och missbruk visar, att dödens empiriska avgörbarhet är relevant för människors öde och för behandlingen av människor och därmed av etisk relevans. Människors välfärd eller skada beröres av uppfyllelsen av dessa villkor, både positivt och negativt. Avgörbarheten eller bristen på empirisk avgörbarhet får konsekvenser för handlandet. Dock må det påpekas, att empirisk avgörbarhet alltid är en gradfråga.

Vilket döds-kriterium får nu det starkaste stödet utifrån detta adekvansvillkor? Frågan kan nog inte helt entydigt besvaras, men detta villkor ger dock ett starkare stöd för hjärtdöd än för hjärndöd som döds-kriterium — hjärtdöden är nämligen lättast att avgöra. Men å andra sidan utgör detta villkor inte något helt avgörande argument mot att acceptera hjärndöden som dödsbegrepp, även om det kan krävas särskild apparatur och mera komplicerade undersökningar att fastställa hjärndöd och utesluta skendöd. Vetenskapen idag har nämligen medlen till att praktiskt taget entydigt avgöra om hjärndöd föreligger.¹

Och hjärndöd utan hjärtdöd torde vara så pass sällsynt, att samhällets resurser inte behövde överlastas av sådana mera dyrbara undersökningar, särskilt om man tar hänsyn till besparingarna på vårdsidan, som ett accepterande av hjärndöds-kriteriet skulle medföra. Dock torde kravet på empirisk avgörbarhet utgöra en viktig saklig grund för rädslan hos många för att införa hjärndöden som legaliserat döds-kriterium.

Till sist skall blott ett principiellt och metodologiskt viktigt förhållande beröras: i vilken riktning kravet om empirisk avgörbarhet pekar med avseende på valet av döds-kriterium beror på den medicinska vetenskapens aktuella stadium och detta förhållande växlar därför med historiens lopp, även om själva adekvansvillkoret som sådant återspeglar ett tidlöst mänsk-

ligt intresse.

(2) Nästa adekvansvillkor fastslår följande:

Döden är alltid och nödvändigtvis ett *irreversibelt* tillstånd. Detta förhållande måste följa som en konsekvens av varje adekvat bestämning av dödsbegreppet. Man kan naturligtvis ta upp detta villkor som en del av innehållet i själva definitionen av dödsbegreppet.

Dödens irreversibilitet är rent formalt betingad av att döden är ett terminalbegrepp, som markerar tillståndet efter livets avslutning. Döden är livets slutgräns, och döden själv avgränsas i motsats till livet endast bakåt i tiden av livet, men har ingen avgränsning framåt i tiden. Döden är oåterkallelig och ger inga utsikter i framtiden om en ändring eller ett upphörande. Eventuella eskatologiska perspektiv ligger utanför den etiska intresseram, som är aktuell för medicinsk etik — perspektivet är begränsat till jordelivets villkor.

Dödens irreversibilitet är emellertid inte endast ett grundläggande strukturdrag i dödsbegreppet — den är också av stor etisk relevans: den ger ett särskilt allvar åt alla de handlingar, som leder till eller kan leda till döden. Resultatet är här irreparabelt och oåterkalleligt i en icke-trivial mening — en skedd skada kan här icke repareras igen. (I en trivial mening kan naturligtvis ingen handling göras ogjord, men det bortser vi från här.) Nedan skall vi se, att irreversibiliteten får en ytterligare etisk relevans i kombination med andra adekvansvillkor — den förstärker den etiska betydelsen hos några av de andra adekvansvillkoren. Dödens förluster är definitiva, och döden ger definitivitet åt alla med döden nödvändigt sammanhängande förhållanden.

Kan dödens irreversibilitet bidra till att avgöra valet av döds-kriterium? Här blir nog svaret *nej*, såtillvida som både hjärndöden och hjärtdöden uppfyller detta villkor i lika hög grad.

(3) En viktig grupp av adekvansvillkor för bestämningen av dödsbegreppet har sin grund i *människosynen*. En viktig fråga gäller dödens subjekt — vad eller vem är död eller kan dö? Dödens subjekt är i detta sammanhang alltid en *människa*. Att det dödsbegrepp, som är av intresse i en etisk intres-

seram, handlar om människors död, är ett formalt och kanske trivialt, men grundläggande adekvansvillkor. Men redan på detta plan kan den etiska relevansen anmäla sig i den mån människan tillerkännes en etisk särställning.

Men det verkligt avgörande problemet i detta sammanhang är naturligtvis: vad är en människa? En människa är en personlighet, men vad är det? En mänsklig personlighet torde bestå av två komponenter: kropp och medvetande.² Dessa bägge komponenter är var för sig nödvändiga betingelser för att en mänsklig personlighet skall leva, och som ytterligare nödvändig betingelse tillkommer, att dessa komponenter skall vara förenade med varandra till en helhet. Vi har alltså tre nödvändiga betingelser och ingredienser i det mänskliga personlighetsbegreppet, och därmed i motsvarande livsbegrepp. Indirekt får detta emellertid också avgörande betydelse för dödsbegreppet, för vilket följande adekvansvillkor kan formuleras:

(3.1) Döden innebär alltid en separering av en levande kropp och ett medvetande från varandra, så att en fungerande enhet och samverkan mellan bägge bryts sönder. Detta villkor skall följa som konsekvens av varje adekvat definition av dödsbegreppet.

Logiskt sett följer en sådan separering av ett par olika möjliga förhållanden var för sig: antingen, om kroppens liv upphör, eller om medvetandet upphör, eller om den fungerande helheten mellan bägge upphör, även om de bägge komponenterna försätter att existera var för sig, och utan samverkan. Ett problem, som anmäler sig ifråga om motsvarande begrepp om personlighetens liv, är frågan om på vilket sätt medvetandet skall vara knutet till kroppen, för att liv skall sägas föreligga. Man måste här **avgränsa döden från tillfällig förlust av medvetande**, så att det senare tillståndet faller in under livsbegreppet. Denna avgränsning följer av dödens irreversibilitet — vi återkommer till detta något nedan. För övrigt kan vi inte här gå in på de vidlyftiga problem, som är förknippade med förhållandet mellan kropp och själ.

Det här framställda begreppet om personlighetens liv, som negativt betingar ett motsvarande adekvansvillkor för dödsbegreppet (se 3.1. ovan) torde vara i god överensstämmelse med bibelns människosyn, enligt vilken

LIV OCH DÖD

människan utgör en enhet mellan kropp och själ. Enligt en sådan människosyn skulle en kropps fortsatta liv helt lösryckt från varje förbindelse med ett medvetande manifesteras en separation av två komponenter, som just enligt biblisk människosyn hör ihop.

Detta livsbegepp har nämligen konsekvenser för avgränsning av en människas identitet: en människa som helhet är inte identisk med kroppen, inte med ett enskilt organ och inte med en cell.³ Utifrån en rent naturvetenskaplig intresseram är det lika intressant med cellers, enskilda organs och kroppens liv eller död, men här avviker den etiska intresseramen, i vilken hela intresset fokuseras om hela människans, personlighetens öde.

Det här framställda livs- och personlighetsbegreppet har också stor etisk relevans: endast en personlighet (med medvetande!) kan bli föremål för etisk bedömning, vara bärare av plikter och rättigheter och ingå i en mänsklig gemenskap. Denna etiska relevans kommer också negativt att knytas till ovan framställda adekvansvillkor (3.1) för dödsbegreppet — döden med dess separering och sönderbrytande av en fungerande helhet bryter därmed i stort sett också sönder människan som etiskt subjekt. Mera därom nedan.

Återstår så frågan om vilket dödsriterium som adekvansvillkoret 3.1. ovan utgör ett stöd för. Svaret är här entydigt: *hjärndödsriteriet*. Endast detta kriterium kan göra rättvisa åt medvetandets roll i människosynen — medvetandets separation från kroppen föreligger redan fullständigt vid hjärnans död.

Innan vi går vidare till nästa adekvansvillkor, skall vi formulera och kommentera några definitioner av dödsbegreppet, vilkas adekvans klart torde framgå utifrån de redan behandlade adekvansvillkoren (2), (3) och (3.1) ovan, när dessa adekvansvillkor kombineras med varandra. Låt oss uppställa två sakligt sett med varandra ekvivalenta definitioner:

- (D 1) Människan, personligheten X är död = df. Människan X:s hjärna har irreversibelt upphört att fungera.

LIV OCH DÖD

(D1.1) Människan X:s död = df. det tillstånd, då människan X:s hjärna irreversibelt har upphört att fungera.⁴

Irreversibiliteten är direkt hämtad från adekvansvillkor (2) ovan och den tjänar till att avgränsa döden från svåra sjukdomstillstånd, som temporärt utplånar medvetandet. Att dödens subjekt skall vara en människa, framgår av adekvansvillkor (3), och hjärnans roll är en konsekvens av villkor (3.1) ovan, som manifesterar medvetandets nödvändiga roll i personlighetsbegreppet. Vi har med dessa definitioner givit två alternativa sätt att formulera *hjärndödsbegreppet*.

Ett mot detta dödsbegrepp motsatt och motsvarande begrepp om liv kunde kanske definieras sålunda:

(D 2) Liv = df. potentiell förmåga till medvetande och upplevelser, knuten till kroppen.⁵

Potentialiteten hos livet utgör motsatsen till irreversibiliteten hos döden. Det potentiella innebär öppenhet för framtida möjligheter och gör livet förenligt med en tillfällig förlust av medvetande. Liksom i dödsdefinitionerna betonas medvetandets betydelse för det mänskliga personlighetsbegreppet.

Vi har emellertid ytterligare några viktiga adekvansvillkor för dödsbegreppet, som vi nu skall gå över till.

(4) Döden innebär totalt *bortfall av alla plikter* för den döde. Detta förhållande måste vara en etiskt tvingande konsekvens av varje adekvat definition av dödsbegreppet.

Pliktbortfallet i döden är totalt; den döde har inte längre någon roll i samhället eller i den mänskliga gemenskapen, inget ansvar, inga rimliga förväntningar riktade mot sig. Döden innebär upphörandet av all socialt riktad verksamhet. Den ansvarsimmunitet, som redan sjukdomen ger, blir i och med döden total. Irreversibiliteten (se adekvansvillkor (2) ovan) förstärker detta förhållande ytterligare genom att pliktbortfallet också blir definitivt och oåterkalleligt. Definitiviteten i pliktbortfallet är med och betingar dess totalitet. På grund av detta villkor blir naturligtvis gränsdrag-

ningen mellan liv och död etiskt sett ytterst betydelsefull.

Vilket dödsbegrepp får nu sitt stöd genom detta adekvansvillkor? Svaret är klart: det är hjärndöden. Tanken att man skulle pålägga en visserligen levande kropp, men som för alltid hade förlorat varje form av medvetande, plikter, vore absurd. Plikter kan endast påläggas en mänsklig personlighet med medvetande. Detta adekvansvillkor ger inget stöd för någon som helst ändring av definitionerna (D 1) och (D 1.1) — tvärtom får dessa definitioner ytterligare stöd genom detta adekvansvillkor.

Nästa adekvansvillkor tar sikte på frågan om den dödes eventuella rättigheter:

(5) Döden innebär *förlust* av de allra flesta *rättigheter*, om också förlusten inte är total. Detta förhållande måste vara en etisk konsekvens av varje adekvat definition av dödsbegreppet.

I motsats till pliktbortfallet är bortfallet av rättigheter inte alldeles totalt — här råder en asymmetri till den dödes förmån. Trots denna asymmetri balanseras och uppväges det totala pliktbortfallet dock därav, att döden innebär förlust av de allra flesta rättigheter. Med detta adekvansvillkor tillgodoser samhället och den dödes medmänniskor sina intressen: rättighetsbortfallet för den döde innebär för det första rent logiskt ett motsvarande bortfall av plikter för alla andra människor mot den döde — plikter, som var gällande, när den döde ännu levde. Men för det andra förtjänar det bortfall av rättigheter särskild uppmärksamhet, som mera direkt sker till förmån för andra människors rättigheter: den dödes egendom övergår till andra, och den döde har inte längre rättigheten att beslaglägga samhällsresurser för omvårdnad och behandling. Här bör också nämnas förlusten av rättigheten till den egna kroppens organ, om detta kan bli till gagn för en annan människa — härmed aktualiseras transplantationskirurgin, som emellertid har en så stor betydelse för dödsbegeppet, att det måste tas upp som ett särskilt adekvansvillkor nedan. Om också den döde inte har kvar några plikter och inte längre kan gagna medmänniskorna genom egen verksamhet, så kan den döde dock fortfarande indirekt gagna andra människor därigenom att rättigheter förs över på andra och avstås till andras fa-

LIV OCH DÖD

vör — häri ligger samhällets och medmänniskornas intresse, som manifesteras i detta sistnämnda adekvansvillkor.

Detta adekvansvillkor saknar dock precision, så länge man inte exakt kan ange gränsen för den dödes rättigheter — denna gräns är historiskt betingad och därmed relativ och också svår att exakt ange. Man kan peka på följande rättigheter också efter döden: krav på pietet mot den dödes kropp, mot graven, mot den dödes ära genom skydd mot ärekränkning och förtal samt respekt för förordningarna i den dödes testamente (inom rimliga gränser). Etiskt sett borde dessa rättigheter inte vara kontroversiella, helt oberoende av de juridiska förhållandena i olika länder. Den döde som bärare av rättigheter aktualiserar det komplicerade problemet om den dödes behov och välfärd, som vi inte kan gå in på här. Ett annat problem gäller avgränsningen av den dödes rättigheter från de anhörigas. Är gravens helgd och den dödes eftermäle endast att anse som rättigheter för den dödes närmaste anhöriga? En sådan reduktion kan emellertid inte genomföras inför den dödes testamente — det är ju ett känt förhållande, att ett testamente kan strida mot de anhörigas både vilja och intressen. Kvar står alltså detta, att man inte helt kan bortse från en död människas rättigheter. Att exakt precisera rättighetsförlusten vid döden är mycket svårt — i stället skall ett viktigt logiskt grundläggande förhållande påpekas: ju flera rättigheter man måste tillerkänna en död, desto mindre betydelse har gränsdragningen mellan liv och död — och omvänt: ju färre rättigheter för en död, desto skarpare och viktigare blir denna gräns. Mängder av andra redan behandlade faktorer gör emellertid denna gräns likväl avgörande viktig, och till dessa skall ytterligare en faktor nämnas: irreversibiliteten hos döden gör förlusten av rättigheter definitiv och oåterkallelig, även om förlusten här inte blir alldeles total.

Vilket dödsriterium bör man nu välja, om man skall uppfylla detta adekvansvillkor, som innebär förlust av rättigheter i och med döden? I kombination med en rimlig människosyn (se adekv. villkor 3 .1. ovan) stöder detta rättighetsrelaterade adekvansvillkor *hjärndöds*kriteriet mera än *hjärtdöds*kriteriet, och därmed får ovan formulerade definitioner (D 1) och

(D 1.1) sitt stöd även av detta adekvansvillkor. Rättigheter är nämligen över huvud taget något, som förutsätter en personlighet, och som inte rimligen kan tillskrivas en levande kropp, som för alltid förlorat allt medvetande. Ett sekundärt stöd får hjärndödskriteriet dessutom av dödens förlust av rättigheten att beslaglägga samhällsresurser för vård och behandling — då samhällsresurserna är begränsade, så borde därför ett vidare dödsbegrepp tillämpas hellre än ett trängre — för att spara resurser.

Kunde hjärndödskriteriet motsägas av det förhållande, att den döde trots allt behåller vissa rättigheter? Svaret torde bli definitivt nej i ljuset av beskaffenheten hos dessa rättigheter. Alla dessa rättigheter har nämligen relation till den dödes personlighet och till hans personliga identitet och integritet — de är utan mening, om inte människan betraktas som personlighet, där medvetandet är en väsentlig ingrediens.

Uppkomsten av *transplantationskirurgien* introducerar ett nytt adekvansvillkor, som kommer att visa sig vara av avgörande betydelse:

(6) Det måste vara praktiskt möjligt att ta ut livsdugliga organ ur en död människas kropp, åtminstone i vissa fall, för att därmed kunna hjälpa en annan patient till ett människovärdigt liv. Denna möjlighet måste följa av definitionen på dödsbegreppet, om denna skall kunna sägas vara adekvat.

Att ta ut livsdugliga organ ur en levande människas kropp har mycket snäva etiska gränser. Skall den hjälp till livshotade patienter genomföras, som i dagens läge är medicinskt möjlig, så måste också döda kroppar stå till förfogande — härvid får gränsdragningen mellan liv och död naturligtvis också beakta de övriga ovan behandlade adekvansvillkoren. Dessa utgör ett värn mot ett orimligt utvidgande av dödsbegreppet, som annars kunde bli en frestelse, om medicinsk teknologi fick lov att få fritt lopp.

Adekvansvillkor (6), som betingas av transplantationskirurgin, innebär att den döde förlorar en rättighet till förmån för en annan människas behov. Därmed är detta villkor egentligen ett specialfall av villkor (5) ovan, med speciell inriktning på andras rätt. Villkor (6) är därmed ett uttryck för andra människors och samhällets intressen. Frågan om mänskliga rättigheter har ju över huvud taget en tidsbetingad och historisk och därmed rela-

tiv karaktär. Adekvansvillkor (6) är emellertid dessutom historiskt betingat också i en annan mening: själva transplantationskirurgin är i högsta grad historiskt betingad av den medicinska vetenskapens utvecklingsstadium.

Adekvansvillkor (6) pekar entydigt på *hjärndödsriteriet* som dödsriterium. Vid hjärtdöd är det alltid för sent att ta ut livsdugliga organ. Hjärtdödsriteriet uppfyller därför definitivt *inte* detta adekvansvillkor: med detta kriterium skulle det *i inget fall* vara praktiskt möjligt att rädda ett livsdugligt organ ur den döda kroppen. Detta beror på den här aktuella tidsmarginalen. Den handling, vars möjlighet adekvansvillkoret skall säkra, är *bråds-kande* och kräver därför ett *utvidgande* av dödsbegreppets användningsområde. När det snävare hjärtdödsbegreppet nämligen realiseras, så är det *för sent* att utföra handlingen ifråga. Villkor (6) pekar därför mera entydigt på hjärndödsriteriet än något av de andra adekvansvillkoren, av skäl, som skall beröras nedan i den avslutande konklusionen.

Konklusion och avslutande överblick. Det förda resonemanget ger ett betydande stöd för hjärndödsriteriet och därmed för dödsdefinitionerna (D 1) och (D 1. 1). Människosynen, frågan om den dödes plikter och rättigheter och framför allt transplantationskirurgin stöder hjärndödsriteriet — det gäller alltså adekvansvillkoren (3) — (6) ovan. Hjärtdöden har som kriterium endast en starkare ställning i förhållande till den empiriska avgörbarheten (adekvansvillkor (1) ovan) — enligt en sorts maxim att ta det säkra för det osäkra.

Stödet för hjärndödsriteriet från adekvansvillkoren (3)-(5) å ena sidan och från villkor (6) å den andra är emellertid av olika art och styrka, beroende på olika logiska relationer mellan villkoren ifråga och dödsriterierna. Villkoren (3), (3.1), (4) och (5) utgör inte ett helt entydigt och tvingande stöd för hjärndödsriteriet, ty de utesluter inte i och för sig hjärtdödsriteriet. Också detta sistnämnda kriterium uppfyller nämligen i och för sig dessa adekvansvillkor. Också vid hjärtdöd är det fråga om en människas död, en skilsmässa mellan kropp och medvetande, samt förlust av plikter och rättigheter.

Det enda helt entydiga och tvingande stödet för hjärndödsriteriet

kommer från adekvansvillkor (6), transplantationskirurgiens möjlighet, helt enkelt därför att detta villkor och *endast* detta villkor *definitivt utesluter hjärtdöds*kriteriet.

Denna skillnad mellan villkor (6) och de övriga adekvansvillkoren beror på ett par grundläggande logiska förhållanden: hjärtdöd implicerar hjärndöd, men inte vice versa. Alla fall av hjärtdöd är också fall av hjärndöd, men inte vice versa. Hjärtdöd är alltså ett trängre, snävare begrepp, men också innehållsmässigt sett ett starkare begrepp. Adekvansvillkoren (3), (3.1), (4) och (5) uppfylls av *alla* fall av hjärndöd och därmed också av alla fall av hjärtdöd. Stödet för hjärndöden som accepterat dödsbegrepp ligger däri, att *hjärtdöd* i förhållande till dessa adekvansvillkor är ett *onödigt strängt* kriterium. En motsvarande dödsdefinition skulle helt enkelt bli *för trång*, för snäv. De sistnämnda adekvansvillkoren ger inga skäl att göra dödsbegreppet trängre än hjärndödens begrepp — i synnerhet om man beaktar personlighetsbegreppet och därmed sammanhängande etiska kategorier.

Helt annorlunda är läget med avseende på transplantationskirurgiens adekvansvillkor (6) — detta villkor refererar just till de fall av hjärndöd, som *inte* tillika är fall av hjärtdöd, till den delmängd av hjärndödsfallen, som ligger *utanför* hjärtdödens område. Skälet till detta är uppenbart: det gäller här en *brådslande* handlingsmöjlighet under begränsad tidsmarginal, som definitivt är utesluten, så snart hjärtdöden inträtt. Det är alltså *transplantationskirurgin* och dess adekvansvillkor, som utgör det *avgörande* stödet för *hjärndöds*kriteriet. Vill man uppge detta adekvansvillkor och därmed ändra den etiska intresseramen, så föreligger å andra sidan inget tvingande skäl att acceptera detta kriterium.

Innan vi lämnar dödsbegreppet, skall vi endast till slut jämföra dess etiska intresseram med en rent naturvetenskaplig intresseram för samma begrepp. Bägge intresseramarna innehåller krav på empirisk avgörbarhet och irreversibilitet hos dödsbegreppet (jfr adekvansvillkoren (1) och (2) ovan). Men där upphör också likheten. Den naturvetenskapliga intresseramen har inte plats för de övriga adekvansvillkoren — personlighetsbegreppet, plikter, rättigheter och sociala relationer ligger helt utanför den naturve-

tenskapliga intresseramen. Också det människocentrerade villkoret faller bort ur en sådan intresseram — för en naturvetenskaplig betraktning är dödens subjekt inte entydigt. Cellen, vävnaden, organet och kroppen är lika intressanta ur naturvetenskaplig synpunkt som människan. Och att tala om en människas öde blir ur naturvetenskaplig synpunkt meningslöst. Vi skall bara göra klart för oss, att det finns andra begrepp om liv och död än dem, som en etisk intresseram pekar på.

Den etiskt relevanta intresseramen vid bestämningen av livets begynnelse

När livet skall avgränsas vid livets begynnelse, så uppstår en delvis annan problematik än när liv och död avgränsas från varandra. Gemensamt för bägge problemkomplexen är, att *livets gräns* är ett centralt begrepp i bägge fallen — det är detta begrepp, som har det etiska huvudintresset. Det är vid livets avgränsning, som den etiska problematiken anmäler sig. Själva begreppet ›liv› som sådant behöver däremot i dessa sammanhang inte få någon mera djupgående behandling.

Människolivets avgränsning vid livets begynnelse har sin etiska relevans särskilt för *abortproblematiken*. Vilken strategi skall man välja, om man vill etiskt rättfärdiga abort under vissa omständigheter? Man har i princip två alternativa möjligheter:

- 1) antingen definiera liv så snävt, att livets början sättes sent, senare än befruktningen och nidationen, eller
- 2) acceptera principen, att inte allt mänskligt liv är okränkbart. Men då uppstår en ny avgränsningsfråga mellan begreppen okränkbart liv och sådant liv, som får utsläckas.

Här ser man betydelsen av en intresseram i samband med alla avgränsningar och definitioner. Vid abortproblemet har vi en annan intresseram än vid bestämningen av acceptabla dödsriterier.

Här skall jag försöka ge en överblick över den etiskt relevanta intresseramen vid människolivets avgränsning bakåt i tiden vid livets början. Också

LIV OCH DÖD

här möter vi olika adekvansvillkor. Här kommer det dock att visa sig vara svårare att få entydiga konklusioner. Det får räcka med en avvägning av synpunkter, som kan ge en fingervisning om hur gränsdragningsproblematiken i samband med abortproblemet lämpligen kan angripas.

För att underlätta en jämförelse med intresseramen för dödsbegreppet, skall framställningen uppdelas i numrerade avsnitt, som svarar till adekvansvillkoren för dödsbegreppet. Det kommer då att visa sig, om ett visst adekvansvillkor för dödsbegreppet har någon motsvarighet inom intresseramen för bestämningen av livets begynnelse, eller inte. Det kan också vara intressant att se, när ett motsvarande adekvansvillkor *inte* kan uppställas i den senare intresseramen.

I. *Empirisk avgörbarhet* är ett väsentligt adekvansvillkor också i denna senare intresseram:

(1) En bestämning av livets avgränsning vid livets början måste göra frågan om, när ett människoliv har börjat, empiriskt avgörbar.

Detta adekvansvillkor har sin etiska relevans däri, att avgränsningen mellan rätt och orätt, också i abortfrågan måste vara klar och formulerbar i empiriska termer.

Däremot ger detta villkor ingen entydig vägledning om var livets gräns skall sättas. Tvärtom: villkoret medger många olika möjligheter. Man kan bara härleda en allmän rekommendation att sätta gränsen så skarpt som möjligt — att däremot avgöra, var de skarpaste gränserna går, är en biologiskt-medicinsk fråga.

II. Irreversibiliteten är typisk och relevant endast för dödsbegreppet och har *inte* alls någon relevans i detta sammanhang. Den mot irreversibiliteten svarande motsatta bestämningen hos livet är potentialitet, som vi ovan redan sett. Låt oss se på den livsdefinition, som uppställdes i samband med gränsdragningen mellan liv och död:

(D 2) Liv = df. potentiell förmåga till medvetande och upplevelser, knuten till kroppen.

LIV OCH DÖD

Strängt taget efter formuleringen bestämmer denna definition det vidast möjliga livsbegreppet, som placerar livets början redan vid befruktningen, (eller möjligen vid nidationen?). All vidare diskussion om livets begynnelse kunde härmed anses avslutad. Detta vida livsbegrepp har emellertid sin etiska problematik: konsekvensen blir, att *all* abort innebär utsläckande av människoliv.

Potentialiteten, som definitionen hänvisar till, är visserligen en nödvändig bestämning till allt liv, men inte en tillräcklig, om man väljer ett trängre livsbegrepp — de övriga adekvansvillkoren får visa, om det finns etiska skäl för en sådan snävare gränsdragning. Däremot representerar det liv, som börjar med befruktningen, det vidast möjliga livsbegrepp, som kan komma ifråga inom en intresseram, som gäller människans liv. Före befruktningen finns ingen självständig organism, ingen egen kropp, ingen individ. Att det skall föreligga en självständig organism, torde vara en *nödvändig*, men *inte en tillräcklig* betingelse för att man skall kunna tala om en människa. Men betingelsen är så viktig, att man här kan tala om ett adekvansvillkor:

(2) En bestämning av människolivets avgränsning vid livets början måste få den konsekvensen, att livets bärare är en självständig individuell organism, med de till allt liv hörande potentialiteterna.

Detta villkor sätter en gräns för, hur vid en definition på liv får vara, och markerar därmed den vidaste omfångsram, innanför vilken livsbegreppen skall hålla sig. En motsvarande roll har faktiskt irreversibiliteten för dödsbegreppen (jfr. också dess neutralitet i förhållande till de olika dödsriterierna).

III. Avgörande betydelse också för denna intresseram, som gäller livets början, har *människosynen*: det är en människas liv och dess avgränsning bakåt i tiden, som hela frågan här handlar om. En människa måste ses som en personlighet med medvetande inom ramen för en självständig organism. Vi har redan ovan fastställt tre var för sig nödvändiga betingelser för den mänskliga personlighetens liv: kroppen, medvetandet och deras förenig till en funktionell helhet. Också personlighetsbegreppets etiska rele-

LIV OCH DÖD

vans har framhävts i framställningen ovan.

I ljuset av dessa bestämmningar bör vi en gång till granska definitionen på »liv» (D 2) ovan. Denna definition hänvisar till kroppen, medvetandet och deras funktionella förening — men bara som en potentialitet, som en möjlighet. Men räcker denna potentialitet till för att definiera ett människoliv? Livet som potentialitet visade sig betydelsefullt, när det gällde avgränsningen av livet mot döden. Ett liv måste också kunna inkludera en tillfällig förlust av medvetande, som ovan påpekats. Men nu kommer frågan: kan man över huvud taget tala om förlust av medvetande, innan detta ens har börjat? Här har vi poängen, som visar potentialitetens otillräcklighet som bestämning av livet: *medvetandet*, som är konstitutivt för personligheten, måste i sin organiska förening med kroppen *åtminstone ha börjat*, innan man kan tala om mänskligt liv.

Vi har redan ovan framhäft, att människan som helhet inte får identifieras vare sig med kroppen eller med ett enskilt organ eller med en cell. Denna synpunkt är viktig också vid livets avgränsning bakåt vid livets begynnelse: människans avgränsning både från cellen, från organet och från kroppen talar klart mot att exempelvis ett 4 cm. foster skulle vara en människa. Fostret är i begynnelsen just ett litet cellkonglomerat med några celler. *Avgörande* för det mänskliga livet är i stället *medvetandets uppkomst*.

Den människosyn, som här utvecklats, skulle resultera i följande adekvansvillkor:

- (3.1) En bestämning av människolivets början måste få den konsekvensen, att livet inte har börjat, förrän medvetandet i organisk förening med kroppen har tagit sin början.

Detta villkor skulle kräva följande komplettering av definitionen (D 2) ovan; resultatet blir en fullständigare definition:

- (D 3) Liv = df. potentiell förmåga till medvetande och upplevelser, knuten till kroppen, sedan dessa fenomen en gång realiter tagit sin början.

Medvetandets begynnelse skulle alltså markera den avgörande gränsen bakåt i tiden för människans liv *qua* människa. På grund härav måste man

också starkt pointera *hjärnans avgörande roll* för mänskligt liv (jfr hjärndöds-kriteriet). Först när ett foster kan sägas ha en hjärna, kan man tala om en människa. Denna betingelse bör ha avgörande vikt för abortproblematiken.

IV. Vid bestämningen av livets begynnelse har alltså människosynen en avgörande betydelse — det har däremot *inte* frågan om människans *plikter*. En människas plikter kan *inte* sägas inträda genast vid begynnelsen av människans liv — de kommer först så småningom. Härmed markeras, att det som människan får givet är primärt och ger ett överskott i förhållande till de plikter, som läggs på henne. Man kan alltså *inte* rimligen uppställa något adekvansvillkor för bestämningen av livets begynnelse, som hänvisar till människans plikter.

V. En helt annan betydelse har däremot frågan om människans *rättigheter* i detta sammanhang — i praktiken blir det alltså en fråga om fostrets rättigheter. Det både primära och överskjutande i det som människan får i relation till det som etiskt krävs av henne, betingar rimligen en asymmetri mellan plikter och rättigheter: plikterna börjar inte med livets begynnelse, men det gör däremot rättigheterna. (Jfr. den begränsade asymmetrin med samma tendens vid döden, se ovan). För en människa är det att vara *bärare av liv* ekvivalent med att vara *bärare av rättigheter överhuvud*. Hur många specifika rättigheter som man därmed kan göra anspråk på, är därmed inte sagt.

Dessa synpunkter lägger upp till ett formellt etiskt adekvansvillkor för livsbegreppets avgränsning vid livets begynnelse:

(4) En bestämning av människolivets början måste få den konsekvensen, att livets bärare också är bärare av etiska rättigheter överhuvud taget, men också den konsekvensen, att det utan liv inte heller kan vara fråga om några rättigheter.

Att vara bärare av liv och bärare av rättigheter är alltså ekvivalenta bestämningar i förhållande till livets — och därmed rättigheternas — begynnelse. När man ur etisk synpunkt kräver hänsyn till kommande generationer, så är rättigheterna egentligen knutna till det framtida livet — det är

tanken på framtida liv som implicerar kravet om respekt för rättigheter — dessa senare är berörda av tänkta framtidiga handlings konsekvenser av nutida handlingar. Adekvansvillkor (4) har stor formal betydelse för etiken, men det ger *ingen* bestämd *vägledning* om *var* gränsen för människans liv skall sättas — det är nämligen i högsta grad ett *etiskt kontroversiellt spörsmål*, när ett foster i moderlivet skall *börja tillerkännas rättigheter* — härom handlar just den komplicerade etiska abortproblematiken.

För att kunna dra någon mera bestämd konklusion om gränsen för människolivets begynnelse inom ramen för den process, som startats i och med befruktningen, så måste man stödja sig helt och hållet på människosynen (se ovan avsn. III). Vi har redan sett, vilken konklusion i denna fråga som följer av denna. *Tillsammans med människosynen* får emellertid adekvansvillkor (4) betydande *etiska konsekvenser*. Den gräns för livets begynnelse, som människosynen utstakar, blir i och med adekvansvillkor (4) också en avgörande etisk gräns — ett människoliv får man inte godtyckligt utsläcka — det kräver respekt och hänsyn. Det är etiskt orätt att abortera ett foster, som »blivit människa», om därmed inte ännu väsentligare värden räddas eller tillgodoses. Etiska konfliktfall kan naturligtvis aldrig förebyggas genom några som helst principiella etiska gränsdragningar.

Till slut bör det angående temat för denna uppsats påpekas, att varje adekvansvillkor inom en intresseram naturligtvis i sin tur kan bli föremål för diskussion — i vårt fall skulle det röra sig om etiska frågor. Ändrar eller förkastar man ett adekvansvillkor, så ändras därmed också intresseramen. Då jag uppfattar de här uppställda villkoren som rätt okontroversiella, har jag inte sett det som min uppgift här att sätta dem ifråga.

Noter

- 1 Se Clarence Blomquist, *Medicinsk etik*, Stockholm, 1971, s. 80.
- 2 Jfr. Clarence Blomquist, o.a.a. s. 78.
- 3 Jfr. Blomquist, s. 78, 81 f.
- 4 Se Blomquist, s. 80.
- 5 Jfr Blomquist, s. 82.

En fjärils vinge och ett kvalsters öga

Deisten Diderot och ateisten La Mettrie

Rolf Lindborg

Ateisterna kan väl säga saker, som är fullkomligt tydliga.
Men det är ingalunda alldeles tydligt, att själen är någonting
materiellt.

Pascal

Den franska upplysningens första mera betydande materialistiska och ateistiska propagandaskrift utgavs vid årsskiftet 1747–48 från Elie Luzacs officin i Leiden, Holland. Det är Julien Offray de La Mettries (1709–51) kända och ökända *Maskinen människan*. Boktiteln »l'Homme machine» betecknar inte, att människan i högre grad än vad man förr ansåg handlade »maskinmässigt» och vore en omedveten robot, vilket hon ju uppenbart inte är. Utan den betyder detsamma som »djuret människan»: vi klassificeras av La Mettrie bland det slags ting vars rörelser enligt gängse, dvs. enligt cartesiansk, uppfattning lyder fysikens lagar och dit inte bara sådant som stenar och metaller hör, utan också växter och djur (termen »l'homme machine» alluderar på det ord som Descartes fann på för att beteckna djurens natur: »bête machine»). Den andra delen av tillvaron, den där Guds fria handlande och änglars och människosjälers viljor styr skeendena, blir tom, eller den avskaffas snarare av La Mettrie. Frågan vad en materialist som La

Mettrie, som förnekar jagets eller medvetandets immaterialitet, närmare bestämt menar när han uttalar satser sådana som »*Jag* inser att *jag* består av enbart materia», eller »*Jag* inser att *mitt* medvetande är detsamma som de rörelser i min kroppsmaskin som frambringar ord ur min mun», har La Mettrie egentligen inte intresserat sig för. Inte heller för frågan hur det kommer sig att vi maskiner onekligen »upplever» oss som fritt handlande och tänkande varelser.

Det har övertygande visats av utgivaren av *Maskinen människan*, Aram Vartanian¹, att La Mettrie när han under sommaren och hösten 1747 skrev sin bok var starkt influerad av en föreläsning som den 8 februari 1747 hölls vid universitetet i Leiden av professorn i medicin där Hieronymus Gaubius (Gaub), i likhet med La Mettrie och f.ö. även i likhet med Linné elev till den kände läkaren Hermann Boerhaave. Gaubius' föreläsning, som snart utgavs av trycket, heter *De regimine mentis*, Om regementet över själen, och den går ut på att själsliga sjukdomar skulle kunna botas farmaceutiskt, med läkemedel, av den orsaken att »själen» i själva verket är en del av kroppen. Gaubius uttalar med andra ord den materialistiska tesen redan före La Mettrie, vilket f.ö. på sitt sätt också Linné gjorde, när han i *Systema naturae*, Leiden 1735, utan några kommentarer placerade människan i djurriket. (Betr. innehållet i Gaubius' föreläsning, som La Mettrie enligt föreläsarens utsago åhörde »med spänd uppmärksamhet», hänvisar jag till Vartanians inledning till utgåvan av *Maskinen människan* och min uppsats om La Mettrie i *Mänskligt och naturligt. Uppsatser i filosofi- och vetenskaps historia*, Sthlm 1978, s 76–78, 186f.)

Likaså har det övertygande visats att La Mettries materialistiska lära är starkt inspirerad av den upptäckt som den schweiziske biologen Abraham Trembley publicerade 1744 beträffande sötvattenspolypens totala regenerationsförmåga, alltså det förhållandet att en polyp som man skär i två bitar läks igen hundraprocentigt, dvs. till *två* hela polyper. Upptäckten gav stöd för tanken att en själslig princip inte är nödvändig för livet — en själ kan ju inte »delas»! — och den ansågs bekräfta läran att den levande naturen utgör ett enda sammanhängande helt emedan den tycktes utgöra förbindelselän-

ken mellan växt- och djurrikena; polypen påstods av La Mettrie röra sig och förnimma som ett djur, men föröka sig, »knoppas», som en växt. Trembleys upptäckt gjorde våldsamt starkt intryck på La Mettrie (*Mänskligt och naturligt*, s 81–83; en grundläggande framställning är A Vartanian, »Trembley's Polyp, La Mettrie, and 18th-century French Materialism» i *Journal of the History of Ideas*, XI, 1950:3, s 259–86; se även Lester G Crocker, »Diderot and Eighteenth Century French Transformism» i *Forerunners of Darwin*, ed. B Glass m.fl., Baltimore 1968, s 116f). En utförlig framställning finns i mitt arbete *Maskinen människan och doktor La Mettrie*. (Doxa).

Betydelsen av läraren Boerhaaves undervisning har också diskuterats, liksom den grundläggande betydelse Albrecht von Hallers, den schweiziske läkarens, nyligen gjorda upptäckt av muskelirritabiliteten fick för La Mettrie: Haller hade experimentellt visat att det går att åstadkomma en kontraktion hos en muskel som är helt isolerad från nervsystemet, och La Mettrie fullständigt strålar av glädje när han därav drar slutsatsen att »varje kroppsdel innehåller fjädern till sin egen rörelse»; det finns i själva kroppsmaterien en sorts inre icke själslig princip som är liktydig med »liv» (*Mänskligt och naturligt*, s 83).

Ingen har emellertid, så vitt jag kunnat se, tillräckligt beaktat betydelsen av en annan läsupplevelse, som var intensiv. Det gäller en skrift av den blivande encyklopedisten Denis Diderot, författad långfredagen till och med annandag påsk 1746 och enligt beslut av överdomstolen i Paris den 7 juli samma år bränd på bål; många exemplar finns kvar än i dag och man antar att myndigheterna fördes bakom ljuset genom att några värdelösa papper brändes i stället för boken. Den heter *Pensées philosophiques*, alltså *Filosofiska tankar*, och den vittnar om en svår kamp mellan deisten Diderot, ateisten Diderot och katoliken Diderot (*OEuvres complètes de Diderot*, éd. J Assezat, I, Paris 1875, s 123–155; även i Diderot, *Textes choisis, introduction, commentaires et notes explicatives* par J Varloot, I, Paris 1952, s 41–59). Den religiösa kampen är förtvivlad, på ett sätt som man knappast finner någon motsvarighet till i La Mettries långt mera självsäkra verk. Diskussionen för och emot Guds existens är utomordentligt klar, och till och med Diderots ar-

gument för den ateistiska ståndpunkten, som han avvisar, är starkare än något av den övertygade ateisten La Mettries. (Intet av detta uppmärksammas i det sista stora verket om Denis Diderot, Arthur M Wilsh, *Diderot*, New York 1972, s 55–58; betydelsen för La Mettrie av Diderots verk antyds inte heller av Lester G Crocher i nyss nämnd uppsats i sammelvecket *Forerunners of Darwin*, s 114ff, trots att inflytandet från Trembley på både Diderot och La Mettrie diskuteras, liksom det möjliga inflytande som La Mettrie fick på Diderot.)

Diderots argument för ateismen är i själva verket uppseendeväckande starka.

Att läsoplevelsen var intensiv finns det inga odisputabelt påtagliga bevis för, det skall erkännas, men ett tecken är att La Mettries citat från *Filosofiska tankar* är ungefärliga: han har citerat ur minnet. Hans huvud har varit fyllt av Diderots tankar och i det avsnitt av *Maskinen människan* där La Mettrie bekämpar både den kristna och den deistiska ståndpunkten ekar Diderots framställning — som också uttryckligen nämns — bland annat därigenom, att La Mettrie faller in i den dialogform som Diderot på vissa punkter använder i sin skrift när han väger trons argument mot otrons. I *Maskinen människan* skriver La Mettrie:

»Vem vet, om inte meningen med människans liv är livet självt? Kanske har människan av en slump kastats ned på någon punkt på jordens yta, utan att vi kan veta hur eller varför, blott att hon måste leva och måste dö, likt dessa svampar som växer upp från den ena dagen till den andra eller dessa blommor som kantar dikena och höljer murarna. Låt oss inte förlora oss i oändligheten, ty vi är inte skapta så att vi kan göra oss minsta idé därom; det är oss fullkomligt omöjligt att gå tillbaka till tingens ursprung. Det är för övrigt likgiltigt för vår själafrid om materien är evig eller om den skapats, om det finns en Gud eller om det inte finns en Gud. Vilken dårskap, att plåga sig med sådant som är omöjligt att veta, och som inte gjorde oss lyckligare, ifall vi komme underfund med det! Men, invänder man, läs alla verk av en Fénelon, en Bernard Nieuwentjld, en Jacques Abbadie, en William Derham, en John Ray!» Alla dessa deistiska författare hade vid slutet

EN FJÄRILS VINGE OCH ETT KVALSTERS ÖGA

av 1600-talet och början av 1700-talet publicerat verk där Guds existens bevisas med hjälp av naturens ändamålsenlighet, dvs. den »naturliga teologin» eller fysikoteologin. »Ja, vad lär de mig? Eller snarare, vad har de lärt mig? Det är bara tröttsamma upprepningar. Den ene nitiske författaren lägger bara ett ordsvall till den andres och stärker snarare än underminerar ateismens grunder. *Mängden* bevis som man kan härleda ur betraktelsen av Naturen ger dem ju inte större styrka. Enbart byggnaden hos ett finger, ett öra, ett öga, »en enda observation av Malpighi» bevisar allt, och tvivelsutan bättre än »Descartes och Malebranche». Eller så bevisar allt det övriga intet.»

Orden om Malpighi och Descartes och Malebranche, som La Mettrie genom kursivering anger att han citerar från en annan författare, är hämtade från Diderots *Filosofiska tankar* och är typiska för La Mettries inställning: om det nu trots allt är så att de naturliga bevisen för Guds existens har någon styrka, då räcker det med sådana bevis som framställts av läkare och naturforskare som La Mettrie själv, dvs. i detta fall anatomen och mikroskopisten Marcello Malpighi (d 1694), medan metafysikerna Descartes' och Malebranches ordsvall är värdelösa (*l'Homme machine*, ed. Vartanian, s 176).

Och längre fram fortsätter La Mettrie, efter att ha kommenterat deisterernas vanliga argument, som bygger på att slumpen omöjligen skulle kunna framställa komplicerade organ som ögon, öron etc., med att kalla »doktor» Diderots *Filosofiska tankar* ett »sublimt» verk, som dock inte kan övertyga någon ateist: »ty vad skall man svara en man som säger: Vi känner alls inte Naturen. Orsaker dolda i hennes sköte kan ha frambragt alla ting. Se på Trembleys polyp! Innehåller inte den i sig orsaken till sin regeneration? Vad skulle det då ligga för orimligt i att det finns fysiska, naturliga orsaker till allt?(—) Att förneka slumpen är inte att bevisa existensen av ett Högsta Väsen, ty det kan finnas något annat, som varken är Slump eller Gud: jag menar Naturen ... Av »världsalltets tyngd» skakas ej en verklig ateist, än mindre »krossas» han därav» (*l'Homme machine*, ed. Vartanian, s 177f). De av La Mettrie kursiverade orden om »världsalltets tyngd», som varken skakar

EN FJÄRILS VINGE OCH ETT KVALSTERS ÖGA

eller »krossar» en ateist, är hämtade från Diderots *Filosofiska tankar*.

De sist anförda meningarna, där La Mettrie vill ersätta Gud med Naturen, ger, i förbigående sagt, en antydan om hur nära den materialistiska ståndpunkten ibland kunde komma panteismen. I den franska materialismens höjdpunkt, d'Holbachs m.fl. *Système de la nature* 1770, var sista steget i dialektiken deism–materialism–panteism närapå fullbordat. Åter till Diderot.

Att den lilla boken av den blivande encyklopedisten — Encyklopedin började utges 1751, och Diderot är 1746 en man på 33 år — väckte ett långvarigt hat, kanske överträffande till och med det som mötte La Mettries *Maskinen människan*, beror säkert på att Diderots argument mot kristendomen är religiösa; de är inte »vetenskapliga» eller antireligiösa, utan religiösa: den bild av en hämndlysten och svartsjuk och godtyckligt dömande Gud som den kristna förkunnelsen framställer innebär i Diderots tankar en kränkning av det Högsta Väsentet. Det är en i sina religiösa känslor sårad man som i *Filosofiska tankar* väger »vidskepelsens» och »deismens» och »ateismens» argument mot varandra, varvid det förstnämnda begreppet, vidskepelsen, *la superstition*, är synonymt med kristendomen, som Diderot — i en del av den lilla boken — skriver om i ett förtvivlans raseri som vittnar om ett formidabelt hat.

Påståendet nyss, att Diderots argument för ateismen — som han alltså framställer blott för att tillbakavisa — är uppseendeväckande starka, kräver en förklaring, och denna förklaring kräver att boken sätts in i ett bestämt sammanhang: sammanhanget är problemet med »ändamålsenligheten» i naturen, som enligt många mening entydigt vittnar om en intelligent Skapare som universums upphovsman. Jag ämnar därför nu ägna några sidor åt en diskussion av en del av filosofi- och vetenskapshistoriens mest dryftade problem och frågor innan jag tar upp innehållet i Diderots *Filosofiska tankar*.

Newtonianen och deisten Voltaire anförde och var övertygad av så att säga

EN FJÄRILS VINGE OCH ETT KVALSTERS ÖGA

»astronomiska» bevis för Guds existens: de i rymden fritt svävande kloten, planeterna, skulle omöjligt falla i sina elliptiska banor kring solen, iakttagande Keplers lagar, om de inte hela tiden styrdes av en gudomlig vilja som hindrade dem från att i rät linje fortsätta rakt ut i evigheten. Ty rymden är tom, och inga naturliga krafter kan av sig själva verka genom ett tomrum, över ett avstånd (R Lindborg, *Mänskligt och naturligt*, s 189). En annan rik källa varur deismen öste bevis för Guds existens var den levande naturen här på jorden: det krävs inga ingående studier av myllret av växter och djur för att man skall slås av de enskilda individernas otroligt sinnrika byggnad och av det om »visdom» vittnande samspelet mellan individer och mellan arter.

Det mest seglivade av alla gudsbevis blev också det som brukar kallas det »fysikoteologiska» eller — med ett annat ord — det »teleologiska»;² man kan också använda termen »finalistiskt» bevis. Beviset kan ha följande form.

Ting som av människan tillverkats för ett visst ändamål, t.ex. en klocka, bär spår av att ha gjorts av en intelligent varelse och kan inte vara tillkomna genom en slump — var gång jag ser på klockan vet jag att det finns urmakare. I naturen finns nu många ting som fyller ett visst ändamål: de bär spår av att ha gjorts av en intelligent varelse och kan inte vara tillkomna av en slump — var gång jag beundrar sinnrikheten i växtens eller djurets byggnad *vet* jag att Skaparen finns. »Sedan filosofiens barndom har människan häpnat över, hur organismerna fyller sina bestämda uppgifter i naturens hushållning, hur märkligt de är lämpade för den. Vattenfåglarnas simhud, trädjurens gripsvans, de vingade växtfrön som seglar genom luften till ny mark» (S Lindroth, *Charles Darwin*, Sthlm 1963, s 87; A Jeffner, *Filosofisk religionsdebatt*, Sthlm 1967, s 21–23).

Det fysikoteologiska beviset finns i oräkneliga varianter, från antiken till våra dagar; en berömd variant står i vår psalmbok (Sv. ps. 564), och »Skaparens ära sjöngs av otaliga vetenskapsmän under 1700-talet. En av de väl-taligaste i kören var vår egen Linné», ungefär jämnårig med Diderot och La Mettrie och något yngre än Voltaire och Johann Sebastian Bach: »Jag såg

EN FJÄRILS VINGE OCH ETT KVALSTERS ÖGA

den oändeliga, allvetande och allsmåktige Guden på ryggen, då han gick fram och jag hisnade. Jag spårade efter hans fotsteg på Naturens fält och märkte utur vartenda, även i dem jag näppeligen kunde skönja, en oändelig vishet och makt, en outrännsakelig fullkommelighet» (Linné, *Systema naturae*, cit. efter G Eriksson, *Romantikens världsbild speglad i 1800-talets svenska vetenskap*, Sthlm 1969, s 73).

Man skiljer mellan *uppenbarad* religion och *naturlig* religion (deism): en uppenbarad religion vilar på en helig skrifts vittnesbörd, medan den naturliga religionen hämtar sina argument från betraktelsen av naturen och är tillgänglig — »naturlig» — för vilken människa som helst på jorden, före och efter Kristus, på kristnade och icke kristnade områden. Likt många andra förespråkare för den naturliga religionen eller deismen, som vanligtvis höll det fysikoteologiska beviset för det starkaste, bekämpade Diderot kristendomen som ju hyllar religiösa idéer uppenbarade bara för en viss tidsålders människor på ett begränsat geografiskt område, medan han antog en naturlig religion som omfattade (a) Guds existens och (b) själens odödlighet. Den naturliga religionen i Diderots tappning innehåller bara dessa två satser, plus vad som antogs följa av själens odödlighet: de dygdigas belöning och de ondas straff på andra sidan graven. I *Filosofiska tankar* pekar Diderot på tre ting, som vart för sig vore nog för att en intelligent skapares existens skulle vara bevisad: en fjärils vinge, ett kvalsters öga, universums tyngd (Diderot, *Textes choisis*, s 49). Och han räknar med fyra, och endast fyra, möjliga religiösa ståndpunkter, nämligen den vidskepliga (kristna), den deistiska, den ateistiska och den skeptiska — för så vitt man nu kan kalla den sistnämnda »religiös».

»Teleologin» i naturen — tingens och varelsernas till synes otroligt ändamålsenliga konstruktion och byggnad — var en sak som efter 1600-talets vetenskapliga revolution kommit att livligt diskuteras: det som ser ändamålsenligt ut har kanske kunnat uppkomma oavsiktligt, på rent naturlig väg, genom rörelsens och naturlagarnas blinda verkningar, utan inblandning av någon övernaturlig intelligens? Före 1600-talet var det ytterst ovanligt att de teleologiska förklaringarna ifrågasattes; en »teleologisk» för-

EN FJÄRILS VINGE OCH ETT KVALSTERS ÖGA

klaring till ett naturligt fenomen är motsatsen till en »mekanistisk» förklaring och innebär att fenomenet förklaras med hänvisning till det syfte eller ändamål eller slutmål (grekiska *telos*, latin *finis* eller *effectus*) det har: Varför har järneken taggiga blad längst ner fast de är helbräddade högre upp?

För att inte boskapen skall förtära bladen, svarar teleologen. Nej, därför att endast former med taggiga blad i markhöjd har klarat »kampen» mot boskapen och på så sätt förmått överleva och fortplanta arten, svarar mekanisten.³ Varför har människan vassa framtänder men breda kindtänder? För att vi skall kunna både bita och tugga födan, svarar teleologen. Nej, därför att endast de av våra förfäder, som råkat få en lämplig tandgård som medgav bitning och tuggning, kunde överleva och fortplanta arten, svarar mekanisten.⁴

Teleologiska förklaringar är sådana som vi svenskar kan förbinda med salig Dumbom:

På sina resor han förnam
hur väl försynens nåd reglerat,
som floder överallt placerat
där stora städer stryka fram.

Upplysningstänkarnas strider för och emot teleologin — för och emot »ändorsakerna», som det kallades då — nådde f.ö. Sverige just på J H Kellgrens tid. (Beträffande litteraturen i teleologi-mekanist-frågan så är den oöverskådligt rik. Ett klassiskt arbete som i stor utsträckning rör teleologins uppkomst, utveckling och undergång är F A Lange, *Geschichte des Materialismus* från 1866; se härom *Mänskligt och naturligt* s 141. Klargörande är Ch C Gillispie, *Genesis and Geology*, New York 1959, och värdefulla synpunkter ger A Ellegård, »The Darwinian Theory and the Argument from Design», i *Lychnos* 1953, och S-E Liedman, *Motsatsernas spel. Friedrich Engels' filosofi och 1800-talets vetenskap*, I, Lund 1977, s 170ff.)

Enligt vad jag funnit så finns det ett — låt vara svagt — tecken i *Maskinen människan* som tyder på att La Mettrie kände till den allra äldsta diskussion som finns på västerländskt område mellan en teleolog och en mekanist.

EN FJÄRILS VINGE OCH ETT KVALSTERS ÖGA

Det gäller ett ställe hos Aristoteles (teleologernas teleolog!) där han polemiserar mot naturfilosofen Empedokles, som verkade på 400-talet f.Kr. och är den förste kände mekanisten, en sorts det gamla Greklands Charles Darwin. I den diskussion mellan deism och ateism som La Mettrie för i Maskinen människan heter det på ett ställe:

Om vi fortfar att lyssna till naturforskarna, så säger de oss, att samma orsaker som i kemistens händer — och genom att slumpen blandade olika ämnen med varandra — skapade den första spegeln, de orsakerna har i Naturens händer skapat det rena vatten som för den enkla herdinnan tjänar som spegel; att den rörelse som vidmakthåller världen även kan ha skapat den; att varje kropp intagit den plats Naturen har bestämt för den; att luften med nödvändighet omger jorden av samma skäl som järnet och andra metaller är dess innandömes verk; att solen uppkommit lika naturligt som elektriciteten och inte i högre grad skapats *för att* värma jorden och dess invånare — som den ibland förbränner! — än vad regnet har skapats *för att* driva upp den säd som det ofta fördärvar; att spegeln och vattnet inte i högre grad skapats för att man skall kunna se sig i dem än alla andra mycket släta kroppar som har samma egenskap; att ögat i själva verket är en sorts trymå där själen kan betrakta föremålens avbilder så som de framställs av kropparna; att det däremot aldrig bevisats att detta organ faktiskt skulle ha skapats just för seendets *skull* och *avsiktligt* ha placerats i ögonhålan; att det slutligen mycket väl kan hända att Lucretius, doktor Lamy och alla de antika och moderna epikuréerna har rätt när de påstår, att ögat råkar se blott därför att det råkat organiseras och placeras som det gjort — att, givna de rörelselagar som Naturen följer vid kroppars uppkomst och utveckling, det inte var möjligt att detta underbara organ skulle organiseras och placeras annorlunda (*L'Homme machine*, ed. Vartanian, s 178f).

Låt vara att solen som värmer åkern och regnet som vattnar den är banala exempel i sammanhanget, omöjligt är det ändå inte att LaMettrie kan ha stött på det nyss nämnda stället hos Aristoteles, som har följande innebörd.

Varför skulle man inte kunna tänka sig, säger Aristoteles (i *Physicae auscultationes* II:8), att naturen arbetar, icke för något ändamåls skull eller för att det är bättre så, utan på samma sätt som att regnet faller från himlen

inte *för att* säden skall växa, utan av nödvändighet? Det dunstande vattnet stiger och måste därvid med nödvändighet kallna, och när det kallnat måste det med nödvändighet falla ned som regn, och resultatet *blir* bara att säden växer. På samma sätt: om en mans skörd fördärvas under tröskningen, så gjorde regnet inte detta därför att det »ville» fördärva skörden, utan det blev bara ett resultat av det: »Varför skulle nu inte detsamma gälla om naturens delar? Varför skulle, inte t.ex. våra tänder ha kunnat komma fram av nödvändighet — framtänderna skarpa, passande för att bita, kindtänderna breda, passande för att tugga — inte för detta ändamåls (dvs. bitandets och tuggandets) skull, utan bara som ett tillfälligt resultat? Alltså, överallt där delar har blivit sådana som de *skulle* ha blivit, *om* de blivit till för ett ändamåls skull, så har sådana ting förmått överleva, eftersom de spontant råkat organiseras på ett lämpligt sätt, medan de som vuxit fram på annat sätt gick under och fortätter att gå under.» Med de sublima orden refererar Aristoteles Empedokles' åsikt. »Vad Darwin, stödd på ett fylligt material av positiva kunskaper, utträttat för nutiden, det bjöd Empedokles antikens tänkare» (F A Lange, *Materialismens historia jämte en kritik av dess betydelse i våra dagar*, I, Sthlm 1913, s 23).

Mot Empedokles' förklaring av ändamålsenligheten som bara resultatet av de bäst lämpades överlevande i kampen för tillvaron invänder aristotelikern, att missfostren i naturen är så försvinnande sällsynta i jämförelse med de normalt och lyckat utbildade, ändamålsenliga varelserna, att man måste förutsätta planmässighet i naturens handlande, och därmed någon sorts »högre intelligens». Under årtusendena fram till den vetenskapliga revolutionen på 1600-talet är alla vetenskapliga förklaringar av naturfenomenen, i den mån det alls förekommer någon naturforskning i Västerlandet, teleologiska. Forskarna och filosoferna ställde alltså till naturen frågan *Varför?*, inte bara frågan *Hur?* — så kan skillnaden mellan teleologi och mekanism också uttryckas.

Men i och med den moderna fysikens uppkomst på 1600-talet med Galileis och Descartes' och alla deras efterföljares arbeten började man anse att det är matematiskt kalkylerbara regelbundenheter, *naturalagar*, som styr

skeendena på ett »blint» men exakt förutsebart sätt, och inte några i förväg av Gud eller Naturen »planerade» avsikter och ändamål. Nödvändigheten eller slumpen började regera i naturen, till skillnad från i människans värld, och nödvändighet och slump kunde märkvärdigt nog beteckna samma sak: motsatsen till avsiktliga eller planerade skeenden. Saker och ting i det fysiska universum »blir» bara, så att säga. Vad *telos* eller *finis*, syftet eller ändamålet, är för teleologen, det är naturlagen för mekanisten.

Fast mekanismen slog igenom på fysikens område bara, inte på biologins: tankvärda mekanistiska förklaringar till att levande väsen ur sina frön och ägg utvecklas till underbart anpassade varelser fanns endast ytterst sporadiskt före utvecklingslärans genombrott under senare delen av 1800-talet. Men på det fysiska området fanns sedan 1644, året för Descartes' *Filosofins principer*, tankvärda mekanistiska förklaringar till exempelvis en så iögonenfallande »ändamålsenlighet» som att planeternas storlekar och hastigheter är exakt avpassade så att de varken på grund av för låg fart skall falla ned på solen eller av för hög försvinna ut i rymden: himlakroppar som inte »råkat» hamna i den »rätta» banan har helt enkelt under skapelseprocessens eller utvecklingens lopp av naturliga skäl försvunnit från solsystemet och gått under. En liten »ändamålsenlig» rest har blivit kvar (R Lindborg, *René Descartes*, Lund 1980, s 139f). Men på det levandes långt mer komplicerade område var det ju inte *så* enkelt att komma fram till liknande selektionsteorier.

Filosofihistoriska framställningar brukar påstå, att de fysikoteologiska bevisen för Guds existens vart vederlagda något efter den tid som intresserar oss i samband med denna uppsats. Och detta är sant — vederläggningarna av de fysikoteologiska bevisen är ett verk av Immanuel Kant (1781) och David Hume (1799) — men det är sant bara i en mycket abstrakt mening. Den religiösa diskussionen och människors faktiska trosföreställningar frågar mycket litet efter filosofiska bevis och filosofiska motbevis. 1700-talet igenom dräller det i Europa av teleologer som i naturens märkvärdigheter koxar Skaparen på ryggen, och inte minst under årtiondena kring teleologins slutliga nederlag i och med darwinismens segertåg efter

1859 — det är också den kristna kyrksamhetens och bibelläsningens gyllene tid — så genljuder luften av fromma filosofers och naturforskares lovprisningar av Guds under i skapelsen.

Guds försvinnande beror på andra mekanismer än teoretiskt filosofiska bevis — man börjar ju inte tro på Gud därför att det finns ett »bevis», och man slutar inte tro därför att det kommit ett »motbevis». Men det bör ändå nämnas att en fast teoretisk grund fick ateismen först efter 1859, alltså efter det att darwinister börjat kunna påvisa hur vår egen kropps och hur djurens och växternas även mest komplicerade organ skulle kunnat uppkomma på rent mekanisk väg, utan någon planerande »högre intelligens».

På *ett* sätt skulle det ha varit lättare för Aristoteles på 300-talet f.Kr. än det var på La Mettries och Diderots och Linnés och Buffons tid att komma fram till en mekanistisk förklaring av ändamålsenligheten grundad på en teori om arternas utveckling genom naturligt urval i kampen för tillvaron (men det saknades naturligtvis empiriskt faktamaterial). Ty enligt Aristoteles' åsikt hade jordklotet alltid funnits, i evighet: det fanns alltså i hans värld tillräckligt med *tid* för en biologisk utveckling. Enligt en världsbild där solar och planeter, fallande stenar, väder och vind och allt annat »dött» sedan en tid, dvs. sedan mitten på 1600-talet, blivit delar av den stora *maskinen* universum som (trots Voltaire's och prästernas invändningar!) kunde tänkas fungera »automatiskt», utan styrning av någon högre hand, där var det ännu på 1700-talet så att människorna överallt var omgivna av en *levande* natur där vart litet väsens varje fiber ropade att en ytterst vis Skapare måste vara livets upphovsman; en mycket inflytelserik riktning förklarade visserligen att även växter och djur var »automater» bara (*bêtes-machines*), men någon hållbar förklaring till ändamålsenligheten hade denna riktning, cartesianismen, aldrig kommit fram till. På La Mettries tid fanns emellertid bevisligen — La Mettrie var själv en av dem — forskare som kunde föreställa sig, eller som åtminstone anade, att gåtan kunde lösas med en selektionsteori, en teori om de bäst lämpades överlevande.

Kruxet var emellertid att vår värld, och därmed jordklotet, ännu antogs ha tillkommit för mycket kort tid sedan: enligt de flestas mening hade Gud

EN FJÄRILS VINGE OCH ETT KVALSTERS ÖGA

sagt sitt Varde för ungefär sex tusen (6 000!) år sedan; en av tidens största naturforskare, Buffon, väckte sensation och drog 1749 på sig åtal, efter anmälan från teologiska fakulteten i Paris, för att han i en teori om en geologisk och biologisk utveckling hade givit jorden en ålder på cirka hundra tusen år (R Lindborg, »Vägen fram till Darwin», i Ch Singer, *Naturvetenskapens historia*, Lund 1972, s 342f; F C Haber, »Fossils and the Idea of Process of time in Natural History», i B Glass m.fl., *Forerunners of Darwin*, s 234f; S Toulmin & Goodfield, *Människan upptäcker tiden*, Lund 1975, s 158–165). Linnés spekulationer om en väldig ålder hos jorden (H Krook, *Skapelse och evolution*, Sthlm 1971, s 41) tycks inte ha väckt någon diskussion. Om sun-
da förnuftet säger, att även de mest underbara levande former skulle kunnat utvecklas successivt om naturen bara fått möjlighet att i den jämt pågå-
ende kampen om födan och utrymmet få pröva tillräckligt många kombi-
nationer så säger ju förnuftet å andra sidan att sex tusen år (eller sex gånger
sex miljoner år, för den delen!) är en på tok för kort tid för att så enormt
komplicerade ting som fjärilsvingar eller kvalsterögon skulle kunnat bildas
spontant: de måste alltså ha uppfunnits och tänkts ut av en Skapare så som
klockan konstrueras av urmakaren. Mot tanken på en biologisk utveckling
fanns många känslomässiga hinder men det största intellektuella hindret
var att man saknade begrepp om världens *ålder*, om de ofattbara tidrymder
som faktiskt har stått till buds för naturen; det var först ett sekel efter La
Mettries tid som Sir Charles Lyell med sitt grundläggande arbete *Principles
of Geology* (1830) gav jordklotet en historia tillräckligt lång för att Darwin
skulle kunna anta att naturen är en experimentverkstad där livets former
prövats den ena efter den andra så att till sist skapelsens krona kunde födas
ur djurriket och erövra jorden. Bara som ett »tillfälligt resultat» av slumpvi-
sa kombinationer, för att tala med Empedokles.

Denis Diderots uppseendeväckande starka ateistiska argument bryter
emellertid igenom samtidens fördomar om världens ringa ålder: de antar
djärvt möjligheten av en *oändlig* tid, varunder naturen kunnat pröva alla
kombinationer av former, och vi återgår nu till hans *Filosofiska tankar* 1746
som La Mettrie hade i färskt minne när han året därpå skrev *Maskinen män-*

niskan.

Diderots ton är från början högstämd, patetisk, på så vis bildande en bjärt kontrast mot *Maskinen människan* där munterheten hotar att ta överhanden ideligen: »Jag skriver om Gud», så börjar Diderot: »jag räknar med blott få läsare, och jag hoppas inte på mer än ett svagt bifall. Om dessa *Tan- kar* inte behagar någon människa, kan de inte vara annat än dåliga. Men jag anser dem avskryvårda om de behagar alla.» Tonen gent emot kristendomen har jag redan kommenterat. Här några prov på vad La Mettrie läst om den officiella religionen omedelbart innan han skrev *Maskinen människan*: »Vilket larm, vilket skrik, vilken jämmer» — så beskrivs av Diderot livet på vår jord: »Vem har stängt in i dessa mörka fängelser alla dessa ömkansvärda kadaver? Vilket brott har alla dessa olyckliga gjort? En del slår sig för bröstet med stenar, andra river sönder sina kroppar med järnklor, alla har olycka, smärta och död i sin blick. Vem dömer dem till dessa plågor? »Den Gud som de skymfat.» Vem är då denne Gud? »En Gud fylld av godhet.» En Gud fylld av godhet, skulle han finna nöje i att bada i dessa tårar? Borde inte fasan betyda en förolämpning mot hans mildhet?» (Diderot, *Textes choisis*, I, s 43f; *OEuvres*, I, s 127).

»Det finns människor om vilka man inte kan säga att de fruktar Gud, men väl att de är rädda för honom» (s 44).

»Den bild man gjort mig av det Högsta Väsendet, hans lust för vrede, hårdheten i hans hämnd, vissa jämförelser som vi i stort antal gjort rörande förhållandet mellan dem som han låter gå under och dem han anser värda att räcka handen, gör att den mest rättskaffens själ önskar att Gud inte existerade. Man skulle vara rätt lugn i denna värld om man vore säker på att inte ha någont att frukta i den andra världen: tanken att det inte finns någon Gud har aldrig skrämt någon. Men väl tanken att det finns en sådan Gud som man utmålade för mig. (—) Jag vidhåller det, vidskepelsen skymfar Gud mer än ateismen. »Jag skulle hellre önska», sade Plutarchos, »att man trodde att det aldrig funnits någon Plutarchos i världen än att man tror att Plutarchos är orättvis, arg, vankelmodig, svartsjuk, hämndlysten och allt sådant som det är bedrövligt att vara» (*Textes choisis*, I, s 44f). Man skall

komma ihåg att Diderot med den föraktfulla termen »vidskepelsen» avser katolska kyrkans lära: *la superstition est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme*.

Indignerad vänder sig Diderot också mot den av tidens filosofiskt anlagda förkunnare älskade tanke, som Voltaire snart skulle göra upp med i *Candide*, alltså att Guds absoluta godhet manifesterar sig i världen på ett sådant sätt som vi ibland uppfattar som ondska: slutresultatet blir enligt den s.k. optimistiska läran att världen är så bra som den *kan* vara, ty det finns inget ont som inte har något gott med sig: »Om det också bevisades (vilket ingalunda skett), att allt ont är källan till *något* gott, att det är bra att en Britannicus, den bäste av furstar, skulle gå under, att en Nero, den värste av människor, skulle regera, hur skall man då bevisa att det var omöjligt att nå samma mål *utan* att använda samma onda medel?» (*Textes choisis*, I, s 45f).

Kristendomen, »vidskepelsen», har enligt Diderot inget att sätta upp emot ateismen. Bara deismen, som avvisar tanken på en i enskilda händelser ingripande Gud och som avvisar tanken på Guds »all-godhet», kan hota otron. Och det är inte metafysikernas hårklyverier som bevisar Guds existens: det är i stället naturforskningen som gör det — Newton, naturligtvis, och Hartsoeker, upptäckaren av spermatozoerna, åberopas t.ex. av Diderot (*Textes choisis*, I, s 46). I det största som i det minsta ser vi överallt spår av gudomlighetens kraft och visdom, och gärna åberopade deisten det största och det minsta: stjärnsystemens ordning och insektens öga! En upptäckt av en anatom och mikroskopist stärker gudstron mer än metafysikernas alla griller: *Les méditations sublimes de Malebranche et de Descartes étaient moins propres à ébranler le matérialisme, qu'une observation de Malpighi* (jfr ovan s. 78).

Ateismen kan dock — bara man antar att naturen haft tillräcklig tid på sig! — förklara naturens underverk även den, de kan alltså förklaras utan antagande av någon planerande intelligens. Ett viktigt ställe hos Diderot lyder:

»Jag öppnar anteckningarna från en berömd professors föreläsningar och läser: »Ateister, jag ger er rätt i, att rörelsen är nödvändig hos materien. Vad drar ni då för slutsats därav? Att världen är resultatet av slumpvis kas-

EN FJÄRILS VINGE OCH ETT KVALSTERS ÖGA

tade atomer? Jag såge lika gärna att du sade mig, att *Iliaden* av Homeros eller *Henriaden* av Voltaire är resultatet av slumpvis kastade bokstäver.»

Jag skulle akta mig noga för att säga så till en ateist: denna jämförelse skulle han finna rolig.

»Enligt spelteorins regler», skulle han säga mig, »bör jag inte förvånas över att en sak inträffar, när den är möjlig, och att osannolikheten för utgången uppvägs av antalet kast. Det finns ett visst antal kast vid vilket jag med framgång skulle kunna slå vad om att få 100 000 sexor på en gång med 100 000 tärningar. Vilken ändlig summa som helst av bokstäver, med vilken man föreslog att jag slumpmässigt skulle skapa *Iliaden*, så finns det alltid en sådan ändlig summa kast som skulle göra förslaget framgångsrikt. Min chans skulle till och med bli oändlig, bara antalet tillåtna kast blev oändligt. Du håller gärna med mig om», skulle ateisten fortsätta, »att materien existerar av all evighet och att rörelsen är en nödvändig egenskap hos den. I gengäld antar jag liksom du, att världen inte har några gränser, att antalet atomer är oändligt och att denna ordning, som du häpnar över i naturen, inte minskas åt något håll. Av dessa ömsesidiga medgivanden följer inte något annat, än att chansen att universum av en slump skulle uppkomma visserligen är mycket liten, men att antalet kast är oändligt, dvs. att osannolikheten för utgången mer än väl uppvägs av mängden kast. Finns det något som borde strida mot förnuftet, så är det alltså antagandet, att om materien varit i rörelse i evighet, och om det i den oändliga summan av möjliga kombinationer funnits ett antal underbara sådana, inte en enda av dessa underbara kombinationer skulle ha råkat uppkomma ur den oändliga mängd kombinationer som materien successivt antagit.⁵ Vår själ borde alltså vara mer förvånad över ett tänkt förblivande kaos än över det universum som faktiskt uppkommit» — av en slump ! (Diderot, *Textes choisis*, I, s 50f).

Given materia och rörelse i evighet, så är universums underbara ordning således inte något problem: det »behövs» inte någon Gud! — Det är ett uppseendeväckande starkt argument för ateismen. Man måste komma ihåg att det framfördes i en tid när man ännu förde allvarliga vetenskapliga dis-

kussioner om huruvida världsalltet hade skapats år 4004 f.Kr., lördagen den 22 oktober klockan åtta på kvällen, eller 3943 f.Kr. den 10 oktober, och inom några år skulle Buffon som sagt bli åtalad.

Men det är ändå deismen som segrar i Diderots dialog mellan ateism och deism. Varför antar vi, heter det i en annan dialog, att våra medmänniskor är tänkande varelser? Därför att de kan tala? Det kan papegojor också, utan att tänka. Därför att de resonerar förnuftigt och följdriktigt? Men om vi av Newtons *Principia* drar slutsatsen att Newton var en tänkande varelse, hur mycket mer bör vi då inte av den döda naturens lagbundenhet och den levandes ändamålsenlighet dra slutsatsen att Skaparen är ett intelligent väsen? Skulle Newtons *förklaring* av världen bevisa att Newton har hjärna, på ett bättre sätt än världens *existens* bevisar att Gud är vis? »Bevisas inte intelligensen hos ett Första Väsen bättre i Naturen genom Hans verk än tankeförmågan hos en filosof av hans skrifter? Tänk då på, att jag inte invänder mot dig (ateist) med mera än en fjärils vinge, ett kvalsters öga, när jag skulle kunna krossa dig med universums tyngd» (Diderot, *Textes choisis*, I, s 49; jfr ovan s. 78).

La Mettries ateistiska invändningar mot Denis Diderot och en rad andra deister i *Maskinen människan* är föga övertygande; de är påståenden bara, snarare än argument, om man inte som ett argument vill räkna den ovan (s 75) citerade hänvisningen till Trembleys polyp. Vi vet faktiskt, som strax skall visas, att La Mettrie förmodligen hade klart för sig att teleologin i naturen skulle kunna förklaras med hjälp av en utvecklingslära. Men i *Maskinen människan* tycks han ha glömt det, och hans svar på deisternas fysiko-teologiska argument är vaga. När han bekämpar religionen är det moraliska mer än teoretiska skäl han för fram: världen skulle, det är La Mettries övertygelse, bli lyckligare om ateismen segrade och religionerna med allt vad de för med sig av fanatism och krig utrotades. När man vet vilka skarpa ateistiska argument La Mettrie nyss fått till skänks från motståndarsidan saknar man onekligen dessa i hans framställning, men kanske La Mettrie har förutsatt Diderots *Filosofiska tankar* som väl känd.

Denis Diderot kom på äldre dagar, när han var känd och ökänd som

EN FJÄRILS VINGE OCH ETT KVALSTERS ÖGA

Encyklopedins utgivare, att överge deismen och bli en stridbar ateist; han medarbetade i »materialismens bibel», d'Holbachs *Système de la nature* 1770. Innan dess hade han också hunnit med att på spekulativ väg formulera en biologisk utvecklingslära, inte en selektionsteori, utan en teori ungefär av den typ som långt senare kom att kallas »lamarckism». Hans utvecklingslära innefattade teorin att människosläktet härstammar från aporna (läran framställdes i *Rêve d'Alembert*, svensk översättning i *Tre dialoger från upplysningstidens Frankrike*, övers. G Åman-Nilsson, Sthlm 1942. Se *Forerunners of Darwin*, s 114–143, och A M Wilson, *Diderot*, s 559 ff.). Det är möjligt, men inte troligt,⁶ att Diderot inspirerats till sin ateism och evolutionism av La Mettrie.

I en tidigare skrift av La Mettrie, *Système d'Epicure*, finns en kort antydning eller skiss till en annan sorts utvecklingslära, en teori av den typ som långt senare kom att kallas »darwinistisk»,⁷ alltså en selektionsteori. Den förklarar ändamålsenligheten, *la perfection* med La Mettries term, hos organismerna utan antagande av gudomliga ingripanden: det räckte om Naturen hade tid tillräckligt. Stället har följande lydelse: De första levande varelserna »måste ha varit mycket ofullkomliga. Hos en saknades matstrupen, hos en annan magen, vulvan, tarmarna etc. Det är tydligt att de enda djur som kunde leva, bevara sig, fortplanta sin art måste ha varit de som var försedda med alla för släktet nödvändiga delar och hos vilka med ett ord ingen väsentlig del saknades. Omvänt dog de som var berövade någon absolut nödvändig del, antingen kort efter födelsen eller åtminstone utan att fortplanta sig. Ändamålsenligheten var för naturen ej blott en dags verk, lika litet som för Konsten.»⁸

Ingenting står uttryckligen om att högre och högre arter kan ha uppkommit *ur* varandra i en ständigt pågående kamp för tillvaron. Stället är fantasieggande nog ändå. Vi som sitter med historiens facit i hand kan till skillnad från La Mettrie se att han i dessa korta meningar anför starkare skäl för sin ateistiska lära än han gör på någon punkt i *Maskinen människan*.

Den naturvetenskapliga debatten under upplysningstiden kännetecknas

EN FJÄRILS VINGE OCH ETT KVALSTERS ÖGA

av en enorm utvidgning av världsbilden astronomiskt och geografiskt, men inte kronologiskt. Det fanns någon sorts spärr, som hindrade tänkare och forskare från att göra de antaganden om längden på jordklotets och vårt solsystems historia som skulle möjliggöra en hållbar utvecklingslära och därmed en naturalistisk förklaring av teleologin i naturen, dvs. en förklaring som lämnade åt sido gudomliga ingripanden. Strax efter La Mettries tid borde egentligen den enorma vidgningen av det astronomiska perspektivet ha lett till en motsvarande förlängning av det kronologiska perspektivet. Men någon sådan förlängning av bakåtperspektivet tycks inte ha kommit. Det var 1755 som Immanuel Kant i spekulativ form framlade den s.k. nebularhypotesen, enligt vilken de »dimmiga» fläckar på himlen som astronomer sett allt sedan 1600-talets början i själva verket är hopar av miljontals stjärnor, av samma slag som den väldiga anhopning som kallas Vintergatan och som vi tillhör. Engelsmannen William Herschel lyckades en generation därefter med sitt stora spegelteleskop ge empiriska belägg för Kants hypotes. Därefter borde, kan man tycka, varje lära om att jorden funnits i en tidrymd av storleksordningen 6 000 år eller några tiotals tusen år ha varit omöjlig: de tider som enligt den kantianska spekulatjonen och Herschels teorier krävdes för att ljuset från de avlägsnaste himlakropparna skulle nå jorden måste ha rört sig i storleksklassen många hundra tusen eller miljoner år.

Den kronologiska provinsialismen, trots vidgningen av alla andra perspektiv, gjorde bland mycket annat att den diskussion om den levande naturens ändamålsenlighet varpå Diderots och La Mettries verk ger exempel kunde hamna på fast grund först efter Sir Charles Lyells upptäckt av de geologiska periodernas ofattbart stora längd. Lyell verkade på 1830-talet. Det blev geologernas spadar och inte astronomernas kikare som beredde vägen för den helt »avkristnade» vetenskap som blev följden av Darwins framträdande 1859.

Gud skulle väl ha försvunnit i vilket fall som helst. Det är, som sagt, inte teoretiska överväganden och bevis som bestämmer om människor tror på en Gud eller inte tror på en Gud. Arbetet med produktion av livsförnöden-

heter tog sig under industrialismen sådana former att människors intresse koncentrerades till det timliga och jordiska och de småningom upphörde att tolka sin tillvaro i religiösa termer. Denis Diderot och Julien Offray de La Mettrie sökte på sitt famlande — ibland dock något självsäkra — vis efter sådana tolkningar innan tiden, som man brukar säga, var »mogen» och innan den kronologiska provinsialism hade övervunnits som fortfarande gjorde hypotesen Gud nödvändig.

Noter

- 1 *La Mettrie's l'Homme machine. A Study in the Origins of an Idea. Critical edition with an introductory Monograph and Notes*, Princeton 1960. Min fullständiga översättning till svenska av La Mettrie's bok är just nu under tryckning (Doxa). En del av argumenten i min inledning där är helt identiska med den här föreliggande uppsatsens.
- 2 De två orden är ofta felstavade i litteraturen och man ser ibland underliga hybridformer: beviset är med rätt stavning antingen *fysikoteologiskt* (sju vokaler!) eller *teleologiskt* (fem vokaler!). Ursprunget till det sistnämnda ordet är grekiskans *fysis*, »naturen», och *telos*, »ändamål» eller »fullbordan». Ursprunget till det förstnämnda ordet är *fysis* och *theos*, »Gud», alltså ung. läran om gud i naturen.
- 3 Exemplet är inte uppdiktat. »Mekanisten» i just denna dialog är August Strindberg, och »teleologen» är Bengt Lidforss (Lindborg, *Mänskligt och naturligt*, s 126).
- 4 Inte heller detta exempel är påhittat: »teleologen» är Aristoteles, »mekanisten» är Empedokles (*Mänskligt och naturligt*, s 140 f).
- 5 Med de sista orden har Diderot för ett ögonblick undgått den mekaniska materialismen (som karakteriserar det borgerliga upplysningstänkandet) och tillämpat det begrepp om en fortgående process som han senare skulle tillämpa i fråga om de organiska varelsernas utveckling. En anmärkning med den innebörden gör den marxistiske utgivaren av *Textes choisis* här.
- 6 La Mettries *Maskinen människan* nämns en enda gång i »materialismens bibel», i en undanskynd och (förmodligen) av Diderot skriven fotnot: »Den författare som nyligen utgav *Maskinen människan* har i fråga om sederna resonerat som en verklig däre. Om sådana författare i fråga om moralen hade konsulterat naturen, så som de gjort i fråga om religionen, skulle de ha funnit att naturen långt ifrån att leda till laster och sedeslöshet leder till dygden» (*Système de la nature ou des lois du monde physique & dumonde moral. Par M. Mirabaud (sic!), secretaire perpétuel, & un des quarante de l'Académie Francaise, II, London (sic!) 1770, s 348*).
- 7 Vissa forskare har invänt att även om La Mettrie påstår att de första levande varel-

EN FJÄRILS VINGE OCH ETT KVALSTERS ÖGA

serna var enkla och primitiva så har han inte uttryckligen påstått att nuvarande arter uppkommit ur andra arter (N-E Ryding, *Nytta och sanning inom fransk upplysningsfilosofi. Studier kring en idékonflikt*, Lund 1951, s 147).

- 8 »Systeme d'Epicure», i *Oeuvres philosophiques*, London (Berlin) 1751, s 335. L G Crockers påstående i *Forerunners of Darwin*, s 124, är diskutabelt: »A more important influence on Diderot was surely the great impact of La Mettrie's writings, as we have described them above, and as they were completed by the publication, in 1750, of the same writer's *Système d'Epicure*. It has in fact been claimed that La Mettrie was the first eighteenth century writer to suggest, in his *Système d'Epicure*, the fundamentals of transformism.»

Återbesök vid gränsen mellan sensation och emotion

Ingmar Persson

I

De flesta av oss kommer många gånger dagligen i kontakt med sinnesintryck — i synnerhet lukt- och smaksensationer — som vi tycker om eller tycker illa om för deras egen skull, dvs. utan att de associeras med något annat. Jag åsyftar upplevelser som kommer till uttryck i formuleringar som »Jag tycker (illa) om den här lukten», »Jag finner den här smaken (o)behaglig», »Jag tycker det här smakar gott (illa)» etc. I föreliggande uppsats ämnar jag ge mig i kast med att filosofiskt analysera dessa upplevelser. De filosofiska teorierna rörande dessa upplevelser sönderfaller i två huvudtyper. Vi påträffar dels den teorityp som går ut på att välbehaget/obehaget är en *känslomässig* (eller viljemässig) reaktion på smak- eller luktsensationen, dels den typ som gör gällande att välbehaget/obehaget utgör en *sensation* med en speciell kvalitet, en sensation som står i någon relation till smak- eller luktförnimmelsen. Låt mig kalla teorierna för emotions- respektive sensations-teorin. Den teori jag tänker förespråka är sensationsteorin.

II

I en kortfattad avhandling betitlad *Gränsen mellan sensation och emotion*¹ tar

GRÄNSEN MELLAN SENSATION OCH EMOTION

Hans Larsson itu med samma frågeställning som ett led i det mer ambitiösa projektet att karakterisera vad en emotion eller känsla är till skillnad från en sensation. Larsson når en slutsats som går stick i stäv med min nyss deklarerade mening: han tänker sig (t.ex. s. 13, 34–5) att välbehaget/obehaget är en emotionell respons på sinnesintrycket. Jag skall närma mig min egen ståndpunkt genom en skärskådan av Larssons.

För Larsson utgör sensationerna en delmängd av vad han kallar »kognitioner» (5). »Kognition» betecknar både en teoretiskt *akt* och dess (teoretiska) *innehåll* (5). Som teoretiska akter räknas både perceptions- och tankeakter (5, 12–3). Vad som särskiljer sensationer från andra kognitioner är dels att de är enkla, dvs. icke sammansatta, dels att de är direkt kauserade av »periferisk nervretning» (5). Det andra kravet är uppenbarligen ägnat att särskilja sensationer från tankar och (imaginära) föreställningar, medan avsikten bakom det första kravet är att avgränsa sensationer från andra sinnesintryck. Jag skall ignorera det första kravet, eftersom det leder till komplikationer som är irrelevanta i sammanhanget. I den här uppsatsen betecknar »sensation» (»förnimmelse») ett sinnesintryck som härrör från smak-, lukt- eller känselsinnet.

Larsson distingerar vidare mellan externa och interna sensationer beroende på om det stimulus som föranleder den »periferiska nervretningen» är förlagt till världen utanför subjektets kropp eller till denna kropp (17–8). Man kan tycka att denna distinktion borde vara uttömmande, men bredvid den externa och interna sensationen ställer Larsson upp en tredje klass: vitsensationen. Den säges vara »en uppfattning av vår egen kropps tillstånd» (20). Men detta duger knappast till att skilja vitsensationer från interna sensationer. Eftersom vitsensationen är en uppfattning av vår egen kropps tillstånd, bör den förorsakas av inomkroppsliga stimuli, vilket är vad som kännetecknar den interna sensationen. Men vad utmärker vitsensationen till skillnad från den interna sensationen? Jag finner inget svar på denna fråga hos Larsson. Tvärtom säger han saker som gör mig mycket förbryllad — exempelvis att det förefaller honom »som om en extern sensation kunde *på samma gång* vara en vitsensation» (20–1). De illustrationer

han levererar som uppbackning för detta påstående tycks mig vara exempel på hur externa sinnesintryck, t.ex. synintryck, beledsagas av interna sensationer, förnimmelser av muskelsammandragningar i ögonen etc. Emedan jag inte får något grepp om vitalsensationerna, skall de lämnas därhän i det som följer. Jag kan inte se att detta får några menliga konsekvenser för Larssons ståndpunkt.

Låt oss nu titta närmare på hur Larsson karakteriserar emotioner. Han skiljer mellan emotioner och emotionstillstånd (47). Som det för emotionen utmärkande anges att »subjektet omedelbart värderar objekterna såsom föremål för lust eller olust» (13). Larsson tycks alltså jämställa att hysa en känsla med att värdera något som behagligt eller obehagligt. Ett emotionstillstånd är däremot ett större komplex vari själva emotionen ingår som en komponent. Utöver emotionen inkorporerar emotionstillståndet en förkognition, som föregår emotionen, och en serie följsensationer eller följd-kognitioner (46–7). Jag förstår saken som så, att när jag t.ex. är rädd för en tjur, så utgör mina perceptioner och tankar rörande tjuren förkognitionen, medan följd-kognitionerna konstitueras huvudsakligen av interna sensationer av kroppsliga förändringar som hjärtklappning, torrhet i strupen, kraftlöshet i benen, svettning etc. Till följd-företeelserna kan man också räkna förvirring i tankeverksamheten och, något som Larsson inte tycks nämna, en tendens att fly.

Enligt James-Langes teori om känslor föreligger ett direkt kausalsamband mellan förkognition och följd-företeelser. Larsson, i och med att han interfolierar känslan *per se* (dvs. en värderande akt) som ett speciellt moment mellan dessa båda, ställer sig i medveten motsatsställning till James och Lange. Larsson gör dock en viktig eftergift i det han medger att själva emotionen inte är empiriskt konstaterbar (77–80). Dess existens är istället något som måste bevisas genom en »transcendental deduktion»: emotionen finns därför att den är en logiskt nödvändig betingelse för existensen av medvetande (kap. VII). Larsson formulerar ibland sin tes att emotionerna inte är empiriskt givna som så att de inte finns bland »medvetandets kognitionsinnehåll» (32). Han tycks därvidlag förutsätta (a) att emotioner, dvs.

värderande akter, inte är kognitioner (teoretiska akter) och (b) att endast kognitioner kan vara (innehåll i) medvetandeakter. Båda teserna är i behov av försvar, men (b) är inte bara dubiös utan också kuriös: varför skulle inte en *praktisk* akt kunna vara en medvetandeakt och dess innehåll ett medvetet innehåll? Såvitt jag kan se består ingendera med något stöd i den avhandling som nu är för granskning.

Vi bör nu vara tillräckligt preparerade för att kunna förstå Larssons tolkning av det fenomen som består i att ett sinnesintryck väcker vårt väl- eller obehag. Hur kommer det sig att han betraktar väl- eller obehaget som en *emotionell* reaktion på intrycket snarare än som en — förmodligen intern — *sensation* föranledd av sinnesintrycket? Hans slutsats stöder sig på principen att interna sensationer kan, medan emotioner inte kan, lokaliseras till kroppen eller någon del av den (25–6, 39–41). Vi säger knappast att vi känner emotioner som rädsla, glädje, vrede etc. i någon speciell kroppsdel eller i kroppen som helhet. Detta är lättförklarligt utifrån Larssons analys av känslor som värderande omdömesakter: dylika akter förläggs näppeligen till någon plats i kroppen. Däremot säger vi att vi förnimmer (fysisk) smärta i huvudet, hjärtraktet, fötterna etc. Följaktligen konkluderar Larsson att fysisk smärta är en sensation. Men i motsats till fysisk smärta, tycks Larsson resonera, är det väl- eller obehag som ett sinnesintryck kan väcka inte kroppsligt lokaliserbart, därför är det fråga om en känsla och inte om en (intern) sensation. Här är Larsson, såväl i argument som i konklusion, i samklang med flera nutida analytiska filosofer.²

Är det riktigt att detta väl- eller obehag inte är kroppsligt lokaliserbart? Visst låter det underligt att säga att det välbehag man erfar t.ex. när man äter en delikat anrättning är förlagt till en viss kroppslig region, som munhålan och angränsande organ, men att något låter underligt innebär inte nödvändigtvis att det är uppenbart att det sagda inte är sant. Orsaken till att en utsaga har en underlig klang kan också vara att utsagans sanning är så till den grad iögonfallande att det aldrig finns tillfälle att yttra utsagan i upplysande syfte. T.ex. är satsen »Han är en människa av en viss längd» egendomlig av denna anledning. Kanske förhåller det sig på samma sätt

med en sats som »Den smak jag nu känner får mig att känna välbehag i mun och mage», kanske upplevs den som bisarr därför att det den utsäger är så övermåttan självklart att det aldrig behöver påstås: om det välbehag en smakförnimmelse föranleder inte är lokaliserat till mun och mage, var skulle det annars förnimmas?

Vad finns det för stöd för denna hypotes att väl- och obehag kan vara kroppsligt lokaliserbara? Det har konstaterats att vid förnimmandet av en smak eller lukt man tycker om, liksom vid förnimmandet av en man tycker illa om, inställer sig karakteristiska fysiologiska processer i magregionen — i det senare fallet utgörs de av den sorts sammandragningar som bildar initialstadiet vid en kräkning.³ (Detta harmonierar med observationen att åtandet av något man tycker illa om leder till illamående.) Det tycks mig stämma väl överens med vad en fenomenologisk iakttagelse ger vid handen att tänka sig att det förnumna obehaget är en kvalitet i en intern sensation av en dylik process. Att förnimma en smak eller lukt man (i episodisk bemärkelse) tycker om eller tycker illa om skulle enligt denna tankegång vara att ha två (lokaliserbara) sensationer som är direkt kausalt relaterade: en smak-eller luktförnimmelse som direkt förorsakar en fysiologisk förändring vilken förnims i en sensation med (bl.a.) väl- eller obehagskvalitet.

En annan typ av exempel stöder tesen att om fysisk smärta är kroppsligt lokalisierbar (vilket är okontroversiellt), så kan fysiskt välbehag också vara det. Antag att en person sitter i en ansträngd och hopklämd ställning tills han erfar en smärtsam stelhet i benen. Det är ett bekant fenomen att denna smärta avlöses av välbehag när man reser sig och sträcker på benen. Och är det inte så att detta välbehag förnims just i den region där tidigare smärtan kändes, i benen? Ett annat klart exempel på en lokaliserad välbehagsförnimmelse är, enligt mitt förmenande, det välbehag man erfar när man river sig på ett ställe där det kliar: det förefaller uppenbart att välbehaget är lokaliserat till den kroppsliga region där man tidigare förnam klådan.⁴ Jag är alltså starkt benägen att tro att det finns kroppsligt lokaliserbara förnimmelser av (o- och) välbehag och att sådana sensationer är involverade (som effekter) när man tycker om (respektive illa om) ett sinnesintryck.

GRÄNSEN MELLAN SENSATION OCH EMOTION

Påståendet att det existerar lokalisierbara välbhagsförmimmelser plägar ofta bemötas med argumentet att detta påstående har sin grund i en förväxling av välbhagets källa eller *objekt* med välbhaget självt: det förra kan vara en lokalisierbar sensation utan att det senare är det.⁵ En distinktion mellan en sensation som är välbhagets objekt och välbhaget självt är plausibel i de typfall som utgörs av att man tycker om en smak- eller lukt-förmimelse. Det är tydligt (och fullkomligt förenligt med sensationsteorin) att det här föreligger en (lokalisierbar) förmimelse (smaken eller lukten) som kan särskiljas från välbhaget och beskrivas i neutrala termer och som kan tjänstgöra som objekt för en attityd av att tycka om. Men det tycks mig svårt att urskilja en dylik sensation i de fall som anfördes i föregående paragraf — t.ex. när välbhag avlöser klåda — för är inte kvaliteten av välbhag här den dominerande kvaliteten hos *en enda*, i övrigt tämligen diffus, förmimelse som är förhanden (liksom klådan var en kvalitet hos den enda sensation som var föregångaren)? Ett tecken på att man här inte kan särskilja en neutral sensation som varande objekt är att vi här knappast skulle säga att vi har en förmimelse som vi *tycker om*. Mer naturligt är att säga att »det känns skönt» — en konstruktion som inte är relationen och därför inte fordrar att man kan skilja ut en neutral förmimelse som objekt.

Det hävdas understundom att välbhag (»pleasure»), i likhet med emotioner men till skillnad från sensationer, nödvändigtvis har objekt, att alla behagliga upplevelser adekvat kan fångas i konstruktioner som »tycka om» (»like»), »njuta av» (»enjoy»), »vara nöjd med» (»be pleased with (about)») etc. — konstruktioner som tarvar komplettering i form av en objektangivelse — och att en fras som »förmimelse av välbhag», vilken inte kräver objektutfyllnad, inte betecknar något.⁶ Min poäng i föregående paragraf var just att denna tes är ohållbar: det finns situationer där det känns skönt eller behagligt i en viss zon av kroppen och där man inte kan särskilja en neutral sensation som är objekt för en attityd av att tycka om, njuta av etc. För att beskriva dessa situationer behöver vi frasen »förmimelse av välbhag» i betydelsen »förmimelse med (bl.a.) en kvalitet av välbhag».

Vidare, sensationsteorins motståndare förefaller ofta vara blinda för den

GRÄNSEN MELLAN SENSATION OCH EMOTION

möjligheten att när man har en upplevelse som verkligen kan beskrivas som att ha en förnimmelse som man tycker om, så kan en välbehagsförnimmelse vara inbegripen på så vis att *attityden att tycka om* involverar en dylik förnimmelse, att »att tycka om» här måste *analyseras* i termer av »att förnimma välbehag som en direkt följd av». Det tycks tas för givet att »att tycka om» nödvändigtvis betecknar en emotionell reaktion, så att om en välbehagsförnimmelse är involverad i en situation där man tycker om en sensation, måste kvaliteten av välbehag vara exemplifierad i den senare sensationen, dvs. i objektet. Sålunda skriver t.ex. Roger Trigg:

The point of postulating such a quality / of pleasure/ would be to stress an important similarity which existed between different types of pleasant sensations /i.e. sensations we like/, and to suggest that they were normally liked *because of what they held in common*.⁷

Som de sista av mig kursiverade orden tydligt utvisar, verkar Trigg förutsetta att välbehagskvaliteten måste vara exemplifierad i objektet och att detta utgör förklaringen till varför vi tycker om objektet.

Det är ingen konst att vederlägga sensationsteorin tolkad på detta sätt. Som Trigg inte är sen att påpeka så kan vi tycka om eller njuta av »many different tastes, without there being any suggestion that we enjoy the same thing in each of them» (a.a. 111). Likaså ligger det i öppen dag att dessa smaker inte har någon kvalitet gemensam med sensationer av sexuell tillfredsställelse, vällust, vilka om några bör vara exempel på sensationer av välbehag. Men sensationsteorin, så som jag utformat den för situationen där man tycker om en förnimmelse, antar inte att *objektförnimmelsen* har en kvalitet av välbehag utan att en förnimmelse med denna kvalitet är involverad i *den attityd som är orienterad mot detta objekt*: att tycka om en sensation är att hysa en *andra* sensation som är kauserad av objektsensationen och som uppbär kvaliteten av välbehag. Det är denna andra sensation (av t.ex. fysiologiska förändringar i magregionen) som antas ha en kvalitet gemensam med t.ex. vällustförnimmelsen, på samma sätt som huvudvärk har en kvalitet mensam med muskelvärk. Jag kan inte se att detta antagande är

fenomenologiskt implausibelt på något sätt.

Kanske min analys av att tycka om ett sinnesintryck är öppen för en annan invändning. Om ett sinnesintryck kauserar sensationer av välbehag, så uppkommer i och med dessa sensationer något som kan dra subjektets uppmärksamhet från det kauserande sinnesintrycket. Och helt klart ökar risken för denna distraktion i takt med att välbehaget hos den kauserade förnimmelsen blir allt intensivare. Konsekvensen blir att enligt min teori bör det bli allt vanskeligare att koncentrera sig på ett sinnesintryck ju mer man tycker om det. Detta kan synas vara en paradoxal konsekvens, ty är det inte tvärtom så att ju mer man tycker om ett sinnesintryck desto mer uppmärksamhet är man spontant böjd att ägna det?⁸

Denna konsekvens förefaller mig inte alls förryckt i de fall av att tycka om ett sinnesintryck som fokuseras i denna uppsats. Ju mer man tycker om en smak- eller luktförnimmelse, desto mer tenderar ens uppmärksamhet att rikta sig mot den förorsakade välbehagsförnimmelsen. Detta tillstånd av att ägna välbehagssensationen merparten av ens uppmärksamhet är vad vi i dagligt tal betecknar som att *njuta* av en smak eller lukt. Jag är således beredd att hävda att den som tycker om en smak eller en lukt tenderar att njuta av den. Men det tycks vara ett psykologiskt faktum att det råder ett antitetiskt förhållande mellan att njuta av en smak eller en lukt och att ägna den ingående uppmärksamhet: det verkar både som om man kan njuta intensivt av en smak eller en lukt och ändå omedelbart efteråt ha förhållandevis vaga begrepp om vilka dess karakteristika egentligen är (vilket implicerar att man inte har noterat dess egenskaper med någon större omsorg) och som om ens njutande försvåras om man ålägger sig att ägna själva smaken eller lukten närsynt uppmärksamhet.

Resultatet av denna överblick över vad som förefaller mig vara de tyngsta argumenten mot sensationsteorin blir således att samtliga argument brister vid prövning. Men naturligtvis kan en teori vara falsk även om inga hållbara invändningar framförts mot den. Jag skall därför härnäst försöka stärka sensationsteorins ställning ytterligare genom att anföra några betraktelser som talar mot dess rival, emotionsteorin, men som låter sig väl

GRÄNSEN MELLAN SENSATION OCH EMOTION

inpassas i en sensationsteoretisk ram. (De presenterade argumenten kan också turneras så att deras udd riktas mot idén att »tycka (illa) om» betecknar en vilje- snarare än en känslouttryck.)

III

Ett viktigt faktum rörande emotioner är att de kan förklaras genom hänvisning till subjektets skäl. Om jag är rädd, kan svaret på frågan »Varför?» alltid ange ett skäl som jag har för min rädsla, t.ex. att jag är rädd därför att, enligt vad jag tyckt mig märka, min granne har pyromaniska tendenser. Att emotioner ofta sägs rikta sig mot konkreta objekt, utesluter ingalunda att de är baserade på skäl; tvärtom, det tycks snarare vara så att det endast är möjligt att säga att en känsla riktar sig mot ett konkret objekt om subjektet har vissa trosföreställningar om detta objekt, trosföreställningar som utgör skäl för känslan. För att illustrera, om jag inte om min granne hade hyst trosföreställningar i stil med att han har pyromaniska tendenser, så hade jag inte varit rädd för honom.

Skäl är uppenbarligen något man appellerar till i argument eller resonemang. Det passar väl in med detta att uppfatta skäl som propositioner, dvs. som bärare av sanningsvärde. Innehållet i en perception kan inte sägas vara sant eller falskt. Jag lutar åt åsikten att detta beror på att varseblivningsinnehåll inte är propositionellt strukturerade. Om emotioner alltid kan förklaras genom hänvisning till skäl, tar Larsson miste när han gör gällande att emotioner kan vara föranledda av blotta sensationer (46). Istället måste deras upphov stå att söka i tankar och trosföreställningar — dvs. mentala episoder som har propositionellt innehåll. (Dessa propositioner kan givetvis röra sensationer.) Det är innehållet i dessa episoder som subjektet brukar som skäl för sina känslor.

I ljuset av detta är det inte förvånande att känslor har ansetts att på ett eller annat sätt involvera värdeomdömen: värdeomdömen är ju ofta — några vill säga alltid och oundgängligen⁹ — stöttade av skäl. Det finns emellertid en andra anledning till att det är naturligt att hänvisa till värdeomdömen

GRÄNSEN MELLAN SENSATION OCH EMOTION

vid analysen av emotionsbegreppet, för man kan ju undra hur något som subjektet framställer för sig i rent neutrala termer — t.ex. i termer som beskriver företeelser så som de varseblivs med de yttre sinnena — kan ge upphov till en emotionell reaktion av t.ex. närmande eller tillbakadragande. Det ter sig plausibelt att, som Larsson, mena att de emotionella följdföreteelserna kommer till stånd enär en akt av negativt eller positivt värderande — ett värderande av objektet såsom föremål för lust eller olust — inställer sig som mellanled.

Men i och med att man skjuter in en värderande akt som mellanled mellan »för kognition» och »följdkognition», uppstår ett nytt problem: man måste göra reda för innehållet i den värderande akten, man måste klargöra vad det innebär att tänka om något att det är behagligt eller obehagligt (att det är föremål för lust eller olust). I annat fall blir analysförslaget inte speciellt informativt. Situationen blir då nämligen denna: man vill veta vad det betyder att tycka (illa) om ett sinnesintryck eller finna det (o)behagligt, och man får svaret att det är att värdera sinnesintrycket som (o)behagligt.

När man skall redogöra för innehållet i den värderande akten, finns det en försvårande omständighet att ta i beaktande: reaktionen av att tycka (illa) om smak- eller luktintryck förekommer redan hos primitiva organismer, t.ex. hos spädbarn så gott som omedelbart efter födelsen. Vilka begrepp om behaglighet/obehaglighet kan en dylik rudimentär organism ha? Frågan kunde kanhända ges ett tillfredsställande svar, om man finge anta sensationer med speciella kvaliteter av väl- och obehag, för då kunde man tänka sig att organismens begrepp om välbehag och obehag vore härledda från sensationer av välbehag och obehag, liksom dess begrepp om t.ex. rödhet kanske är härlett från synintryck av rött. En upprepade erfarenhet av att en viss typ av sinnesintryck från yttre världen åtföljs av sensationer av välbehag eller obehag, som i sin tur har sina speciella kroppsliga effekter, kan konditionera organismen att på sinnesintryckets signal föreställa sig behaget eller obehaget, med påföljd att de kroppsliga effekterna inställer sig. Men naturligtvis står inte detta svar till buds för Larsson och hans meningsfränder: det är liktydigt med en kapitulation, med ett erkännande av

GRÄNSEN MELLAN SENSATION OCH EMOTION

att det att uppleva ett intryck som behagligt eller obehagligt är att ha en viss typ av sensation. Jag kan emellertid för min del inte finna någon rimlig alternativt explikation av innehållet i värderingsakten, som också är förenlig med att värderingen fungerar som *orsak* till de emotionella följdföreteelserna.

I den här situationen kan man välja att ge upp idén att värderingsakten är ett fenomen distinkt från följdföreteelserna: kanske det att värdera ett objekt som (o)behagligt måste explikeras delvis i termer av reaktioner av närmande (tillbakadragande) vilka innefattas i följdföreteelserna. Härmed återkommer vi till tankegången att det är sinnesintryck av något sött, beskt, varmt eller iskallt som *direkt* kauserar emotionella reaktioner bestående av närmande eller tillbakadragande och vissa därmed relaterade kroppsliga förändringar. Man nödgas då postulera medfödda anlag att reflexmässigt reagera positivt eller negativt på vissa sinnesintryck från yttre världen: grovt uttryckt, positivt på smaken och lukten av de ämnen som är tjänliga som föda eller dryck och på förnimmelsen av ting med temperaturer som är nyttiga för kroppen, negativt på smaken, lukten och förnimmelserna av det som har motsatt effekt. Observera emellertid att denna hypotes innebär att man får postulera reflex-tendenser (av närmande eller skyende) sammankopplade med en stor mängd olika sinnesintryck. Ett enklare sätt för evolutionen att nå samma slutresultat vore om organismerna utvecklades så att ett tings positiva eller negativa effekt på kroppen avspeglades i proprioceptionen i sensationer med kvaliteter av välbehag respektive obehag och att reflex-tendenserna vore knutna till de sistnämnda sensationerna. Reflex-mekanismerna behöver här inte tänkas vara känsliga för ett vidsträckt spektrum av sinnesintryck från de fem sinnena utan bara för interna sensationer med kvaliteter som välbehag och obehag (och smärta förstås). Enkelheten motverkas inte i större utsträckning av att man introducerar nya sensationskvaliteter — av väl- och obehag — för en kvalitet av denna typ har redan erkänts: smärtekvaliteten. Så om man är benägen att tänka sig att naturen, evolutionen, verkar på enklaste sätt, är en hypotes om speciella sensationskvaliteter av väl- och obehag att föredra.

GRÄNSEN MELLAN SENSATION OCH EMOTION

Reflektioner kring *uppkomsten* av reaktionen att uppleva ett sinnesintryck som (o)behagligt skakar således emotionsanalysen. Jag ämnar nu argumentera för att reflektioner kring hur reaktionen *förändras* gör detsamma.

Eftersom en emotion är en attityd som baseras på skäl, är den också modifierbar i ljuset av nya skäl. Om därför det att tycka (illa) om ett sinnesintryck är att hysa en känslomässig reaktion visavi det, så bör det också kunna finnas skäl, bekantskap med vilka förstärker eller försvagar (kanhända ända till utplåning) den sammanlagda emotionella reaktionen till sinnesintrycket. Rädsla för ett sinnesintryck eller en sensation tillfredsställer denna fordran. Det är naturligt att frukta smärta (åtminstone om dess intensitet inte är alltför blygsam). Men antag att man börjar tro att det av någon anledning är bra att känna smärta då och då — smärtan tillskrivs måhända en gynnsam effekt på kropp eller karaktär eller kanske den ses som en indikation på att man är någon guds älskling. Då är det rimligt att tänka sig att fruktan försvagas (eller kanske rentav försvinner helt och hållet om smärtan är av relativt lindrig intensitet). Men jag kan inte finna att situationen skulle vara parallell för attityden att tycka (illa) om ett sinnesintryck. Antag att någon som tycker om en lukt L får kännedom om att L har en starkt skadlig effekt på hjärnan och att vederbörande är mycket ovillig att äventyra sin hjärnas hälsa. Detta kan få vederbörande att förskräckt hoppa tillbaka om han erfar L, men såvitt jag kan förstå ger detta inte minsta anledning att förmoda att vederbörande inte längre skulle finna L lika behaglig. Jag kan inte se att det skulle ligga något egendomligt i yttranden som »Lukten L är utsökt behaglig, men jag skulle bli förskräckt om jag märkte att jag inandades den». (Detta vore en naturlig reaktion för den som hörde sirenernas sång.) Inte heller kan jag tänka mig hur anförandet av skäl kan förstärka det behag ett sinnesintryck skänker en.

Vad föranleder då förändringar i reaktionen av att tycka (illa) om ett sinnesintryck, t.ex. från att tycka om en viss smak till att tycka illa om den? Att utsätta sig för överexponering är ett pålitligt medel att åstadkomma denna förändring: man föräter sig på det vars smak man tycker om, dvs.

GRÄNSEN MELLAN SENSATION OCH EMOTION

man håller på att äta detta ämne tills man mår illa av övermättnad. Sensationsteorin kan ge en plausibel förklaring till hur denna överexponeringsmekanism verkar. Antag först, som vi gjort ovan, att de sensationer av obehag som kauseras av smakförnimmelsen och som definierar innebörden i att tycka illa om smaken, är interna sensationer av begynnande kväljningar och illamående. Det andra antagandet är att om en smakförnimmelse p.g.a. överexponering vid ett tillfälle ger upphov till kväljningar och illamående, så ger den vid nästa tillfälle omedelbart (dvs. utan överexponering) upphov till åtminstone ansatser till kväljningar och illamående, även om den före överexponeringen kauserade motsatta fysiologiska förändringar. Dessa två antaganden är enligt sensationsteorin tillräckliga för att förklara övergången genom överexponering från att tycka om en smak till att tycka illa om den.

En tredje invändningsgrund tillhandahålles av det förhållandet att propositioner, som utsäger att ett sinnesintryck inger en väl- eller obehag, *i sig själva* kan tjäna som *skäl* för emotioner. I detta avseende uppför de sig likadant som propositioner som går ut på att ett objekt förorsakar fysisk smärta — dessa propositioner kan, som jag tidigare påpekat, *i sig själva* tjänstgöra som skäl för rädsla. T.ex. tycks det vara ett allmänt förekommande fenomen att man känner sig glad över eller belåten med att man äter eller kommer att äta en måltid vars smak man tycker om. Observera att man här inte känner glädje över att man känner eller kommer att känna vissa smakförnimmelser beskrivna i neutrala termer, utan över att dessa förnimmelser är av det slag man tycker om. Däremot kan knappast det förhållandet, att man känner glädje över att *p*, *i sig självt* utgöra ett skäl för att känna (ytterligare) glädje. (Detta förhållande kan dock fungera som ett dylikt skäl om det förknippas med ett annat förhållande, t.ex. om ens glädje ses som ett symptom på att man besitter smickrande själsliga egenskaper.) Det vore mycket märkligt om det förhållandet, att man känner glädje, *i sig självt* kunde fungera som skäl för (ytterligare) glädje — det skulle betyda att glädje hade en självalstrande förmåga. Det tycks således finnas den skillnaden mellan att tycka om ett sinnesintryck och att hysa en positiv känsloatti-

tyd visavi något att det förra, men inte det senare, i sig självt kan tjäna som skäl för en positiv känsloattityd.

Intressant är också att propositionen att man tycker om ett sinnesintryck kan fungera som skäl — dock vanligtvis knappast som ett skäl i sig självt — för en *negativ* känsloattityd, t.ex. bestörtning över att man erfar en smak som väcker ens behag. Begrunda den nyplatonske filosofen Jamblichos' uttalande: »The greatest of all evils is pleasure because by it the soul is nailed or riveted to the body». ¹⁰ Uttalandet antyder att Jamblichos skulle känna missnöje, oro etc. om han erfor sinnesintryck som ingav honom välbehag, för han skulle uppfatta detta som något som tenderade att motverka hans strävan att frigöra själen från kroppen. Nu kan visserligen det förhållandet att man känner en positiv emotion som glädje över något — t.ex. över att man har fått ärva en stor förmögenhet — utgöra ett skäl för en negativ känsla av besvikelse eller skam — man hade hoppats att man hade lösgjort sig från varje tillstymmelse till materialistiskt egendomsbegär. Men situationen är i väsentliga avseenden annorlunda här. Det föreligger ett *antagonistiskt* förhållande mellan glädje över att p och besvikelse över att man erfar glädje över att p : det förra involverar att p är för en ett skäl att känna glädje, det senare att man förkastar p som ett skäl för glädje. Det senare känslotillståndet kämpar nödvändigtvis med det förra om herraväldet: i den mån den senare övertygelsen vinner insteg hos en, och besvikelsen konsolideras, i den mån är glädjen dömd att försvagas. Att tycka om ett sinnesintryck man mottar och att hysa en negativ känsla därför att man mottar ett dylikt intryck står däremot inte i samma (logiska) motsatsställning (fastän det kan finnas en psykologisk svårighet att kombinera dem). Att den negativa emotionella reaktion som en Jamblichos visar, när han erfar behagliga sensationer, är stark och ogrumlad, är inget tecken på att det behag han erfar är i motsvarande grad svagt och blekt. Tvärtom, om något, så är den en indikation på att behaget är intensivt — för ju starkare behaget, desto starkare bör en Jamblichos' farhågor att det skall nagla fast honom vid det kroppsliga bli.

IV

Jag vill inte låta påskina att de tre resonemang — rörande hur reaktionen att tycka (illa) om ett sinnesintryck först uppkommer hos en individ, hur den förändras och hur propositioner angående sådana reaktioner kan fungera som skäl för emotioner — jag fört konklusivt vederlägger hypotesen att ifrågavarande reaktion är av emotionell art. Men jag anser att de tillsammans bildar ett starkt stöd för slutsatsen att hypotesen är falsk. När nu även de tyngsta för mig kända argumenten mot sensationsteorin visat sig inte hålla måttet, konkluderar jag att denna teori är i huvudsak korrekt.

Naturligtvis återstår arbetet att i detalj utforma sensationsteorin. Förutom att teorin ärver de oklarheter som vidlåder sensationsbegreppet, så är det speciellt i två hänseenden som teorin behöver utvecklas vidare. Teorin måste utsträckas så att den kommer att omfatta sinnesintryck från alla de fem sinnena, alltså även syn- och hörselintryck. Det är ingalunda självklart att teorin kan generaliseras så att den kommer att täcka även de sistnämnda två sinnena, ty det finns ingen kroppslig funktion som är lika intimt förknippad med dessa sinnen som upptagande av föda med smak- och luktsinnet och som väl- eller obehagsförmimmelserna här kan vara förmimmelser av. För det andra, man måste redogöra för hur de kvaliteter av väl- och obehag (och smärta) som teorin antar är relaterade till andra kvaliteter en sensation kan ha, kvaliteter som att vara brännande, stickande osv. Dessa problem finns det inte utrymme för att behandla här. Men eftersom det inte på förhand kan uteslutas att komplikationer tillstöter vid behandladet av dem, kan min konklusion att sensationsteorin är korrekt bara bli preliminär.

Låt mig bara avslutningsvis notera ett par värdeteoretiska implikationer av sensationsteorin som jag skisserat den. Jag har hittills inte markerat någon skillnad i mening mellan konstruktioner som »X tycker om lukten L» och »X tycker att L är god». Men jag håller dem inte för att vara likabetydande. Den första utsäger att förmimmandet av L hos X direkt kauserar sensationer av välbehag. Den andra innehåller en »att»-klausul som har

pretentioner på en intersubjektivitet som inte motsvaras av något i den första. Jag uppfattar »X tycker att L är god» som synonym med något i stil med »X anser, på basis av vad han förnimmer, att L kauserar välbehags-sensationer». (Givet dessa explikationer står det klart att det måste finnas ett intimt samband mellan »X tycker om L» och »X tycker att L är god», för vad X förnimmer stöder uppfattningen att L generellt kauserar välbehags-förnimmelser endast om L kauserar slika förnimmelser hos X.) Kauserar hos vem? Det är här det intersubjektiva elementet kryper in, ty det räcker inte med att välbehagsförnimmelser förorsakas hos X. Jag skall inte ge mig in på att försöka besvara detta spørsmål — det finns ingen anledning att tro att det är lättare att komma till tals med än frågan för vilka något måste se rätt ut för att kunna sägas *vara* rätt — utan blott notera två implikationer som analysen redan i sin förhandenvarande skissform härbergerar. (1) Det finns åtminstone en användning av »god» som kan analyseras efter *deskriptivistiska* riktlinjer.¹¹ (2) Det finns (*pace* Hare) en användning av »god» där det som kompletterar satsen »Objektet O är gott därför att . . . » *inte* anger ett *skäl*, för en sensation är, i motsats till en emotion, ingenting man kan ha skäl för att känna.

Noter

- 1 1:a uppl 1899, men referenserna är till 3:e uppl., Bonniers, 1925.
- 2 Argumentet finns i Gilbert Ryles *Dilemmas*, Cambridge U.P., 1954, s. 58, och upprepas av David L. Perry i *The Concept of Pleasure*, Mouton, The Hague, 1967, s. 83–4. Åsikten att »pleasure» i motsats till »pain» aldrig betecknar en sensation med en speciell kvalitet tycks f.n. vara den ortodoxa i analytiskt filosofiska cirklar: förutom av Ryle och Perry förfäktas den bl.a. av Fuchs, Trigg och von Wright i nedan angivna arbeten. Däremot känner jag inte till någon tillfredsställande formulering av sensationsteorin.
- 3 P. T. Young refererar till något experiment och konkluderar med att definiera »disgust as a pattern of response associated with antiperistalsis» (*Motivation and Emotion*, John Wiley & Sons, New York & London, 1961, s. 395).
- 4 Jmfr. J.L. Cowan: *Pleasure and Pain*, Macmillan, London, 1968, s. 27.
- 5 Jmfr. Perry, a.a., s. 84; Roger Trigg: *Pain and Emotion*, Oxford U.P., 1970, s. 106–7; Alan E. Fuchs: *Hedonism and the Concept of Pleasure*, opubl. doktorsavh.,

GRÄNSEN MELLAN SENSATION OCH EMOTION

Harvard, 1973, s. 34.

6 Se t.ex. Perry, a.a., s. 94–6.

7 A.a., s. 111–2; jmf. Fuchs, a.a., s. 20–3 och »The Production of Pleasure by Stimulation of the Brain», *Philosophy and Phenomenological Research*, 36 (1976), s. 495–6.

8 Se Ryle, a.a., s. 59; Perry, a.a., s. 96; Fuchs (1973), s. 34–8.

9 Jmf. R.M. Hares välkända universaliserbarhetstes (t.ex. *Freedom and Reason*, Oxford, U.P., 1963, s. 21–2).

10 Citerad efter A.H. Burlton Allen: *Pleasure and Instinct*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London, 1930, s. 67.

11 Kontrastera G.H. von Wrights non-kognitivistiska teori för »hedonic goodness», *The Varieties of Goodness*, Routledge & Kegan Paul, London, 1963, s. 73–5.

Pragmatisk och semantisk mening

Erik Ryding

Bland de tankenötter G.E. Moore lämnat i arv till efterföljande filosofer är frågan, hur man bör analysera satser av typen »p och jag tror inte att p». Problemet är, menar Moore, att en sådan sats på en gång är uppenbart orimlig och kan vara sann.

Om någon t.ex. sade »Tavlan är från 1400-talet och jag tror det inte», skulle vi förmoda att vi hört fel eller att tungan råkat glida på den talande. Kanske hade han velat säga »Tavlan är från 1400-talet och jag kan inte tro det», vilket är ett visserligen egendomligt men fullt accepterat uttryck för att man inte känslomässigt hunnit anpassa sig till en inträdd situation. Blir vi övertygade om att han verkligen menat vad vi tyckte oss höra, kommer vi att känna oss fullständigt förvirrade.

Likväl kan yttrandet vara sant. Det är möjligt att tavlan faktiskt är så gammal och att den talande inte tror på det. Han kan ha råkat säga en sanning i tron att han ljög. Satser av denna typ är alltså inte självmotsägande, vilket de skulle vara om påståendet av p logiskt implicerade »jag tror att p». Att det ändå är »perfectly absurd» att yttra dem förklarar Moore i stället med »the fact, which we all learn by experience, that in the immense majority of cases a man who makes such an assertion as this does believe or know what he asserts: lying, though common enough, is vastly exceptional» (*The Philosophy of G.E. Moore* II:542; samma tolkning ges också i uppsat-

sen »Russell's Theory of Description» i *The Philosophy of Bertrand Russell*, sid. 204).

Emellertid är det svårt att finna denna teori tillfredsställande. Lögnaktigheten blir ju lika stor, ifall den talande till *en* person — förslagsvis en presumtiv kund — säger »Tavlan är från 1400-talet,» och till en annan viskar »Det tror jag inte». Men en sådan kombination av yttranden finner vi inte »absurd»; utgör den ett problem, så är det för polisen och inte för filosofin. Inte heller är det från semantisk synpunkt någonting märkvärdigt med satsen »X säger att tavlan är från 1400-talet, men det tror han inte själv» eller ens med bekännelsen »Jag sade att tavlan etc. men det trodde jag inte». Likväl är diskrepansen mellan det andra ledet i konjunktionerna och vår tillit till människornas sanningsenlighet inte mindre här än i det absurda fallet; att yttrandenas rimlighet bedöms på olika sätt måste därför bero på någonting annat.

Allmänt kan sägas, att den implikation Moore pekar på är en sannolikhetsimplikation: om en person påstår något, är det sannolikt att han själv tror på det. Men det är inte »fullkomligt absurt» att vi i ett givet fall har en avvikelse från vad man enligt en sannolikhetsregel väntar sig; och särskilt inte, när alla vet att undantagen är »common enough».

Observeras kan också, att sannolikheten för slutsatsen från »X säger, att tavlan är från 1400-talet» till »X tror, att tavlan ... » givetvis varierar beroende på vem X är. Om X har ett grundmurat anseende för hederlighet, anser vi det vara hög sannolikhet för att han verkligen tror, att målningen är så gammal som han säger; är han däremot känd för att ha mera affärssinne än sanningskärlek eller för att vara mytoman, bedömer vi sannolikheten för att han är i god tro betydligt lägre. Om Moore har rätt, bör det diskuterade yttrandet alltså ibland förefalla mer och ibland mindre orimligt, allteftersom det fälls av den ene eller den andre. Men så är det ju inte; det verkar lika absurt, vilken bedömning vi än har av den talandes personlighet.

Det vore under sådana omständigheter underligt, om det inte förekommit andra försök att förklara, varför det leder till förvirring, ifall man samtidigt påstår en sats och talar om, att man inte tror på den. (*Att* det är förvir-

rat tycks ingen förneka.)

Jag skall här närmast se på den typ av förslag, som hävdar, att konjunktionen »*p* och jag tror inte att *p*» är själv motsägande. Yttrandet kan ju då inte vara sant och därmed bortfaller Moores problem.

Av central betydelse för en sådan teori kommer analysen av verbet »tro» att vara. Som vi konstaterat är det, semantiskt sett, ingenting märkvärdigt med yttrandet »Jag sade att ... och det trodde jag inte». Yttrandet i originalform antages alltså vara själv motsägande, medan referatet av det i imperfektum utgör en normal sats, och skillnaden kan knappast bero på något annat än att »tro» fungerar på olika sätt i de båda sammanhangen. Så som Moore tolkar ordet refererar det tydligen till en psykologisk attityd, och det är ju ingenting motsägelselfullt i att, oberoende av vad man för övrigt säger, ha en viss attityd och rapportera den. J.O. Urmson menar sig emellertid ha funnit, att »tro» jämte denna psykologiska betydelse också har en annan användning, som han kallar »parantetisk». ¹ Om en person tillfrågas, vad klockan är, och efter en blick på solen svarar »Jag tror hon är bortåt sex», så har han därmed inte velat ge en upplysning om sin psykologi utan har framställt en förmodan om vilken tid på dagen det är. I stället för att tala om tro skulle han utan att yttrandets betydelse ändrades kunna säga »Hon är nog bortåt sex». Uttrycket »jag tror» tjänar alltså här till att markera att den lämnade uppgiften är sannolik men inte säker. Skulle det visa sig att klockan i själva verket bara var fyra, säger vi att svaret var felaktigt, även om den talande faktiskt förmodade att hon var sex. Som exempel på det psykologiska bruket kan man däremot taga deklARATIONEN »Jag tror på spöken». För att den skall anses sann räcker det att vederbörande har en trosattityd; spökena själva behöver inte existera.

Denna teori har nu med någon modifikation tillämpats på Moores problem av Mats Furberg i dennes arbete *Saying and Meaning*. I en sats av typen »*p* och jag tror inte att *p*» har vi enligt honom det parantetiska eller som han säger »degree-showing» (styrkeangivande) bruket av ordet »tro». Det tjänar i denna användning till att markera att ett yttrande framförs med mindre anspråk på säkerhet än normalt. Det är alltså en försiktighetsåt-

gärd, som gör att den talande ifall han har fel, kan räkna med mildare förebråelser än om han inte haft någon tros-klausul. Att inleda ett yttrande med »Jag tror» taget i psykologisk mening skulle vara poänglöst, eftersom det vid allt allvarligt tal förutsättes utan ord att man själv tror på vad man säger. Ingressen skulle alltså inte ha någon funktion att fylla. Och eftersom den har en funktion, kan verbet inte uppträda i sin psykologiska roll utan måste vara styrkeangivande. Både i satsen »S är P» och i satsen »Jag tror, att S är P» hävdar man att S är P, men gör det i det senare fallet på ett svagare sätt. »S är P, och jag tror det inte» blir därför självmotsägande eller åtminstone behäftat med en logisk konflikt, som är starkt besläktad med en motsägelse. Yttrandet säger: »Jag konstaterar utan reservation att S är P och konstaterar med reservation att S inte är P». (a.a. sid 247). Motsägelsen är ungefär densamma, som om man skulle förklara »S är P och är sannolikt inte P» (sid 253 f.)

När man som Moore påstår, att en konjunktion av typen »S är P och jag tror det inte» kan vara sann, gör man sig alltså enligt *Saying and Meaning* skyldig till en förväxling av det psykologiska och det styrkeangivande »tro».

Teorin kan vid första ögonkastet verka bestickande men torde inte hålla för en granskning.

De båda användningarna av »tro» skall enligt Furberg grammatiskt skilja sig genom att det styrkeangivande bruket är bundet till första person presens, medan det psykologiska kan förekomma också i andra personer och tempus. »Jag trodde» och »han tror» kan sålunda bara utgöra exempel på psykologiskt, inte på styrkeangivande bruk (a.a. sid 240). Det är en asymmetri, som påminner om den av Austin påpekade funktionsväxlingen vid performativa verb såsom »lova» och »varna», och man vågar nästan gissa, att författaren haft detta mönster i tankarna. Emellertid är det bara en ytlig likhet mellan paren »jag lovar/jag lovade» och »jag tror/jag trodde». Med orden »jag lovar» utför man (under normala omständigheter) en handling, nämligen handlingen att åta sig en förpliktelse, och med »jag lovade» lämnar man en rapport om denna handling. I båda fallen är det allt-

så fråga om samma sak. »Jag tror» och »jag trodde» skall däremot röra olika ting

(1) Jag, X, tror, att tavlan är från 1400-talet

handlar om tavlans ålder och ingressen skall markera, att uppgiften endast är sannolik, inte säker.

(2) X sade, att han trodde, att tavlan var från 1400-talet

handlar om den talandes psykologiska tillstånd och meddelar, att han vis à vis satsen »tavlan är etc.» hade en psykologisk attityd, som låg någonstans mellan fullständig övertygelse och indifferens. Så snart man lämnar första person presens, förvandlas enligt den diskuterade teorin det styrkeangivande »tro» till ett psykologiskt beskrivande.

Detta förefaller dock svårt att acceptera. Att-satsen i det indirekta talet skall ju exakt återge innebörden av det refererade yttrandet; eljest blir det en förfalskning. Och nu är det obestriddigen korrekt att referera (1) genom att säga (2). »Tro» måste följaktligen ha samma betydelse i det ursprungliga yttrandet och i återgivandet i *oratio obliqua*: om det i (1) var styrkeangivande — som det ju skall vara enligt Furbergs teori — så måste det också vara det i (2). — Man kan ju f.ö. också på ett något klumpigare sätt ge precis samma information som i (2) genom ett direkt citat: »X sade: »Jag tror, att den här tavlan är från 1400-talet».

Denna konsekvens behöver i och för sig inte vara förödande för teorin. Man kan mycket väl upprätthålla distinktionen mellan ett psykologiskt och ett styrkeangivande bruk av »tro» och medge, att verbet i indirekt tal kan vara styrkeangivande utan att stå i första person presens.²

Men antag nu, att någon säger:

(3) »X sade, att han trodde, att tavlan var från 1400-talet, men det gjorde han inte.»

Det är, hoppas jag, okontroversiellt, att ett sådant yttrande varken behöver vara själv motsägande eller på annat sätt missbildat. Och i så fall måste pronominet »det» syfta på »trodde att», eftersom vi skulle få en själv motsägel-

se, om det syftade på hela första delen av satsen (X sade att ... men sade inte att ...). Vi kan alltså läsa »X sade, att han trodde att ... men i själva verket trodde han inte, att ... ». Jag skall kalla de båda förekomsterna av »trodde» i denna läsning för »trodde_a» och »trodde_b». Det är nu klart, att de måste ha samma betydelse, så att uttrycket »inte trodde_b» i (3) utgör en direkt negation av »trodde_a. Detta följer av att trodde_b i (3) var dolt i pronominet »det», och ett pronomen skall ha samma betydelse som det ord det syftar på och ersätter. Om trodde_a och trodde_b, skulle ha olika betydelser, kommer vi att få en konstruktion av samma valör som i satsen »När Jesus föddes, var Betlehem en obetydlig ort, och nu har det en av Amerikas största stålindustrier»: pronominet företräder en annan betydelse av syftningsordet än detta har, där det står utsatt.

Det förefaller nu uppenbart att trodde_b är psykologiskt. Det kan inte vara styrkeangivande redan av det skälet, att X inte har gjort något påstående, som det skulle kunna ange styrkan hos. Han har aldrig sagt »Tavlan är inte från 1400-talet» och kan alltså inte försvaga något sådant yttrande genom att framställa det som blott trott. Däremot passar den beskrivning av det psykologiska bruket av »tro», som ges i *Saying and Meaning*, perfekt på detta fall. Det heter att verbet i denna användning berättar något om subjektets psykologiska status, nämligen att han är beredd att säga eller göra vissa saker (a.a. sid 240). Och det är naturligt att tänka sig, att X' tro att tavlan inte är från 1400-talet, anses yttra sig i hans beteende: han är beredd att sälja den betydligt billigare än vad som är rimligt för en så gammal målning, han försöker hindra, att den blir undersökt av experter osv. Det är svårt att föreställa sig vad som skulle kunna vara ett psykologiskt bruk av »tro», om man inte går med på att trodde_b, i sats (3) är det. — I varje fall bör Furberg inte kunna protestera mot rubriceringen, eftersom vi här inte har något yttrande i första person presens eller ens ett återgivande i *oratio obliqua* av ett sådant.

Det har alltså visat sig

- (i) att trodde_a och trodde_b, är identiska i satsen (3) »X sade att han trodde_a att p, men det gjorde han inte (= trodde_b, han inte)».

PRAGMATISK OCH SEMANTISK MENING

- (ii) att trodde_a i (3) är identiskt med »trodde» i sats (2) (»X sade, att han trodde att p»).
- (iii) att »trodde» i (2) är av samma karaktär som »tror» i (1) (»Jag tror att p» sagt av X).

Samtliga förekomster av verbet »tro» har alltså samma karaktär, och eftersom trodde_b i (3) tveklöst är psykologiskt, måste då de övriga också vara det.»

Också andra skäl kan anföras mot att betrakta uttrycket »jag tror (att)» i dess normala användning endast som ett sätt att försvaga ett påstående. Säger någon: »Jag tror, att det finns flygande tefat», och man svarar »Det är inte sant», så är repliken dubbeltydig. Den kan innebära, att man förnekar tefaten, men den *kan* också innebära, att man vägrar att acceptera att den andre verkligen tror på dem. (»Du skojar, du är alldeles för förnuftig för att tro på sådana tokerier.») Att man i det senare fallet talar om avsändarens psykologiska status torde vara klart. Att han gör ett »svagt» påstående kan ju inte bestridas, och den skeptiska kommentaren kan därför endast gälla den psykologiska bakgrunden till detta.

Exemplet visar på den dubbla funktionen av uttrycket »jag tror att». De båda invändningarna tar fasta på olika sidor av yttrandet, men det är inte fråga om olika tolkningar av det. Betvivlas det, att den talande verkligen tror på tefaten, kan han inte svara: »Jag menade inte så. Jag menade bara, att det sannolikt finns flygande tefat.» Och lika litet kan han, om deras existens bestrides, säga: »Jag menade inte, att de sannolikt existerar. Jag menade bara att jag har en trekvarts övertygelse om deras existens». Bägge svaren är nonsens, vilket leder till slutsatsen, att den som deklarerar sin tefatstro både gör ett autopsykologiskt uttalande och på ett försiktigt sätt hävdar en sats om rymdfarkoster. Sammanhanget fattas naturligen så, att den talande genom att meddela sin egen kognitiva attityd vill ge mottagaren ett skäl att dela den, eftersom han utgår från att denne betraktar honom som en förnuftig människa, vars tro och tvivel inte är ogrundade. Det är ju i språkets värld en vanlig företeelse, att man överlåter till mottagaren att

själv dra slutsatsen av det sagda, även när det sägs för slutsatsens skull. Sålunda händer det ofta, att ett sakförhållande nämns för att förmå någon till ett visst beteende (typ: tåget går om 10 min.).

Emellertid är det motiverat med ett påpekande — eller kanske en reservation — när man säger, att en person genom att uttala sin tro på något förhållande ger vid handen att detta är sannolikt. Sannolikhetsbegreppet är ingen odifferentierad storhet. Det är ingen orimlighet, om någon efter att framgångsrikt ha letat efter en sak, t.ex. en nål i en höstack, förklarar:

»Det var naturligtvis mycket osannolikt, att jag skulle hitta den, men jag trodde hela tiden, att jag skulle göra det, och jag hade ju rätt». Översätter man »trodde» med »ansåg sannolikt», kan yttrandet verka som en ren motsägelse. Det kommer då att lyda »Det var naturligtvis mycket osannolikt att jag skulle hitta den, men jag ansåg hela tiden att det var sannolikt, och jag hade rätt». Om händelsen var osannolik måste det, kan man tycka, vara fel och inte rätt att anse, att den var sannolik.

Förklaringen är, att vi rör oss med olika sannolikhetsbegrepp. I en mening, som man skulle kunna kalla »vadslagningsmeningen», implicerar »Jag tror att p» alltid »Jag anser p sannolikt». Är man tvungen att satsa på något alternativ och vill vinna, väljer man vid lika odds det som man tror på. Detta kan uttryckas så, att man betraktar det valda alternativet som sannolikast. Men sannolikheten i denna mening kan, så som sker i höstacks-exemplet, komma i konflikt med ett rationellt sannolikhetsbegrepp som där skulle bygga på en jämförelse mellan den mängd hö det fanns möjlighet att undersöka, och den mängd hö, i vilken nålen kunde gömma sig. Självfallet kan en händelse eller ett förhållande ha sannolikhet i båda meningarna samtidigt, men detta är inte nödvändigt och vid skilsmässa har vadslagnings-sannolikheten en starkt subjektiv prägel.

Påpekas kan slutligen beträffande detta försök att lösa Moores problem, att man ingalunda är hänvisad just till ordet »tro» för att konstruera en absurditet liknande den diskuterade. Man kan nå en lika bisarr effekt med hjälp av t.ex. »ana», »ha en känsla (förnimmelse) av», »känna på sig», »undra», »misstänka», »vara nyfiken» (»tavlan är från 1400-talet och jag är nyfi-

ken på om den är det»), »hoppas», »frukta». Även om Furbergs utläggning av funktionen av »tro» vore riktig, skulle vi alltså inte genom den bli kvitt problem av den aktuella typen. För den saken krävs att lösningen generaliseras till att gälla alla de nämnda uttrycken, m.a.o. att man förnekar att något av dem har en psykologisk innebörd, när de styr en bi-sats. Detta verkar dock svårsmält. »Jag hoppas, att. .. » och »Jag fruktar, att. .. » skulle då säga samma sak, ungefär att det efterföljande är möjligt men oviss (kanske något mera troligt vid »Jag fruktar»). Och »Jag är nyfiken» skulle inte ange, att man kände någon spänning utan bara markera, att man inte vill göra något påstående om det förhållande man är nyfiken på.

En utväg skulle vara att hävda att absurditeten beror på olika ting i trossfallet och i de andra, eller en del av de andra, fallen. Även denna möjlighet känns emellertid olustig. Inuitivt tycker man, att det är en analog besynnerlighet i två sådana satser som »tavlan är från 1400-talet och jag tror det inte» och »tavlan är från 1400-talet, och jag fruktar (hoppas) att den inte är det». Kan man ge en enhetlig förklaring av vad det är för fel på dem, måste det därför vara att föredraga.

Till försvar för tesen om de skilda betydelserna av »tro» kanske någon vill peka på förhållandet att

- (1) Det är svagare (försiktigare) att säga »jag tror att p» än att bara deklarera »p»
- (2) Om någon gjort ett påstående p och blir tillfrågad, om han tror på det, så svarar han rimligen »Naturligtvis tror jag på det. Jag sade ju att p».

Om »Jag tror» skulle ha samma betydelse i båda fallen, kan det tyckas vara underligt, att det går att försvaga ett påstående genom att explicit nämna den tro, som förutsättes som någonting självklart vid varje påståendekt. Saken kan dock enkelt förklaras genom den språkregel, som påbjuder att man skall använda så sakligt starka uttryck som man kan göra utan att riskera att komma i konflikt med sanningen.³ Om man meddelar, att man tror att ett visst förhållande föreligger, utgår åhörarna från att man inte anser

sig kunna använda den starkare formulering, som ett ogarderat påstående utgör. På samma sätt är mannen i ett normalt äktenskap givetvis bekant med sin hustru, men säger han bara att han är bekant med henne, är den oinvidde berättigad att antaga, att bekantskapen inte nått äktenskapliga proportioner, och blir alltså vilseledd trots att uppgiften formellt är sann.⁴ Kommunikationstekniskt ehuru inte logiskt utesluter det svagare påståendet normalt det starkare.

Resultatet av diskussionen tycks alltså bli, att frasen »Jag tror (att)» är psykologiskt deskriptiv, även om den oftast används för att framställa det i den efterföljande satsen beskrivna förhållandet som sannolikt. Av detta följer att satser av typen »p och jag tror inte att p» kan vara sanna. Om det är sant att en tavla är från 1400-talet och en person talar sanning, när han säger att han inte tror, att den är det, så kommer enligt satslogikens regler också konjunktionen av satserna att vara sann. Vi är alltså tillbaka vid Moores problem: hur kan ett yttrande på en gång vara sant och absurt?

Moore gör inget försök att närmare bestämma begreppet »absurd»; att ett yttrande är absurt tycks för honom helt enkelt betyda, att det är sådant att ingen människa med sitt sunda förstånd i behåll på allvar gör sig skyldig till det.

Beträffande den aktuella satsen kan man i alla fall konstatera, att den saknar kommunikationsvärde. Åhöraren kan inte veta, om det är mening, att han skall tro på p eller ej. Och tydligen har defekten sin grund i någon sorts konflikt mellan konjunktionens första och andra led. Själv motsägande kan den dock inte vara, eftersom det är tänkbart att den är sann. Motsättningen får i stället sättas i samband med en kluvenhet i avsändarens sätt att fungera. Att den talandes roll är väsentlig i sammanhanget framgår mycket klart av att det ibland kan vara nödvändigt att veta, vem som fällt ett yttrande, innan man kan avgöra om det är absurt eller ej. De Gaulle omnämner i sin självbiografi genomgående sig själv i tredje person, och man kan därför inte säga, ifall exempelvis satsen »Frankrike är numera bara en andra rangens makt och de Gaulle tror det inte» är absurd eller rimlig, innan man fått veta var den står; förekommer den i de Gaulles memoires är

den absurd i Moores mening, finns den i en skrift av någon annan författare, är den rimlig. (Jag förutsätter, att vi i satsen har äkta presens och inte s.k. historiskt presens, dvs. presens med betydelse av preteritum.)

Om ett yttrande av typen »p och jag tror det inte» skall kallas meningslöst eller ej, blir en definitionsfråga. Möjligen skulle man i anslutning till Charles Morris' terminologi kunna säga, att det är semantiskt meningsfullt och pragmatiskt meningslöst⁵ (naturligtvis förutsatt, att p är en meningsfull sats). Konjunktionen beskriver två sakförhållanden, som båda kan vara verkliga samtidigt, och den semantiska relationen tecken — betecknat fungerar därmed normalt. Däremot är den pragmatiska relationen avsändare–mottagare störd. Mottagaren kan undersöka, om det som har sagts är sant, men lämnas i förvirring, när det gäller frågan vad avsändaren egentligen har velat säga.

Ett annat sätt att uttrycka saken skulle kunna vara, att satsen är meningsfull men *yttrandet* meningslöst.

Den avgörande omständigheten är att avsändaren i och med att han påstår en sats garanterar att den är sann. Skulle det visa sig, att den är falsk, har man rätt att klandra honom för lögnaktighet eller ovederhäftighet (såvida inte mycket speciella omständigheter föreligger). Emellertid är garantin ingenting som ingår i satsen utan den ges vid handen genom talsituationen. En sats har exakt samma deskriptiva innehåll vare sig den citeras eller sägs på skämt eller påstås. Motsättningen mellan de båda leden är därför i själva verket en konflikt mellan påståendekten och deklARATIONEN att man inte tror på det sagda. Ifall p inte framförs som ett påstående, försvinner den absurda prägeln. Det är ingenting märkvärdigt, om någon säger »Antag, att det finns spöken. Ja, inte för att jag tror på dem.»

En allmän, inte bara språklig, regel säger nu att man inte bör utställa garantier utan att ha täckning för dem, och den enda täckning man kan ha för en sanningsgaranti är att man vet att det garanterade är sant. Men man kan inte samtidigt veta att en sats är sann, och tro att den är falsk, och därför undergräver tillägget »och det tror jag inte» det föregående påståendet. En pa-

rallell från löftenas område skulle vara, om någon sade t.ex. »Jag lovar att betala på måndag, men jag tror inte jag har någon möjlighet att göra det». Man ger, kort sagt, först en garanti och kungör därefter att den inte är att lita på — men garantiers uppgift är ju just att skapa tillit.

De steg jag har urskilt är alltså:

- (1) X påstår att *p*
- (2) X garanterar, att *p* är sann
- (3) X vet att *p* är sann

Sätter man in (3) som första led i konjunktionen, erhålles satsen »X vet att *p* är sann och tror det inte», vilket är en kontradiktion, åtminstone om »tror» tas i den rent kognitiva mening, som här är relevant. »Vet» säger att det inte finns plats för tvivel, och »tror inte» att tvivlet upptar den mesta platsen.

Man kan således härleda en motsägelse från »*p* och jag tror det inte», men det är ingen vanlig logisk härledning. Implikationen mellan (2) och (3) kan kallas en moralisk implikation: den innebär som nämnt, att man inte bör garantera sanningen av något, som man inte vet vara sant. (Medan (2) däremot endast är en tolkning av (1); att påstå något är att garantera dess sanning, varför det egentligen också var missvisande när jag nyss kallade (1) och (2) olika »steg»)

Lösningen har ju det gemensamt med Moores förslag, att den hänvisar till ett etiskt moment i den språkliga kommunikationen. Det är dock inte fråga om att åberopa en kränkning av förtroendet för människors allmänna pålitlighet. Att denna dras i tvivelsmål förefaller oss knappast särskilt märkvärdigt — man undrar, om Moore aldrig hört två politiska motståndare anlägga synpunkter på varandras trovärdighet.

Prägeln av absurditet uppstår i stället genom att den talande själv inte uppträder med anspråk på att vara vederhäftig. En förutsättning för att det skall vara meningsfullt att göra påståenden är att mottagarna tror på dem. Det gör de visserligen inte alltid, men språkspelet bygger på att den talande åtminstone försöker få dem till det. Ifrågasätter eller förnekar han sin egen tillförlitlighet, bryter han mot spelets regler likaväl som en fotbolls-

spelare, som avsiktligt gör självmål. Han saboterar sin egen verksamhet och resultatet måste bli en förvirrad undran, vad det egentligen är han vill åstadkomma. Men besynnerligheten ligger på vad man skulle kunna kalla det språksociala planet, inte på det logiska.

Noter

- 1 J. O. Urmson: *Paranthalical Verbs i Essays in Conceptual Analysis*», ed. Flew, London 1956, spec, sid. 201 ff. — Beteckningen »parantetisk» syftar på att verb av denna typ ofta i engelskan förekommer parantetiskt inskjutna i satser t.ex. »He is, I regret, unwell». »Regret» är i denna ställning inte psykologiskt beskrivande utan utför en konventionell handling.
- 2 Urmson har klart före sig, att man inte kan dra en skarp gräns mellan bruket i olika personer. Han skriver: »Smith, reporting Jones, says ›X is, Jones believes, at home‹. This is *oratio obliqua*, reporting Jones' paranthalical use of the verb.» (a.a. sid 202)
- 3 Observeras kan, att det i referatet också är möjligt att säga »X *påstod* att han trodde att *p*». Enligt Furbergs tolkning skulle detta betyda »X gjorde ett starkt påstående, att han gjorde ett svagt påstående att *p*». Man torde åtminstone kunna säga, att konstruktionen verkar besynnerlig.
- 4 Jfr min *Att luras utan att ljuga* sid. 45 — Det är därför också besynnerligt att säga »S är P och jag tror det».
- 5 Charles Morris: *Sign, Language and Behavior*, New York 1946.

Hans Larsson Samfundet,

som stiftades i Lund 1953, har till syfte att främja humanistisk vetenskap och systematiska studier av väsentliga livs- och kulturfrågor. Samfundet utger publikationen *Insikt och Handling*, varav föreliggande volym är den fjortonde i ordningen. Den innehåller ett urval av studier i humanistiska ämnen. I uppsatsen »Återbesök vid gränsen mellan sensation och emotion» tar fil dr Ingmar Persson sin utgångspunkt i en skrift av Hans Larsson och diskuterar hur upplevelser skall analyseras. Fil dr Lilli Alanen behandlar under rubriken »Descartes och den etiska determinismen» hur denne filosof såg på förhållandet mellan viljekraft och determinism. Andra idéhistoriska bidrag är prof Carl Fehrmans presentation av Adolf Törneros' estetik och docent Rolf Lindborgs jämförelse mellan deisten Diderot och ateisten La Mettrie, betitlad »En fjärils vinge och ett kvalsters öga». Docent Erik Rydings uppsats »Pragmatisk och semantisk mening» utgår från ett problem hos G E Moore och innebörden av våra vardagliga yttranden. Prof Urban Forell diskuterar begreppen »liv» och »död» och krav som kan ställas på definitioner av dessa begrepp. Därmed illustreras nyttan av filosofiskt arbete för praktiska etiska frågor.