

INSIKT OCH HANDLING

Utgiven av
Hans Larsson Samfundet

Volym 21

Temanummer om Hans Regnéll

REDAKTÖR: BO HANSON
ERIK DAHLBERGSGATAN 32
411 26 GÖTEBORG

TRYCKT MED BIDRAG FRÅN
ERIK OCH GURLI HULTENGRENS FOND FÖR
FILOSOFI

TRYCKNING: BJÄRNUMS TRYCKERI AB,
BJÄRNUM 2002
PRODUKTION: SVENSK BOKFORM
ISBN 91-578-0402-8
ISSN 0436-8096

PDF: TABULA, MÄRSTA 2020
ISBN: 978-91-88702-31-9
VERSION 1.0 — 2020-12-14

Innehåll

- 4 Redaktörens förord
- 6 Filosofiskt bokslut
Hans Regnéll
- 101 Personregister
- 102 Hans Regnéll om viljefrihet och värdenihilism
Sören Halldén
- 111 Regnéll och den grekiska filosofin
Svante Nordin
- 119 Hans Regnéll. Några minnesbilder
Gudmund Smith
- 124 Hans Regnélls bibliografi
sammanställd av Bo Hanson

Redaktörens förord

Vid sin bortgång efterlämnade Hans Regnéll ett stort manuskript med titeln *Filosofiskt bokslut*. Förordet är daterat ett par veckor före författarens död. Manuskriptet innehåller fyra delar av mycket varierande omfång: 1 Kunskapsfilosofi, 2 Etik och estetik, 3 Logiska och semantiska frågor, 4 Bortom vetandets gränser?

Den första delen (kunskapsfilosofi) är den mest omfattande och det finns planer på att ge ut stora delar av den som en separat skrift. Här återges företal, inledning samt delarna två och fyra. Detta utgör tillsammans ungefär en fjärdedel av hela manuskriptet.

Filosofiskt bokslut är en tankeväckande titel. Den antyder att författaren överblickar sin förlupna tid och summerar de filosofiska resultaten; samtidigt ger den något av balansräkningens ögonblicksbild, som överlämnas till läsarens begrundan. Filosofen som för pennan återvänder till problem han förr ägnat sin kraft, men här ser vi inte detaljredovisningens mödosamma steg med belägg och bevis utan uppsummeringar i stora drag och en vilja att binda samman de stora frågorna. Framställningens ton är lättsam och det märks att författaren har trivts med att föra samtal, inte med nu eller nyss mest citerade kollegor, utan med filosofins klassiker, företrädesvis de antika till vilka väl dock inte Hågerström och Hans Larsson skall räknas.

Regnéll nämner i sitt företal kollegor och studenter såsom dem han skriver för. Man skulle önska att hans otekniska framställning togs emot också av en intresserad allmänhet utanför filosofskräet men Regnéll vänder sig till läsare, som också redan har läst. Detta filosofiska bokslut förutsätter liksom traditionella bokslut en bildningsbas. Texten flyter lik en muntlig

framställning, som inte är besvärad av litteraturreferenser eller förklarande noter, men det är ingen nybörjarbok i filosofi utan mer av ett filosofiskt testamente, en personlig bok.

Redigeringen här har skett med lätt hand, bl a har latinska uttryck försetts med svensk översättning och ett register lagts till.

Några personliga vänner till Hans Regnéll lämnar ytterligare facetter till bilden av honom. Sören Halldén, som har tagit del av hela bokslutet, reflekterar över några av dess partier. Svante Nordin presenterar en tyngdpunkt i Regnélls forskning, hans behandling av antik filosofi, och Gudmund Smith låter oss få del av sina hågkomster från barndom och studietid med Hans Regnéll.

Till detta har fogats en sammanställning över vad Regnéll publicerat, vetenskapliga skrifter, folkbildande lexikonartiklar, debattinlägg i samhällsfrågor, pläderingar för världsfederalism och mycket annat. Varje försök att i efterhand nosa upp sådant, måste resultera i en ofullständig förteckning.

Här kan också nämnas, att i föregående volym av *Insikt & Handling* (nr 20) publicerade samfundets nuvarande ordförande Bengt Hansson en minnesteckning av sin företrädare Regnéll.

Filosofiskt bokslut

Hans Regnéll

Företal

En anekdot från den gamla goda tiden berättar om en professor som i slutet av en tentamen i filosofi frågade tentanden. »Vad tänker kandidaten själv om de här frågorna som vi har talat om?» Den arme studenten blev helt förfärad och framstammade »Jag trodde inte att det behövdes en egen livsåskådning för ett betyg i filosofi!». Hade tentanden varit tuffare kunde han nog ha satt professorn på det hala med motfrågan. »Vad tänker professorn själv?»

Frågan kunde ha gällt inte det som i vag mening är en livsåskådning utan »egna» åsikter inom filosofin, åsikter som tillsammans skulle utgöra ett sammanhängande helt. Vi som är eller varit universitetslärare i filosofi kan nog sällan påstå att vi »själva» grundligt tänkt igenom alla filosofiska frågor av större betydelse och ansträngt oss tillräckligt för att våra åsikter kan sägas bilda en helhet. Detta har knappast krävts av oss heller — lika litet som man kan fordra att vi studerat mer än en liten del av all den filosofiska litteratur som finns att tillgå. Vad vi — som nutida forskare i allmänhet — kan prestera är i allmänhet studier på speciella områden av vårt ämne. Där kan vi också vara förhållandevis väl »pålästa» och i allra bästa fall ge ett beaktansvärt bidrag till en pågående internationell debatt. Det är rent av klokt att avråda unga forskare i karriären att ge sig på mycket vittfamnande filosofiska ämnen.

Många inom den sk bildade allmänheten menar nog att det är synd att de professionella filosofilärarna i allmänhet inte har särskilt mycket att ge dem som skulle vara intresserade att ta del av en helhetssyn inom filosofin. De får istället söka sig till mindre seriösa utbud på filosofimarknaden.

För den som kan se tillbaka på ett avslutat kapitel som aktiv filosofilärare kan det emellertid te sig lockande att göra ett frontalanfall på de filosofiska frågorna i ett försök att få grepp om helheten. Naturligtvis får man inte inbilla sig att man kan åstadkomma storverk som imponerar särskilt på vare sig kollegor eller studenter. Ett rimligt mål är att själva arbetet med problemen skall ge en själv stor personlig tillfredsställelse och upplevelser av ökad klarsyn. Dessutom vill man förstås gärna tro att båda dessa kategorier av (hypotetiska) läsare också skall kunna få något utbyte av det man tänkt och skrivit.

Som lärare och forskare inom filosofin har man på många sätt varit privilegierad. Det kan då rentav kännas som en skyldighet att så mycket som möjligt dela med sig av röntan på det kapital som investerats i en. Själv tycker jag att jag på den punkten tidigare inte gjort rätt för mig. Då jag nu skrivit en ny bok om en mångfald filosofiska frågor, måste jag dock erkänna att jag gjort det mycket mindre av plikt än av böjelse. Det har helt enkelt roat mig att försöka samla mig till ett slags filosofiskt bokslut.

Mest har jag att säga inom kunskapsfilosofin och psykologin (Första delen), men jag skall göra längre utflykter in i andra, angränsande discipliner, särskilt värdelära med etik och estetik (Andra delen), logik (Tredje delen), och religionsfilosofi (Fjärde delen). Några av de problem som jag kommer att ta upp är frågor som sysselsatt tänkare under alla tider och som i senare filosofi ofta betecknats som »metafysiska».

Något heltäckande och med mängder av fotnoter väldokumenterat filosofiskt verk är det inte fråga om. Till något sådant räcker numera varken den tid jag har kvar eller mina krafter. Inte heller kan jag åstadkomma någon lärd översikt med synpunkter på olika filosofiska strömningar i samtiden. Här kan jag inte tävla med t ex Wolfgang Stegmüller, som på sin tid skrev och skänkte mig utmärkta böcker i ämnet. Jag har ofta fallit för frestelsen att kommentera de »stora» tänkarnas åsikter och ibland också teorier hos mindre andar av min egen kaliber. Detta gör jag dock inte särskilt planmässigt utan mycket som det fallit mig in. Jag har alltså släppt de krav som konventionellt ställs på lärda filosofiska verk.

Först och främst har jag bemödat mig om att själv uppnå större klarhet i frågor som sysselsatt mig sedan min tidiga ungdom. Jag inbillar mig att jag i det avseendet på sistone kommit ett litet stycke på väg. En del av min boks innehåll utgöres av reflexioner som i varje fall inte medvetet är upprepningar av vad andra skrivit tidigare. Ibland har jag försökt bättre än förr klargöra och motivera gamla idéer — andras eller mina »egna». Ibland har jag reviderat de sistnämnda. Somliga frågor som jag nu tar upp har jag överhuvudtaget inte berört tidigare men nu försökt ta ställning till.

Det jag skrivit kan åtminstone delvis sägas ha karaktären av meditationer på egen hand. Häri ingår ibland reminiscenser av långvariga filosofiska dialoger med djupborrande tänkare i min omgivning. Med den alltför tidigt bortgångne filosofen Lars Fröström hade jag under en lång rad av år täta sammanträffanden, då vi framför allt diskuterade ämnen som angick hans skarpsinniga doktorsavhandling *Omdöme och proposition*. Med Bertil Belfrage har jag haft många givande filosofiska samtal. Psykologen Ulf Kragh har betytt mycket som partner i samtal om psykologiska frågor.

Det jag skriver är inte tänkt som populärfilosofisk underhållning, även om jag gör mitt bästa att skriva enkelt om svåra ting. Jag uttrycker mig ungefär som i en föreläsning inför ett kunnigt och uppmärksamt auditorium. Att följa mina resonemang kan ibland fordra en del ansträngning, särskilt i delen om logik. Jag är medveten om att mina resonemang om logiska och semantiska paradoxer inte precis är lättsmälta.

Samtidigt kommer jag i utgångsläget att diskutera frågor som en del av mina läsare kan komma att finna triviala och elementära. Men jag har känt behov att tänka igenom problemen »från början». Dessutom vill jag gärna att min bok skall kunna läsas inte bara av fackfilosofer utan också av filosofiskt intresserade »lekmän». De som vid ett universitet bedriver studier i filosofi kan förhoppningsvis också ha viss nytta av min bok.

Lund den 2 april 2000

Hans Regnéll

Inledning

Låt mig inledningsvis säga något om den universitetsmiljö där jag gjort mina lärospån. Denna miljö har säkert påverkat mitt tänkande i filosofiska frågor. En skildring av den kan vara av betydelse för förståelsen av den attityd till filosofin som präglar den bok jag nu skrivit. Jag hoppas att det skall vara mig förlåtet om jag härvid på gamla dar känner ett egocentriskt behov av att se tillbaka på sådant som varit av betydelse för mig under mitt liv som »studerande» i filosofi.

Den akademiska filosofiundervisningen i Lund var utpräglat odogmatisk under mina studieår i teoretisk och praktisk filosofi vid slutet av 30-talet och under 40-talet. Professorer var då Alf Nyman, resp Åke Petzäll. Man fick framför allt lära sig vilka frågor som under filosofins historia satts på de mest kända filosoferna och hur dessa hade försökt lösa problemen.

I motsats till nuvarande förhållanden ingick psykologi i kursen som en viktig del. Mycket intresserad blev jag av gestaltpsykologin och särskilt av Edgar Rubins forskningar om »figur och grund». Detta psykologiska studium har gett mig uppslag som jag utnyttjat i min doktorsavhandling och i ett par senare mindre skrifter.

Mina lärare hade nog sina favoriter bland filosoferna, men förvisso trodde ingen att någon stor tänkare hade löst alla svårigheter. De filosofiska systemens tid var ett i stort sett avslutat kapitel. Då man talade om lunda-skepticism, var förstås detta en förenkling. Bestämda åsikter i enskilda frågor kunde visst göras gällande. Ändå låg det något i talesättet. Det var be-tecknande att Alf Nyman talade om den grekiske skeptikern och probabi-

listen Karneades som »antikens skarpaste hjärna». I min läskurs ingick ett stort franskt arbete om de grekiska skeptikerna.

Bland de noga utvalda författarna av kurslitteratur fanns inga trosvissa förkunnare med utmanande åsikter. Hans Larsson och Harald Høffding var passande i detta sammanhang. Det var med viss rätt som Herbert Tingsten vid ett tillfälle gjorde sig lustig över Høffding, som i ett stort verk talat om de »stora» filosoferna men sedan gjort sig möda att visa att alla deras teser var ohållbara. (Tingsten överdrev naturligtvis!)

Den andliga miljön i Lund på den tiden inspirerade inte till försök att »revolutionera» filosofin. Detta var nog både på gott och på ont. Den moderna logiken betraktades i Uppsala och Stockholm som ett nödvändigt verktyg för vetenskaplig filosofi. Den fick man småningom göra bekant-skap med också i Lund. Som docent fick jag i uppdrag att ge en kurs i sådan logik. Den moderna logiken tillmättes dock inte så stor betydelse i Lund som i Uppsala och Stockholm.

Även om någon bestämd filosofiriktning alls inte dominerade i Lund visade flera filosofistuderande särskilt intresse för den logiska empirismen. Själv lärde jag mig mycket av dess olika företrädare, främst kanske av Eino Kaila och Jørgen Jørgensen. Jag tog starka intryck av Kailas bok från 1939 *Den mänskliga kunskapen. Vad den är och vad den icke är*. Hans bok om *Personlighetens psykologi* (1935) studerade jag också med intresse.

Senare lärde jag mig mycket under ett flitigt studium av »nykantianen» Ernst Cassirers skrifter. Jag blev inte »nykantian» i marburgskolans anda men påverkades av Cassirers kritik av radikal empirism och sensualism och av hans syn på det starka inslaget av kreativitet i kunskapslivet. Jag kom att dela hans åsikter om symbolernas och språkets viktiga roll både i primitiv naturuppfattning och i senare tiders upplevelse av omvärlden. (Det är då fråga om symboler i en vidare betydelse än den vanliga.) Jag blev också övertygad om att han har rätt då han gör gällande att symboler spelar en allt viktigare roll i det naturvetenskapliga tänkandet ju mera detta avancerar mot teorier som i omfattande synteser får grepp om det konstanta i strömmen av perceptioner. Det fanns trots olikheterna i grundsyn uppen-

bara paralleller mellan Cassirers och Kailas kunskapsfilosofi. Kaila beskrev och diskuterade också »symbolfunktionen» och talade om »sökande av invarianser». I en mindre minnesskrift efter Kailas död har jag försökt teckna grunddragen av hans filosofi.

Kanske har jag trots ett mångskiftande filosofiskt arv känt mest samhörighet med företrädare för den analytiska filosofin, som ju också efterhand gjort sig av med de ansatser till dogmatism som kännetecknade den i dess tidigaste faser. Den kontinentala filosofin från senare tid har knappast påverkat mig — vilket inte betyder att jag ringaktar den.

I samband med mina universitetsstudier i språk hade jag lärt mig mycket av olika författare inom dåtida allmän språkteori. Detta bidrog till att prägla min bok *Semantik*, som hade ambitionen att förena lingvistiska och språkfilosofiska teorier och att vara mera än en lärobok. Språkfilosofiska frågor betraktar jag ännu som viktiga i många filosofiska sammanhang.

I min tidiga ungdom var jag inställd på att fördjupa mig i biologiska studier. Detta gav min vetenskapsteoretiska forskning senare i livet en speciell inriktning åt det biologiska hållet. Ett av mina idéhistoriska arbeten handlar om antika tänkares åsikter om livets natur. Då jag skrev mitt arbete *Beskrivning och förklaring. Vad det kan innebära inom olika forskningsområden* (1982), lade jag ner mest forskarmöda på avsnitten om biologisk teoribildning, särskilt taxonomi. Min biologiska inriktning gör sig gällande i också den här boken.

Under långa perioder har jag ägnat mig mycket åt studiet av antikens filosofer. Först befattade jag mig ingående med försokratikerna. Senare har särskilt Platon och Aristoteles stått i förgrunden för mitt intresse. Många av de grekiska tänkarnas teorier tycks mig vara fortfarande aktuella. Det gäller inte minst Aristoteles tankar om det biologiska livet och själslivet. Ett av mina senaste arbeten handlar om Aristoteles biologiska teorier. Grekiska filosofer kommer ofta att figurera i min text.

Senare tänkare kommer, som sagt, också att göra det, när jag tycker att detta är på sin plats. Men det är, som jag redan förklarat, inte min avsikt att i alla lägen försöka redogöra för äldre åsikter som bakgrund till mina egna.

(Då jag säger »egna» betyder detta inte nödvändigtvis att de är originella.)

De teorier som jag polemiserar emot skall jag i allmänhet inte tillskriva någon bestämd filosof. Ibland är de av typen filosofiskt allmängods. Ibland kan de vara fråga om åsikter som jag själv haft men funnit anledning att överge.

Etik och estetik

Om värdepredikat och deras ontologiska status

Låt mig inledningsvis framföra några allmänna synpunkter. De tänkare som diskuterat etiska och estetiska frågor och andra värdefrågor har utvecklat en rik flora av med varandra mer eller mindre oförenliga åsikter. Jag skall inte försöka ge någon översikt över alla de »ismer» som figurerar i detta sammanhang. Så mycket som möjligt skall jag undvika de »etiketter» som är gängse i detta sammanhang. Jag skall heller inte försöka tvinga in mina »egna» åsikter i de frågor det gäller under någon etablerad rubrik. Detta betyder inte att jag tar avstånd från hela systemet av ismer. Det är snarare så att jag är rädd att gå vilse i den rika begreppsvegetation som vuxit upp på detta område.

Hur som helst är det tydligt att filosoferna i frågor om etik och estetik är djupt oense. Vilken ståndpunkt man intar beror säkert inte bara på rent teoretiska överväganden. För den som haft intresse av att handla i strid mot traditionella moralregler har det naturligtvis varit frestande att ansluta sig till åsikten att dessa regler i grunden är godtyckliga. I Platons dialoger är ett par av Sokrates motståndare i moraldebatten hänsynslösa maktmännskor som vill känna sig obundna av traditionella etiska principer.

Också idealistiskt sinnade personer kan emellertid ha intresse av att ansluta sig till åsikter som bestrider att det finns en allmängiltig moral. Man kanske vill störta »det etablerade samhället» för att befria den »förtryckta och exploaterade klassen». Den moral och rätt som hävdas i detta samhälle tjänar, anser man, den härskande klassen och måste bekämpas i detta syfte. De regler man istället vill införa skall vara instrument som tjänar denna kamp och den nya revolutionära regimens bestånd och maktutövning.

Konservativt sinnade personer vill naturligt nog gärna slå vakt om tron på eviga värden, på allmängiltiga moralprinciper. Som ett farligt hot mot samhället upplever de radikala teorier om moralprincipers godtyckliga natur och ursprung. Man framhåller att ett gott samhällsliv förutsätter fasta etiska normer och lag och ordning.

De konservativas motståndare kan vädja till känslor hos personer som starkt ogillar konflikter. Vi skulle, menar man, få en mycket fredligare värld, om människor inte var så fast förvissade om att just deras egna moralregler är de enda rätta, dvs om de förstod att inga regler för moral kan göra anspråk på att gälla universellt.

Valet av moralfilosofisk teori kan förstås också bestämmas av andra bevekelsegrunder. En oppositionell natur lockas av utmanande teorier. Det kan också vara så att åsikter i andra filosofiska frågor för med sig ett radikalt ställningstagande inom moralfilosofin. Det kan vara fråga om lojalitet mot en viss filosofisk »skola» där man råkat hamna osv.

Det är klart att de teorier som utvecklas inom moralfilosofin lätt blir ensidiga som ett slags partsinlagor. Den som vill göra anspråk på att bedriva ett vetenskapligt resonemang måste bemöda sig om att betrakta problemen allsidigt och (så mycket som möjligt) utan förutfattade åsikter. I ärlighetens namn bör jag nog deklarera att de mest radikala teserna inom moralfilosofin inte har mina sympatier, men jag vill göra mitt bästa att framställa dem så rättvist som möjligt och att inte förtiga vad som kan styrka deras sak.

Vi »vet» vad värdeuttrycken betyder

Jag utgår från att alla »vet» (i ordets i del ett angivna bemärkelse) vad som menas med »att handla rätt eller fel» (i etisk bemärkelse), »att viljan är god eller ond», »att karaktären är god eller ond» osv. Man »vet» också vad som menas med »att blomman är vacker», »att huset är fult», »att melodin är vacker eller inte» etc. Man »ser» det som är vackert, »hör» det som låter fult och »känner» eller »inser» att en handling är moraliskt riktig eller oriktig.

Det är nog så att vi här har att göra med predikat som är omöjliga att defi-

niera därför att de är specifika. Man har ju i alla fall föreslagit sätt att *distin-gera* t ex mellan etiskt och estetiskt. Det senare skulle t ex i motsats till de förra präglas av ett betraktande som är »ointresserat». Schiller har uttryckt tanken i de välkända versraderna »Die Sterne die begehrt man nicht. Man freut sich ihrer Pracht.»

Värden i ett biologiskt perspektiv

Ser man förhållandet i ett biologiskt perspektiv ter det sig annorlunda. Naturen använder vackra former och färger som delar av ett system som tjänar livets fortplantning. En påfågelhannes praktfulla fjäderdräkt är »tänkt» att göra intryck på honan och attrahera henne. Vackra blommor har som »uppgift» att dra till sig pollinerande insekter. Redan Platon såg i ett biologiskt perspektiv sambandet mellan det sköna och könens dragning till varandra. Det är fråga om fortplantningen. (Se dialogen *Symposion*) Det är alltså inte så lätt att klargöra vari skillnaden mellan det estetiska och det etiska består. Ändå uppfattar man skillnaden. Jag har inte så mycket att säga om denna sak, men jag kommer att påminna om några uppenbara fakta.

Medan ju de estetiska predikaten faktiskt har att göra med synsinnet och hörselsinnet, har ju uttrycket »känner» (vad som är rätt eller orätt) inte med känselsinnet att skaffa. Låt mig tillägga att det torde vara okontroversiellt att skilja väl mellan å ena sidan »god» doft eller smak och å andra sidan det i estetisk mening tilltalande och naturligtvis likaledes mellan de negativa motsvarigheterna. Då man ser eller hör något vackert tillhör detta på något sätt en dimension dit man inte gärna kan räkna det som smakar eller luktar gott.

Förutsättningar vid etiska och estetiska ställningstaganden

Jag skall nu ta upp frågan om de ofta »tysta» förutsättningar som fordras för att man skall kunna tala om etiska eller estetiska ställningstaganden. Jag skall först säga något om de förra. Det handlar här bl a om en människa kan betraktas som moraliskt ansvarig för sitt agerande eller brist på agerande. Det kan här gälla inte bara etik utan också juridik.

I många fall kan det vara så att säga *betydelselöst ur etisk synpunkt* om man handlar på det ena eller andra sättet och om man handlar eller låter bli att handla. De gamla stoikerna talade i sådana fall om »adiafora». Vad som ur denna synpunkt är oväsentligheter kan man naturligtvis ha olika åsikt om men knappast om att det faktiskt finns frågor som är ointressanta ur etisk synpunkt. Ett visst slags handling, t ex att knyta näven, kan i ett sammanhang vara ur moralisk synpunkt alldeles ointressant medan det förhåller sig annorlunda i ett annat, t ex politiskt, sammanhang.

Man kan säga att det beträffande adiafora inte »finns» någon tillämplig norm som kan bestämma om något är gott eller ont. Det »finns» fall som är varken goda eller onda. De är »indifferentia».

Det kan vidare förhålla sig så att det »finns» tillämpliga etiska normer men att man har att göra med en klart oavgörbar konflikt mellan olika etiska hänsyn. Ibland kan det vara omöjligt att på ett övertygande sätt avgöra vilket handlingssätt som *bör* väljas i en konkret situation. Antag t ex att tre män är inlagda för operation på ett sjukhus. För att kunna överleva behöver alla tre opereras omgående, men sjukhusets resurser räcker bara för *en* omedelbar operation. Det finns inga som helst goda skäl att prioritera någon av de tre, och det finns ingen möjlighet att undgå dilemmat. Här kan ingen etik i världen ge någon ledning. Det enda förnuftiga är att dra lott och låta slumpen avgöra. Ett etiskt ställningstagande är lika uteslutet som då det inte finns något kriterium alls för en kategori av handlingar.

Det som sker med en människa på grund av rent fysiska orsaker kan man naturligtvis inte bedöma ur moralisk synpunkt även om resultatet inte är likgiltigt i och för sig. Om någon t ex slås omkull av en stormvind och i fallet råkar skada en annan person kan han förstås inte klandras för detta. Yttre orsaker av detta slag har således inte med etik att göra. Klander kan vara befogat om rimliga försiktighetsåtgärder blivit försummade, men den moraliska bedömningen gäller ju då strängt taget denna försumlighet, inte den olyckliga händelse som den resulterade i.

Då något händer en människa av ren tillfällighet, av en slump, är denna händelse ur etisk synpunkt ointressant. Den ger varken anledning till mo-

raliskt klander eller beröm. Om man med »slump» menar att en händelse saknar orsak eller grund och om det finns sådana händelser, är detta slag av oberoende irrelevant ur etisk synpunkt. Ett sådant oberoende har ingenting att göra med det begrepp om fritt handlande som är betydelsefullt inom etiken. Naturligtvis kan ett *initiativ* i vardaglig mening i och för sig vara förtjänstfullt eller motsatsen. Med »initiativ» förstås då emellertid inte något som inleder en händelsekedja utan att självt föregås av händelser som inspirerar uppslaget.

En okontroversiell förutsättning för moralisk bedömning är att det i den givna situationen är *möjligt* för den handlande att förverkliga de krav som den etiska handlingsnormen ställer. I anglosaxisk moralfilosofi myntades formeln »ought implies can». Detta är en återklang av den romerska rättens »Ultra posse nemo obligatur» [Ingen har förpliktelser utöver det möjliga].

Som ett viktigt specialfall av denna princip kan man betrakta följande. En allmän förutsättning för meningsfulla etiska ställningstaganden är att den som handlar är allmänt sett »tillräknelig». Han måste ha förmåga att *överlägga* och *välja* sätt att handla. Vad vill detta säga? Såvitt jag förstår måste normen för tillräknelighet bestå i ett slags normalfall av mänsklig förmåga att väga handlingsalternativ mot varandra, att inom rimlig tid kunna besluta sig och att sedan i sinom tid verkställa beslut. Det är klart att det inom gränserna för »det normala» kan finnas stora individuella variationer. Bortom dessa gränser finns klara fall av grava utvecklingsstörningar och patologiska mentala tillstånd. Några skarpa gränser mellan normalt och abnormt finns dock inte. I olika samhällen kan man ha mycket olika åsikt om vad som är sjukt och vad som är friskt i detta sammanhang.

Hur skall man betrakta eventuella medfödda anlag till asociala eller rent av kriminella beteenden? I den mån man vill räkna med sådana anlag torde man sällan betrakta dessa som en tillräcklig grund för att fria från moraliskt ansvar. I och för sig borde emellertid saken kunna diskuteras.

Hur skall man bedöma »inre» orsaker till beteende som i och för sig avviker från en etisk norm? Jag syftar på orsaker i den egna kroppen då det som händer inte kan påverkas av viljan. En person som drabbats av förlamning

eller blindhet kan inte klandras för att han inte uppfyller givna löften och därmed vållar andra skada. Psykisk sjukdom kan på samma sätt befria en människa från ansvar — oberoende om sjukdomen har somatiska orsaker eller inte.

Inre orsaker kan alltså också vara mentala. Därmed har vi emellertid kommit in på ett område där det kan vara svårt att dra skarpa gränser mellan faktorer som befriar från ansvar och moralisk skuld och faktorer som det är naturligt att skuldbelägga. Fritar t ex allmän okunnighet och obetänksamhet från skuld och, om så är fallet i hur hög grad? Vad skall man säga om tillfällig trötthet eller om ett anfall av sinnesförvirring? Kan hänsyn tas till att en i och för sig ond handling skett i en begripligt upprörd sinnesstämning? Skall man bedöma en ond handling mera strängt om den är planerad än om den gjorts i »hastigt mod», impulsivt eller under påverkan av alkohol eller droger?

Svar på sådana frågor är långt ifrån självklara. På vilka grunder sker en bedömning av ansvar och moralisk skuld? Såvitt jag förstår är detta en kontroversiell fråga som måste ses i ett allmänt ideologiskt och filosofiskt sammanhang. Den kan besvaras utifrån ett sekulariserat perspektiv men också utifrån ett religiöst. Jag tror i alla fall att det åtminstone inom vår del av världen råder ganska allmän enighet om oansvarighetskriterier som man tillämpar mer eller mindre ofreflekterat — ungefär som då man automatiskt skiljer mellan sken och verklighet. Ett underförstått motiv för distinktionen mellan ansvarighet och tillfällig otillräknelighet kan vara ett behov av att bortse från udda omständigheter som framstår som undantag och kommer en människa att tillfälligt och övergående framstå som ur moralisk synpunkt »sämre» än hon »egentligen» är. Hon var, tänker man, »inte sig själv» då hon begick det eller det brottet. Det finns då inte någon nämnvärd risk för återfall i brott. Om ett ont beteende är regel snarare än undantag, finns inte samma motiv att bortse från ett enskilt fall av beteende. Risker för att samma beteende upprepas är stor.

En ideologisk tes att alla människor »i grunden» är goda, om också ibland vilseledda, kan inspirera försök att bortse också från ständigt uppre-

pade beteenden som ter sig onda. (Man vill då gärna tro att den rätta sortens uppfostran och terapi kan göra underverk. Människor som verkar botenlöst onda har, anses det, skadats genom olyckliga uppväxtbetingelser. Sådana kan komma att ge en individ en asocial prägel — dock inte nödvändigtvis för all framtid.)

Inom teologiskt tänkande finner man begrepp om ansvarighet, frihet, skuld och synd och om rättfärdiggörelse, begrepp som åtminstone delvis är paradoxala och därmed trotsar common sense och rationella resonemang. Människans natur var ju enligt Bibeln vid skapelsen god men fördärvades i grunden genom syndafallet. Hennes ondska fortplantas sedan från generation till generation genom arvssynden. Detta förhållande kan hon inte ändra på själv. Det fordras ett under, det kristna mysteriet, för att hennes natur skall kunna förändras radikalt. Ett problematiskt inslag i läran är att förvandlingen dock antas vara beroende av människans eget beslut. Hon kan säga nej till »anbudet». Blir det ett ja, kan detta förklaras genom det tillstånd av yttersta förtvivlan som kan gripa människor som ser det egna fördärvet.

Denna lära gäller emellertid i princip enbart förhållandet mellan själen och Gud (»coram Deo») [inför Gud]. I profana sammanhang torde också troende kristna tillämpa sådana kriterier för ansvarighet som jag försökt redovisa ovan.

Både i teologiska och profana resonemang finner man synpunkter på det klassiska kardinalproblemet om »viljans frihet» (liberum arbitrium). Luther skrev en bok om »den slavbundna viljan». Erasmus hade en motsatt uppfattning. Utsagor att viljan är fri finner man hos många av religiösa trossatser (i stort sett) oberoende tänkare men också den motsatta tesen. Kant räknar inte med viljefrihet i fenomenvärlden, om detta betyder brott i kausalsammanhanget. För att etik skall vara möjlig förutsättes dock idéer om bl a frihet.

I det följande skall jag ägna några sidor åt frågan om viljans frihet och därvid tillåta mig att gå utanför diskussionen om ett beteende som sker under tvång inte rimligtvis kan vara föremål för ett etiskt omdöme. Å andra

sidan är det självklart att jag inte inom denna ram kan behandla denna stora fråga i alla dess aspekter och inte kan beakta alla de olika synpunkter på frågan som framförts från antiken till våra dagar. Litteraturen på området är oöverskådlig. Min egen beläsenhet på området är högst begränsad.

Det är ju en mycket gammal föreställning att viljans frihet är en allmän förutsättning för att det skall vara rimligt att fälla etiska omdömen om människor och deras beteende. Om varje beteende är en nödvändig följd av orsaker, ingår det i ett tvingande kausalsammanhang som vi inte på något sätt själva kan ändra. Då vi upplever oss som fria att välja mellan olika handlingsalternativ är detta, menar man, en illusion.

I diskussionerna om viljans frihet eller ofrihet är det ju fråga om »tvång» i en mera utspekulerad mening än vi tänker på till vardags. Då är det självklart att vi bara ibland är *tvungna* att agera på det eller det sättet. I andra fall handlar vi utan tvång. Om det emellertid är riktigt att vår vilja i och för sig är ofri sker tydligen *allt* handlande av tvång. Man utgår då från premissen att fysiska eller psykiska lagar bestämmer varje process in i minsta detalj. Då en människa inbillar sig vara fri att välja sätt att handla är hon, som redan sagts, offer för en illusion. Känslan av ett fritt val hade ingenting med det strikt »determinerade» kausalsammanhanget att göra. Varje agerande bestäms av orsaker som nödvändigtvis leder till ett så eller så beskaffat resultat. Det kunde inte ha blivit annorlunda än det blev om inte premisserna hade varit andra.

Tesen om den fria viljan råkar särskilt illa ut, om det göres gällande att alla en människas handlingar i grunden bestämmes av rent fysiska orsaker. Tankar, känslor, beslut osv antas då inte spela någon som helst roll i de kedjor av orsaker och verkningar som bestämmer världsförloppet. Naturligtvis stärkes denna åsikt av vardagliga iakttagelser av själslivets *beroende* av kroppen och det som händer med kroppen. Vetenskapliga upptäckter inom hjärnforskningen och inom forskningen om enzymer, signalsubstanser, psykofarmaka osv ger ju ytterligare starkt stöd åt uppfattningen att en människas vilja inte »själv» har något inflytande på vad som händer — åtminstone inte ett inflytande som inte självt är bestämt av mera fundamen-

tala faktorer.

Detta sätt att se på saken stämmer inte med common sense men har ju ofta i tänkandets historia tett sig övertygande. I grekisk-romersk filosofi är ju stoicismen ett typiskt exempel. Det enda viljan hade makt över var enligt de stoiska vise den egna attityden till skeendet i världen. Det enda förnuftiga var att acceptera det som händer med upphöjt lugn. (*Fata nolentem trahunt, volenten ducunt.*) [Ödet släpar den ovillige, leder den villige] Till skillnad från tesen om en fri vilja är ju determinismen förenlig med »fatalistiska» åsikter om att allting är förutbestämt och att det inte under några förhållanden lönar sig att spjärna emot sitt öde.

Men vad innebär det egentligen, då filosofer talar om fri, resp ofri vilja? För det första måste jag (som vanligt) varna för hypostasering av begreppet *vilja*. Substantivet »vilja» kan locka till det. Viljan är inte ett självständigt väsen. Det fordras ett subjekt som vill eller inte vill. Det är t ex människor med kött och blod som är sådana subjekt. Det är då de som är fria eller ofria. Därvid tänker man särskilt på frågan om hon i största allmänhet *kan* bete sig som hon vill. Talesättet att viljan är fri eller ofri innebär detta. Viljan är alltså inte själv ett väsen som i någon mening är bundet eller obundet.

Föreställningen att *viljan* (som hypostasering av viljandet) är utsatt för tvång ter sig, om man tänker efter, problematisk. Som tankemodell är fysiskt tvång klart oanvändbar. *Indirekt* kan förstås viljan manipuleras genom påverkan av hjärnan genom t ex olika slags droger eller på annat sätt genom t ex elchock eller kirurgiska ingrepp. En annan form av indirekt påverkan på psyket, inklusive viljan, äger rum genom språket i form av tillsägelser som man inte förmår trotsa. Ett speciellt slag av tvång är det ju fråga om vid hypnos.

Hur som helst har vi i alla de nämnda fallen att göra med tvångsåtgärder som iscensatts av människor. Jag menar att de representerar tvång i ordets så att säga typiska och, tror jag, ursprungliga mening. I en egentligen överförd bemärkelse talar man om tvång också då inte andra personer är inblandade. Det är ju en vanlig tanke att det i samma själsliv kan finnas »vil-

jor» som drar åt olika håll och kan komma i konflikt med varandra. Ibland gäller den ena viljan som bättre än den andra. I psykoanalytiska teorier träffar man ju på föreställningen om ett väldisciplinerat överjag, som, menar jag, har prägel av hypostaserat viljande. Detta överjag strävar efter att dominera ett nyckfullt och impulsivt viljande, »detet».

I psykologins historia finner man — som jag redan talat om förut — teorier som beskriver det kognitiva aspekterna av själslivet som om det vore fråga om ett slags mekaniska processer som lyder associationslagar. På liknande sätt kan de emotiva aspekterna beskrivas som ett slags kemiska sammansättningar av elementära känslor och diverse föreställningar och viljeimpulser. I denna värld av lagbundna processer kan det vara minst sagt svårt att finna någon plats för en »fri vilja».

Ett intressant begrepp i detta sammanhang är, tycker jag *tvångsföreställning*. Termen antyder att det friska själslivet kännetecknas av ett slags naturlig rörlighet där inte olika delar »klistrar» sig fast vid varandra. Den s k tvångsneurosen innebär en patologisk avvikelse från det normala och sunnda psyket.

Vi har alltså tagit avstånd från hypostaseringar av viljelivet. Vad menas då med »att vilja»? Det vet ju alla, men ingen kan ge en definition eftersom begreppet är fundamentalt. Man kan, som vi gjort i det föregående, påpeka att man har att göra med en aspekt av det medvetna eller undermedvetna själslivet, en aspekt som bara i tanken kan skiljas från emotion och kognition. Man kan också skilja mellan »lägre» och »högre» manifestationer av viljelivet i vidaste mening. Det finns en betydelsefull skillnad mellan å ena sidan *drifter* av olika slag och å andra sidan ett viljande som är resultatet av eftertanke där olika handlingsalternativ passerat revy och vägts mot varandra. Om man reserverar termen »vilja» för det senare fallet, aktualiseras frågan vilka varelser som har *förmåga* till överlagt handlande. Det sägs ibland att människan till skillnad från djuren har förmågan att »uppskjuta handlandet» ett slag för att tänka efter. Också *hennes* beteende kan vara ett ögonblickligt resultat av impulser från elementära drifter, men så är det ju långtifrån alltid.

Förmågan att ge sig tid till eftertanke innan man handlar kan sägas innebära frihet i en tänkvärd mening av ordet. Det kan tilläggas att i princip inget av de övervägda handlingsalternativen skall vara vanemässigt och ofrånkomligt dominant som då en människa är »slav under en last». Det är emellertid inte i någon rimlig mening fråga om ofrihet i och med att det slutliga valet av alternativ bestämmes av vilket skäl som »väger tyngst». Ett fritt val är för ingen del ett val som saknar grund, ett val som är slumpmässigt. Ett sådant val vore för övrigt ur etisk synpunkt irrelevant. Detta förhållande har ofta framhållits, och jag har själv berört det ovan.

En kanske mindre vanlig synpunkt gäller den typiska »programmering» som bestämmer utvecklingen av en levande varelse från embryo till vuxen individ. Vi har här att göra med ett målinriktat skeende som liknelsevis »strävar» i en viss riktning, nämligen utvecklingen av de möjligheter som innehålles i arvsmassan. »Strävandet» i metaforisk mening gäller ju vidare individens och artens bestånd i en värld där livet ofta står på spel. Detta »syfte» tjänas ju av en i många stycken förunderligt ändamålsenlig automatik. En sådan finner man ju redan hos lågtstående växter och djur. Hos högt utvecklade organismer tillkommer i somliga fall *medvetande* och i de fall det här gäller medvetande om de mål som på lägre biologiska nivåer är omedvetna. Det är då frestande att tala om en och samma strävan som först är omedveten och senare medveten, dvs att ge den nyss nämnda metaforen en mer eller mindre bokstavlig innebörd. Resonemanget blir ju då »teleologiskt» — eller, kanske bättre sagt, »kvasiteleologiskt», om man vill slå vakt om sitt goda rykte som filosof med anständigt vetenskapliga ambitioner. Hur som helst associerar man till Aristoteles biologiska syn på naturen. Kanske går tankarna också till Schopenhauers idéer om viljan som en kosmisk kraft, fast riktigt så äventyrligt spekulativ behöver man inte bli.

Poängen med resonemanget är att det kan harmonisera föreställningen om en ofrånkomlig naturnödvändighet med föreställningen om en strävan som så att säga är riktad mot »egna» mål och »egna» intressen. Den automatik som präglar en levande varelse strider inte på något sätt mot etablerade fysiska eller kemiska lagar. De programmerade automater som modern

teknik producerar bygger på dessa lagar. Skillnaderna i förhållande till organismer är »bara» att vi inte tillverkat dessa. De tillverkar sig så att säga själva.

Detta gäller också den psykiska utrustning som gör det möjligt för människor att tänka i termer av olika möjligheter och föreställa sig en framtid som *kan* vara beskaffad på olika sätt beroende på hur man väljer att bete sig i konkreta situationer. Denna »utrustning» möjliggör ett stort område av handlingsfrihet. Samtidigt har detta område naturligtvis sina gränser. Grodan kan inte bli en oxen hur mycket den än blåser upp sig. En människa kan inte flyga »själv» som en fågel. En person som saknar musikalisk begåvning kan inte bli en stor kompositör osv. Människans medfödda natur gör det möjligt för henne att fatta beslut i bl a etiska frågor. Det är klart att dessa beslut ofta är grundade på skäl där etiska normer kan spela en viktig roll. Samtidigt är det uppenbart att det behövs psykologiska drivkrafter då dessa beslut fattas och då besluten genomförs. Det vore orimligt att betrakta dessa drivkrafter som något i förhållande till det egna jaget och dess viljande främmande, alltså som ett tvång som gör beteendet ofritt. Som ofria har vi anledning känna oss om den medfödda automatiken inte fungerar som den skall. Detta kan ju hända om hjärna och nervsystem skadas, om muskulaturen förtvinar, om krafterna sviker och, naturligtvis, om vi inte fått i arv de normala anlag som behövs.

Men måste man inte i alla fall se på viljan som ett andeväsen som utnyttjar kroppens automatiska system ungefär som jag skriver på min dator? Är det inte detta andeväsen som bestämmer sig för att trycka på bestämda tangenten för att åstadkomma en text? Om viljan ingår i verkligheten måste den ju vara en osjälvständig länk i serien av orsaker och verkningar. I så fall tycks man vara tvungen att medge att viljan är ofri trots allt det som nyss sades. Är det emellertid inte en mera rimlig slutsats att det är fel att betrakta viljan som ett sådant andeväsen? Har man inte fastnat för en helt vilseledande antropomorfistisk förklaring? Så är det nog, även om fältet är ganska fritt för metafysiska spekulationer.

Det vore också fel, menar jag, att betrakta viljan som en enskild del av ett

maskineri, en del vars funktion bestäms av andra delar av maskineriet och som är beroende av energi som måste tillföras utifrån. Det är den levande varelsen som helhet som på detta sätt är beroende av delarnas ostörda samverkan och av yttervärlden. Dess relativa oberoende av händelser i yttervärlden har, som vi sett, sin grund i organismens medfödda förmåga att hävda sin egenart och intill vissa gränser sin existens. Hos människan vinnes ett betydande mått av handlingsfrihet tack vare förmågan att tänka i möjlighetens dimension och planera för framtiden

Det som inskränkes vid tvång är människans naturgivna förmåga. Hon är således inte ofri i och med att hon saknar en förmåga som ingen människa har av naturen. Det är inte tvång i ordets rimliga mening som t ex hindrar män från att föda barn eller att springa hundra meter på fem sekunder. Tvång och naturnödvändighet är inte samma sak, fast man nog har lätt att blanda samman de två begreppen.

Det är viktigt att beakta att begreppet *tvång* är relativt i förhållande till en bestämd naturlig egenart och en viss utvecklingsnivå och till de villkor som råder där i form av fysiska, kemiska, biologiska och psykologiska lagar. Om man inte tar hänsyn till denna relativitet leder detta till orimligheter.

Låt mig framkasta idén att begreppet *emergens* kan vara intressant i detta sammanhang. Antag att det faktiskt förhåller sig så att det är omöjligt att förklara t ex kemiska fenomen i rent fysiska termer och biologiska fenomen i rent kemiska termer osv. Då vill man ju gärna föreställa sig att något i princip nytt »framgår» ur kombinationer av mera elementära enheter.

På varje högre plan skulle detta nya kunna innebära bl a ökad förmåga att så att säga lösa uppgifter i »eget intresse». En organism har enligt sakens natur under sin livstid större möjlighet att bevara sitt bestånd som ett på visst sätt beskaffad helhet än t ex en sandhög har. Detta kan sägas innebära en lägre grad av beroende, med andra ord ett mått av relativ frihet. En människa som kan planera sin framtid har ett ännu större mått av sådan relativ frihet än ett djur.

Om detta resonemangs värde är jag osäker. Hur som helst är den relativa friheten förenlig med beroende av fysisk-kemiska och allmänt biologis-

ka lagar. Detta betyder att det inte finns något enkelt motsatsförhållande mellan å ena sidan lagbundenhet och å andra sidan frihet. Om det inte redan framgått tydligt nog så låt mig fastslå att begreppet *frihet* skulle vara skäligen poänglöst om allt mänskligt beteende vore ett resultat av tvång.

Jag har haft mycket att säga om allmänna villkor för att *etiska* bedömningar skall vara meningsfulla. Beträffande sådana villkor för *estetiska* bedömningar har jag däremot inte mycket att säga. Jag kan t ex inte här se någon parallell till den moralfilosofiska problematiken om viljans frihet. Då krav ställes att en god konstnär skall vara originell och i någon mening nyskapande har detta knappat något direkt att göra med frågan om viljans frihet. Såvitt jag förstår är det primärt fråga om en negativ värdering av imitation, »efterapning». Sådan kan te sig som sekunda konst om inte direkt som fusk i hantverket. Det är dock klart att ett relativt oberoende förutsättes i detta sammanhang, nämligen ett visst mått av förmåga att avvika från tidigare mönster och stilar. Ju större talang en konstnär har desto större förmåga har han också i detta avseende.

De frågor det då gäller är omdömen om dels naturskönhet och dels enskilda vackra objekt som kan vara skapade av naturen eller av människan. Till det estetiska området kan nog räknas inte bara det vackra utan också det som är uttrycksfullt och det som är komiskt, oberoende om det är vackert eller inte. Det sublima, det dramatiska och det tragiska är exempel på andra kategorier som hör till estetiken. Man har naturligtvis i många fall att göra med ur estetisk synpunkt fullständigt likgiltiga objekt, även om många nutida konstverk kan komma en att undra om det finns någon gräns mellan det triviala och det estetiskt värdefulla.

På det estetiska området torde frågan om bedömarens kompetens vara ett större problem än då det gäller etiken. Det är nog vanligare att personer saknar »sinne» för estetiska kvaliteter än för etiska. Gradskillnaderna är nog också större. I olika kulturer och under olika epoker är skillnaderna större då det gäller estetiska värderingar än då det gäller etiska, men ifråga om detta känner jag mig osäker.

Exempel på en livligt omdiskuterad fråga gäller forntida grottmålning-

ar. Var dessa konstverk i vår mening eller ingick de i magiska riter som syftade till jaktlycka? Den konstfärdighet de vittnar om gör det svårt att tänka sig att det *bara* var fråga om magi. Forntida vapen, krukkärl och verktyg vittnar också om ett mycket tidigt utvecklat sinne för estetiska kvaliteter. Låt mig slutligen påminna om det som sades i kapitlet om det undermedvetna beträffande människans benägenhet och behov av att skapa bilder och symboler.

Är värdeegenskaper »tertiära predikat»?

Vad är ett värdepredikat? Vi talade tidigare om att predikat som tillskriver föremål en färg, en lukt, en smak osv ibland har betraktats som i en viss mening subjektiva egenskaper. De kallas då ibland »sekundära» egenskaper i motsättning till primära egenskaper som form, storlek osv. Kan det förhålla sig på liknande sätt med *värdepredikat*? Dessa har ibland tillskrivits ännu lägre ontologisk status och kallats »tertiära egenskaper».

Värdeegenskaper skulle tillhöra en kategori av predikat som skiljer sig klart inte bara från primära egenskaper utan också från sekundära egenskaper. Vad innebär då denna skillnad? Är tanken den att sekundära egenskaper skall uppfattas som subjektets kognitiva reaktioner vid konfrontation med fysiska föremål, medan de terciära egenskaperna »är» motsvarande subjektiva reaktioner på såväl de sekundära egenskaperna som de primära egenskaperna hos ett föremål?

I varje fall har ju t ex skönhetsintryck påtagliga subjektiva aspekter i form av känslореaktioner. De är vidare ännu mera ohanterliga som data för strikt vetenskap än färg, smak, lukt osv. Estetiska och moraliska kvaliteter kan inte mätas med precision, och olika individer och grupper »tycker» mycket olika, då det gäller värden. Det kan förefalla hopplöst att skapa den enighet om fakta som ingår i vetenskapens — och särskilt naturvetenskapens — mål.

Mot en sådan favorisering av »hårda» data behöver man inte protestera, dvs om forskarna är medvetna om att det främst är en fråga om vetenskapsstrategi och metodik. Men borde man då inte — liksom beträffande

begrepp om färg, smak och lukt — medge, att det är orimligt att bannlysa värdepredikat från vardagsvetandets och det praktiska ställningstagandets värld?

Utgångspunkter i common sense beträffande värdesatsers sanning

Som förut sagts, är det, som jag anser, enligt common sense helt i sin ordning att t ex fråga om det är sant eller inte sant att ett visst träd är vackert eller en viss handling orättfärdig. (Ibland använder man i dessa sammanhang hellre uttrycket »riktigt» än uttrycket »sant».) Att det här är fråga om egenskaper hos handlingar, förhållanden, människor eller andra levande varelser, livlösa föremål osv torde common sense utan vidare ta för givet.

Likasa är det klart att predikat som *vacker* och *rättvis* likaväl som andra predikat kan negeras och har en motsats. Att trädet inte är vackert är liktydigt med att det inte är sant att det är vackert. Det är också självklart att t ex en person kan vara bättre, vackrare eller mera rättvis än en annan. Värdepredikaten låter sig kompareras på samma sätt som andra adjektiv, även om de inte kan graderas nogå.

Enligt common sense kan man vidare dra följdenliga slutsatser från värdesatser som premisser. Kort sagt, uttryck för värdeegenskaper behandlas både språkligt och logiskt på i princip samma sätt som andra »egenskapsord». Slutligen tar alla — förutom vissa moralfilosofer — för givet att det är en rimlig uppgift att diskutera vem som »har rätt» i estetiska och etiska frågor. Den som på sådana punkter går emot common sense måste kunna visa att argumenteringen är övertygande.

Om några »naturliga» värdenormer

Man kan dock inte påstå att det inom common sense finns en nyanserad och entydig uppfattning om vad det *innebär* närmare bestämt, då något säges vara rättvist eller orättvist, skönt eller fult. Reflexion över frågan kan ge utförliga besked. Dessa blir dock merendels kontroversiella. Detsamma gäller frågor om vilka normer som gäller och vilka av dessa som är grundläggande.

En viktig och självklar värdenorm för den enskilde är *att så långt det är möjligt bevara livet*. För praktiskt taget alla levande varelser är den egna existensen i form av liv värdefull — dvs värdefull i en visserligen överförd biologisk bemärkelse. (Filosofer som pläderat för tesen att det finns universellt giltiga värdenormer har ibland pekat just på värderingen av det egna livet som ett övertygande exempel. För t ex Spinoza är detta den axiomatiska utgångspunkten för hans etiska bevisföring. Man minns hans pregnanta och kategoriska formulering »Omne animal conatur suum esse conservare».) [Varje levande varelse strävar efter att bevara sin existens]

Normen gör sig omedvetet gällande på det biologiska området i form av ofta medfödda, ändamålsenliga mekanismer som »tjänar» individens förvar och livsuppehållelse under en låt vara begränsad livstid. Att fortplanta artens »liv» och ta väl hand om partnern och den egna avkomman är också en övergripande biologisk värdenorm — om också undantag förekommer.

För medvetna varelser gäller detsamma också utanför den egna familjen — fast ofta med (ett primitivt) förbehåll, då det t ex gäller »fiender». »Budet» *Du skall icke dräpa* upplevs av nästan alla människor som i princip »giltigt». Med denna värdering av eget och andras liv sammanhänger, menar jag, hos människor vissa grundläggande *rättigheter och plikter* i förhållande till andra och också till sig själv. I ett etiskt riktigt handlande *bör* man, är man *förpliktad*, att respektera både sitt eget och andras liv. I en annan aspekt av samma förhållande har människor *rättighet* att leva, så länge naturen tillåter. Vi har att göra med olika aspekter och olika uttryck för en och samma värdering.

Blotta livet kan dock på en högre etisk nivå än den mest primitiva te sig som en *otillräcklig* värdenorm. Varje livsform *bör*, sägs det då, också få *utveckla sin medfödda potential*. Att så mycket som möjligt kunna göra detta torde också te sig som något obestridligt värdefullt. (Undantag görs förstås ofta beträffande ondskefulla väsen.) Livet som helhet *bör* också få utveckla en så stor *mångfald och artrikedom* som möjligt. Den sistnämnda principen, principen om biologisk mångfald, som den numera kallas, finner man redan antydd i Platons dialog *Timaios*. Den förstnämnda principen om ut-

veckling av givna möjligheter präglar i hög grad Aristoteles lära om det goda livet.

Man kan tala om dessa etiska grundsatser som principer i en »naturrätt», som gör anspråk på att gälla universellt. (De gamla stoikerna gjorde stor af-fär av naturrätten.) Jag har i ett senare avsnitt mera att säga om detta och dess betydelse i världssamfundet.

Härmed har jag gjort en rad kategoriska påståenden som en kritiker kan finna vara obetänksamma med tanke på de framsteg som moralfilosofin gjort sedan Aristoteles och stoikernas dagar. Han frågar förstås hur man kan få kännedom om dessa regler och bli övertygad om deras giltighet.

Kan en nutida tänkare räkna med en naturrätt utan att göra bort sig? Tror jag på den gamla tesen att etiska normer uppfattas »intuitivt» av för-ståndet eller förnuftet som nödvändigt riktiga? Eller stöder jag mig på den likaledes antikverade uppfattningen att vi är utrustade med ett moraliskt »sinne» med vars hjälp vi förnimmar vad som är riktigt i etiskt avseende?

Sådana tankar är knappast ägnade att övertyga. Ett bättre svar på frågan är nog den tes jag försöker driva att kriterierna för om något är rätt eller orätt, vackert eller fult har en grund i människans i genetisk mening med-födda »natur». Vi »vet» alla hur dessa kriterier yttrar sig hos människor i deras instinktiva beteende, deras samvete osv.

Jag skall fortsätta att argumentera för denna tes och för den därmed sammanhängande common-sense-uppfattningen att det är rimligt att till-skriva objekt värdepredikat i satser som kan vara sanna eller falska. Värde-predikaten och upplevandet av dem har, menar jag, inte bara med vilja och känsla att göra utan också med kognition. Låt mig upprepa att jag finner det vara riktigt att utgå från common sense för att sedan kritiskt granska om invändningar mot dess synsätt håller måttet.

Är värdesatser av samma slag som ateoretiska satser?

Som jag tidigare nämnt finns det ju värdeteorier som radikalt tar avstånd från common sense. Jag skall nu ägna en längre betraktelse åt den teori som mest utmanat common sense-åsikten att alla värdeutsagor till sin natur är

att jämställa med utrop, tillsägelser, uttryck för önskningsar osv, kort sagt vad man ibland kallar »ateoretiska» satser. Sådana yttranden kan, menar man, inte sägas vara sanna eller falska. Det vore helt enkelt meningslöst att påstå något sådant. Är denna teori hållbar eller inte? (Här träffar man bl a på idéer som på sin tid lanserades av Axel Hägerström).

Företrädare för den teori det gäller anser att utsagor av typen »detta träd är vackert» eller »denna handling är rättvis» kan *verka* att tillskriva ett subjekt en egenskap. Att trädet är vackert konstateras, *tror man*, på grund av en kognitiv akt. Man tror sig *se* att trädet är vackert. Att en handling är rättvis konstateras kanske på andra grunder, men också här är det, tror den oupplyste, fråga om ett fall av kognition. »Påståendet» att trädet är vackert eller handlingen rättvis anses felaktigt ge information om ett förhållande i yttervärlden, information som kan vara sann eller falsk.

Värdeutsagors indikativa språkform bedrar. Gemene man genomskådar inte det vilseledande skenet. Yttrandets verkliga funktion är *inte* att ge information (som kan vara sann eller falsk) utan att uttrycka en känsla eller att påverka en annan persons beteende. Som redan antytts visar sig värdeutsagan vid närmare undersökning vara en förklädd utrops- eller önskesats eller en förklädd imperativ sats. Alla borde kunna hålla med om att det vore *meningslöst* att fråga om t ex en sats som uttrycker en befallning är sann eller falsk.

Denna åsikt var länge på modet. Det är tydligt att tänkesättet hade en övertygande kraft och förmåga att tillvinna sig många anhängare. Man tyckte sig ha befriats från en vida spridd vanföreställning, som förekommer hos gemene man liksom hos filosofer av äldre skolor. Hägerströms åsikter etablerade sig inom »modern filosofi» i Sverige och framställdes ibland som ett rättesnöre i elementära läroböcker i moralfilosofi.

Om man först skall ta fasta på teorins förtjänster, kan det sägas att det är väl motiverat att som utgångspunkt för resonemanget företa en semantisk undersökning av olika slags satser.

Det är också riktigt att ställa frågan om missförstånd av språket kan tänkas ha vållat vanföreställningar om *existensen* av värden. Teorin hävdar att

det inte *finns* värden. (Därav kommer sig förstås termen »värdenihilism».) Om detta bara betyder att det inte i det vanliga verklighetssammanhanget finns *föremål* som svarar mot det substantiverade adjektivet »värde» är förstås denna tes i sin ordning. Detsamma gäller emellertid alla andra abstrakta företeelser som betecknas på motsvarande sätt.

Teorins väsentliga budskap torde vara ett annat — som redan framgått. Utan att stödja mig på något enskilt auktoritativt textställe vill jag tolka detta budskap på följande sätt: Vi har att göra med *skenpredikat*, som av nyss angivna orsaker med orätt tillskrives subjekt på i princip samma sätt som »äkta» predikat. Det finns därför inget *förhållande i verkligheten* mellan subjekt och predikat som svarar mot det språkliga förhållandet mellan subjekt och predikat i språkets värdesatser.

Enligt Hägerströms moralfilosofi är det alltså inte så att utsagan att något är »vackert» eller »rättvist» bör uppfattas som liktydig med att något är omtyckt. Värdeutsagan skulle i så fall gälla *relationen* mellan den eller dem som tycker om något och det han eller de tycker om. I så fall skulle värdeutsagor obestriddligen kunna vara sanna eller inte sanna. Man måste alltså skilja mellan dessa två åsikter.

Hägerström och hans anhängare ansåg sig, som vi sett, kunna finna likhet mellan å ena sidan det som utsäges i en värdesats och å andra sidan det som utsäges i en imperativ sats, en utropssats eller en önskesats. Om det inte funnes något riktigt i detta, vore det besynnerligt att tesen vunnit så många anhängare. Likheten är faktiskt påtaglig mellan *tex* satserna »Stjäl inte!» och »Det är orätt att stjäla». Det kan tilläggas att satser om vad som är ur etisk synpunkt rätt eller fel ju ofta uppfattats som gudomliga påbud. (Den problematik som är förbunden med en sådan uppfattning skall diskuteras senare.)

Vari består då likheten mellan å ena sidan värdesatser och å andra sidan imperativa satser, önskesatser och utropssatser? En etisk sats och en imperativ sats har tydligen en *uppgift* gemensam, nämligen att vara en »appell» som kan påverka människors beteende. Värdesatsen »Detta är vackert» har en uppgift gemensam med utropssatsen »Vad detta är vackert!» eller »O, så

vackert!» Alla tre *uttrycker* känslor. Att det faktiskt förhåller sig så kan inte rimligen bestridas.

I detta sammanhang associerar man naturligt till en välkänd språkteoretisk åsikt, lanserad av Karl Bühler, om olika funktioner hos språket — framställning, appell och uttryck. Denna åsikt har, tycker jag, fog för sig. Det vore dock felaktigt att anta att de nämnda funktionerna är helt separata och därmed förbise att ett och samma uttryck kan ha — och mycket ofta har — alla de tre nämnda uppgifterna på samma gång.

Den imperativa satsens *speciella* funktion är, menar jag, att *framhäva* appellaspekten och att explicit markera denna. Samtidigt *implicerar* den imperativa satsen i normala fall en hel del information, fast denna inte framhäves. Den imperativa satsen anger *vad* som skall göras (eller inte göras) men ännu inte gjorts. Den förutsätter att det påbjudna är möjligt att göra osv. Med utropssatser och önskesatser förhåller det sig på liknande sätt. Önskesatsen implicerar ju att det man önskar ännu inte är förverkligat. Utropssatsen kan implicera att man konfronteras med något förvånande, något farligt, något oaptitligt osv och att den talande är medveten om detta förhållande.

Nu kan en hägerströmian tänkas hålla med om allt detta och ändå hävda det väsentliga i sin åsikt. Den information som t ex en imperativ sats kan implicera är, förklarar han då, visserligen riktig eller oriktig, men denna information är trots allt något helt annat än den som en värdesats gör anspråk på att meddela — enligt klassisk värdeteori. Det är denna speciella värdeaspekt som utgör kvasiinformation. Det är *denna* som inte kan sägas vara sann eller falsk.

Vi har nu kommit till en punkt där det är mycket svårt att se vari exakt de motsatta värdeteoretiska åsikterna skiljer sig från varandra och hur man skall kunna avgöra vilken ståndpunkt som är riktig. För att komma vidare skall jag på nytt ta upp diskussionen om hur man skall analysera begrepp om satser, »propositioner» och påståenden.

Jag har tidigare förklarat att alla olika slag av satser har ett gemensamt betydelseinnehåll — ett tänkt möjligt förhållande, som kan vara verkligt el-

ler inte. Kan värdesatser, närmare besett, inte uppvisa ett sådant betydelseinnehåll? Är det beträffande dem inte fråga om något möjligt förhållande, inte fråga om någon proposition? Om det är riktigt att det i sista hand är propositioner som har sanningsvärde och om ingen proposition finns med i spelet, kan man naturligtvis inte ha rätt att tala om något sanningsvärde hos värdesatser.

Ord som »god», »ond», »vacker» och »ful» betecknar, som redan sagts, enligt Hägerström inte predikat i denna terms strikta mening. Om de förefaller att göra det, beror detta på att språket förvillar oss. I en äkta proposition tillskrives ett subjekt ett »äkta» predikat. Eftersom detta enligt den åsikt vi diskuterar inte gäller en »värdeproposition» har vi enligt den att göra med en kvasiproposition och ett kvasipredikat.

Är värden helhetskvaliteter?

Beskrivningen av värden och upplevelse av värden bör enligt min åsikt ta hänsyn till flera olika aspekter, t ex inte bara till den kognitiva eller den emotiva aspekten. Skillnader mellan predikat av olika ordning måste också beaktas. Jag menar att t ex *skönhet* inte är *identiskt* med t ex harmoniska proportioner. *Skapandet* av sådana proportioner *kan* vara ett av flera nödvändiga villkor för att något skönt skall komma till stånd och upplevas som sådant. Det vackra hos ett vackert ackord är inte *detsamma* som samklängen. Det är något alldeles specifikt.

Kanske skulle man dock kunna säga att det manifesteras genom ett slags helhetskvalitet som genereras av bl a samklängen. Denna kan, som redan sagts, vara ett *nödvändigt villkor* för att det ackord man hör är vackert och inte fult. Klingar ackordet falskt är det inte vackert. (Jag väntar mig inte medhåll av alla tonsättare och musikälskare. Det har för mig bara gällt att illustrera förhållandet mellan värdepredikatet *vackert* och det predikat av lägre ordning som utgör dess underlag.)

Men har man då verkligen rätt att tala om *vackert* och *rättvist* som specifika predikat? Jag har gjort gällande att ordet »vackert» inte är liktydigt med t ex ordet »harmoniskt». Men, om man tar hänsyn till och sammanfat-

tar *alla* relevanta normer för vad som är rätt eller vackert, blir då inte värdepredikaten överflödiga? Betecknar de något annat än en kombination av *alla* dessa kriterier? Frågan är värd att ställas, och jag skall försöka besvara den.

Något för det etiska specifikt i förhållande till en konjunktion av kriterier är för det första att enskilda kriterier kan förkastas då de kommer i konflikt med andra kriterier. En konjunktion av »vanliga» satser är ju sann om och endast om *alla* delsatser är sanna.

För det andra framstår ett etiskt omdöme som en på visst sätt mera integrerad enhet än en konjunktion av satser. Detta kan synas paradoxalt med tanke på det nyss sagda. Mitt påstående är också vågat och diskutabelt ur psykologisk synpunkt. Vad jag menar är i alla fall följande — vad nu detta kan vara värt.

Låt mig först försöka precisera den tes jag skall pröva. Antag att en handling göres i enlighet med *alla* de olika slag av villkor som (prima facie) gäller som kriterier. Det gäller kriterier för att det skall vara i sin ordning att tala om en i etiskt avseende god handling — eller en ond handling, om man vill utgå från det negativa fallet. Antag vidare att man betraktar denna handling i vetenskap om allt detta eller i varje fall mycket av detta. Får inte då denna handling tillsammans med kriterierna ett slags *helhetskvalitet*? Om så är fallet, är det då inte denna helhetskvalitet vi avser, då vi säger att handlingen är god, resp ond i etisk mening?

Man kanske bör tillägga att denna helhetskvalitet i olika situationer kan uppträda i delvis olika form, som *mer eller mindre god*. Den kan också te sig som *verkligan god* eller *skenbart god*, beroende på hur omfattande och rik överblicken är.

Om en sådan teori har framställts inom senare filosofi vet jag inte. I en viktig aspekt har ju Hans Larsson bidragit med intressanta synpunkter på den »intuition» som förutsättes. Teorin skulle kunna bidra till förklaringen av vad etiska diskussioner går ut på. För att kunna uppfatta helhetskvaliteten tydligt måste man kunna överblicka inte bara gruppen av kriterier utan också hela »fältet» av de faktorer som ingår i handlingen och i den situation

i vilken handlingen gjorts. Detta betraktas då samtidigt i de olika perspektiv som är relevanta vid den etiska bedömningen. Denna kunde sägas vara flerdimensionell, i motsättning till vad olika enkelspåriga värdeteorier gör gällande.

Kan man inte i första momentet uppfatta helhetskvaliteten i dess olika grader, kan andras påpekanden hjälpa en att få den nödvändiga överblick- en och därmed »upptäcka» det man inte genast »såg». Teorin skulle också kunna bidra till att förklara hur man själv kan komma att revidera sin ursprungliga uppfattning i värdefrågor. Slutligen kan teorin hjälpa till att förklara varför det finns så många olika uppfattningar om vad som är rätt eller orätt och samtidigt förklara varför vissa mycket allmänna normer tycks gälla universellt.

Brister ifråga om den beskaffenhet det här gäller blir ett naturligt motiv för att utdöma ett föremål som oskönt (fult). Något analogt kan sägas om det orätta och de egenskaper som gör en handling orättfärdig.

Teorin om det sköna och det rätta som en helhetskvalitet är nog inte helt oriktig som psykologisk förklaring. Det är enligt denna teori fråga om *en* kvalitet. Teorin kan bidra till förståelsen av att filosofer så gärna ensidigt tar fasta på en enda faktor i sina värdeteorier, t ex nytta, känsla, vilja eller förnuft, även om i praktiken alla dessa faktorer spelar in.

Kanske tenderar dock helhetsteorin att rikta uppmärksamheten bort från värdenormernas avgörande betydelse och från dessas inbördes dialektik. Den får heller inte utan vidare grepp om ett väsentligt moment i åtminstone den finaste skönhetsupplevelsen: att det man ser ter sig (i en figurlig mening) »levande» och »besjälad». (Detta är naturligtvis inte ett tillräckligt villkor och kanske heller inte ett nödvändigt villkor.)

De normer eller kriterier som ingår i komplexet är, menar jag, ofta mer eller mindre omedvetna. Det som då uppleves är enbart »skönhetsintrycket». Något motsvarande kan sägas om »känslan» av att en handling är *god* i etisk bemärkelse. Värdebedömningen fungerar då automatiskt — något som tyder på att det ytterst är fråga om biologiska mekanismer. Man kan genom reflexion klarlägga vilka normer och kriterier det i grunden handlar

om, då man studerar hur de verkar i praktiken.

Förhållandet är återigen analogt till det som vi tidigare hade att göra med ifråga om verklighetskriterierna, som kan generera »känslan» av verklighet eller känslan av överklighet.

Det är dock tydligt att etiska och estetiska normers »räckvidd» är begränsad till en viss kulturkrets i betydligt högre grad än vad verklighetskriterierna är — om de senare alls är det. Jag kommer senare att diskutera problem som uppstår på grund av att olika normer strider mot varandra (*prima facie*, i första momentet, som Ross uttryckt saken). Att de ofta gör detta hindrar inte att det kan finnas normer som faktiskt är gemensamma för alla kulturkretsar. Om så är fallet kan vara en uppgift för empirisk forskning att undersöka.

Värdesatsers »underlag» och deras kognitiva aspekter

Låt mig nu gå vidare genom att påpeka att värdesatser ofta implicerar »vanliga» satser. Så kan t ex en vacker person inte se ut hur som helst. (Detta är ett annat slag av implicerad betydelse än det som nyss var på tal, då det gällde imperativa satser eller andra ateoretiska satser.) Skall då det utseende som krävs för att vara vacker och som föreligger i ett konkret fall inte räknas som en del av själva det vackra man ser? Analoga frågor kan man ställa beträffande godhet, rättvisa, rättrådighet osv.

Det finns, vill jag påstå, något riktigt i resonemang som bestrider att värdepredikat är predikat *i vanlig mening*. Teorin om helhetskvaliteter gav dem ju en specifik status i förhållande till enkla predikat. Man kan emellertid också hävda en annan åsikt som gör gällande att värdeutsagor inte är deskriptiva »objektsatser» i den mening av ordet som vi hade att göra med då begreppet *sanning* diskuterades. Faktiskt har värdeutsagor, menar jag, deskriptiva objektsatser som *underlag*, men de är inte själva sådana satser.

Förhållandet är, tror jag, analogt till giltigheten av metapredikaten *sant* och *icke-sant*. En utsaga om sanning förutsätter en objektsats som anger vad det är som sanningsutsagan handlar om. På analogt sätt förhåller det sig, menar jag, med utsagor om att något är värdefullt eller motsatsen.

Värdeutsagor innehåller predikat av högre ordning, metapredikat. Dessa utsagor kan i sin tur meningsfullt sägas vara sanna eller falska, riktiga eller oriktiga. Vilket som är fallet beror dels på riktigheten av de objektsatser som ligger till grund för värderingen och dels på utslaget av de normer som etablerar ett förhållande mellan objektsatserna och metasatsen. En avgörande omständighet är här alltså att i värderingar förutsättes en allmän »norm» eller ett allmänt »kriterium», som tillämpas i konkreta fall.

I det föregående har jag redan talat om normer och kriterier och därvid förutsatt att dessa uttrycks innebörd är välkänd och lätt att förstå. Det kan nu emellertid vara befogat att ägna normer och kriterier en semantisk-begreppsanalytisk betraktelse. De har nämligen en nyckelroll i teorier som gör gällande att det finns *kunskap* om vad som är värdefullt, om vad som är rätt eller orätt, gott eller ont, vackert eller fult.

Ett *kriterium* för vad som är gott eller rätt eller vackert eller motsatsen ger information om *hur* man skall *skilja* det ena från det andra, gott från ont osv. Andra exempel som nämnts i det föregående är ju kriterier för vad som är verkligt, resp överkligt, sant och falskt.

Begreppet *kriterium* förutsätter alltså att det finns skarpt avgränsade alternativ att välja emellan. Så är ju inte alltid fallet. Man kan ha att göra med en mer eller mindre gradvis övergång från en extrem till en annan. I ett sådant sammanhang behövs en norm i bemärkelsen *mått*. Medan det är rimligt att tänka sig en övergångszon mellan tex vackert och fult, kan man ju inte tänka sig en sådan zon mellan verkligt och överkligt, sant och osant, möjligt och omöjligt och mellan andra par av besläktade metapredikat.

Liksom då det gäller verklighet, resp överklighet hos det vi upplever med våra sinnen, i drömmen, i minnet eller fantasin, beror alltså giltigheten av värderingar av bestämda normer och kriterier. I intetdera fallet föreskriver normen ett slags överensstämmelse med en yttervärld med vilken vi i princip aldrig kan jämföra det vi upplever. I båda fallen handlar det om att applicera givna normer och kriterier på erfarenheten »själv» och om ingenting annat.

Låt mig nu diskutera frågan om hur man avgör t ex om en handling

»stämmer med» en etisk norm eller inte och motsvarande beträffande estetiska omdömen. Jag skall också ge exempel på värderingar som är grundade på normer och de givna fallens överensstämmelse med dessa normer.

I den bemärkelse som här är relevant är en norm ett *mönster*. Detta kan, antar jag, i det medvetna eller omedvetna sällslivet manifesteras i mer eller mindre konstant form genom reproduktion.

Begreppet om ett sådant mönster hör hemma också i andra sammanhang än de i strikt mening etiska eller estetiska. Så snart man vill uppnå ett bestämt resultat kan ett mönster ge en allmän beskrivning av hur man skall bära sig åt, vad som *skall* (*bör*) göras eller inte göras. Det är emellertid inte i och för sig en förutsägelse om vad som *kommer att ske*.

Vi har här att göra med en mycket viktig skillnad mellan *regler* av olika slag. En förutsägelse bygger ju på insikt om i fallet relevanta *kausalregler* som gör anspråk på att förklara *faktiska* stereotypa händelsemönster. Ett annat slag av regler »gäller» som »*föreskrifter*» för handlingar. Dessa gör anspråk på att följas, men följs ju ofta inte i praktiken. Vi vet ju alla vad som menas med att följa ett handlingsmönster, att »rätta sig» efter det, handla i enlighet med det. Har man gjort detta föreligger ett slags överensstämmelse mellan regeln och den fullgjorda handlingen.

Man talar om »normer» och »normativt tänkande» och om »böra» i motsättning till »vara» rätt och slätt. Uttrycket »naturlag» är förstås en metafor som anspelar på normer i denna mening. Tolkar man bilden bokstavligt gör man sig skyldig till ett antropomorfistiskt betraktelsesätt.

Föreställningen om såväl normer som kausallagar har, menar jag, en grund i mekanismer som tillhör människans biologiska arv. De kan inte förklaras enbart genom hänvisning till erfarenheten och minnet av ständig upprepning av samma slags händelse i samma slags situation (så som Hume och hans efterföljare föreställde sig saken.) Å andra sidan måste man medge att blotta hänvisningen till genetiska mekanismer inte ger någon helt tillfredsställande förklaring. Vi kan nog ha en allmän förståelse för den automatik som präglar en organism, en automatik som medför samma slags svar på samma slags stimuli. Däremot har vi inte mycket att säga i frå-

gan hur våra gener styr utvecklingen av de hjärnstrukturer som rimligtvis ligger till grund för våra föreställningar om orsakssamband, resp normer för beteende.

En norm är vidare, som redan nämnts, ett *mått* med vilket man bedömer olika storheter i termer av en »värdeskala». Ifråga om värden gäller ju bedömningen frågan vad som är bättre eller sämre, mer eller mindre rättvist, vackrare eller fulare osv.

Normen kan vara tillämplig på ett mer eller mindre omfattande sakområde. Den kan gälla endast för en enskild person, en familj, ett folk eller alla människor. Den kan ha tidsbegränsad giltighet.

Man kan bete sig mot normer på olika sätt. Förutom att rätta sig efter dem eller bryta mot dem kan man tillbakavisa deras anspråk på att bli följda, deras anspråk på att »gälla».

Då det gäller att förstå problematiken kring värdenormer och deras tillämpning är det inte utan intresse att fråga varför somliga värdepredikat uttrycks i metaforer som, *rätlinjig*, *rak* och dessas motsatser. Det latinska »errare» betyder både irra omkring, gå vilse och att handla orätt. Vad har en etiskt riktig handling med en rät kurs och en rät linje att göra? Varför tycker man att det är en träffande liknelse att jämföra en ur moralisk synpunkt oriktig handling med en »avvikelse» från den raka kursen? Varför heter det att man »rättar» sig efter, resp »bryter» mot en moralregel? Varför är det berömvärt att handla »utan krumbukter»? Varför använder man uttrycket »rättesnöre» som metafor för en handlingsregel?

Jag kan bara peka på analogin till ett perceptionspsykologiskt fenomen som jag ägnat intresse i en tidig uppsats om »Space and Regularity» i *Theoria*. En kurva som »rör sig» upp och ner percipieras ofta i relation till en tänkt rätlinjig baslinje. Kurvans toppar och dalar uppfattas som större eller mindre avvikelser från den räta baslinjen. Denna får därmed prägel av ett slags norm. I förhållande till normen »mätas» avvikelserna. Jag föreställer mig att den nämnda metaforen och den perceptionspsykologiska analogin ger visst stöd åt uppfattningen att det i värderingar ingår väsentliga kognitiva moment. Dessa kan ha sin grund i medfödda mekanismer i vår psyko-

logiska utrustning.

Det tycks mig att de metaforer jag pekat på nyss ger stöd åt uppfattningen att normer och relationer till normer är en väsentlig del av det man upplever då man värderar en företeelse eller en handling.

Det rätta kan betraktas som en sinnebild av *likformighet*. Den raka kursen är *en och samma* kurs. Rättrådighet är att (prima facie) behandla människor lika och vid fördelning ge dem lika mycket. Det är således fel enligt en etisk grundregel att dela ut olika stora delar av kakan, då denna skall fördelas. Det är överhuvudtaget fel att gynna somliga på andras bekostnad. Av samma skäl är det fel att gynna sig själv till förfång för andra. Det finns dock etiska undantagsregler som vid en fördelning tar hänsyn till olikheter ifråga om relevanta omständigheter.

Det är klart och hör till saken att rättvisekravet lätt råkar i konflikt med känslan och med irrationella impulser. Sympatier och antipatier är inte etiskt acceptabla motiv för att behandla människor olika. Egenintresset är därvid heller inte etiskt rumsrent. »Plikten» är enligt Kant något annat än »böjelsen», dvs lusten att göra så eller så. Kant betonar också att ett pliktenligt, dvs moraliskt riktigt handlande inte är samma sak som ett *klokt* handlande av typen *om* det eller det målet skall uppnås, så bör de eller de handlingarna göras.

I någon mening ter sig dessa principer självklart giltiga. Varpå beror detta? Kan det bero på att det hos människan finns en instinktivt verkande mekanism som favoriserar det enkla (i nyss angiven mening) också vid bedömning av handlingar?

Vad menas då med »instinktivt fungerande mekanism»? Då det gäller perception, är det uppenbart att sådana mekanismer är verksamma vid struktureringen av t ex synfältet. Låt mig påminna om vad som tidigare sagts om gestaltlagar och om »figur och grund». Det är kanske svårare att inse att analoga mekanismer gör sig gällande också då ett system av etiska regler genereras. Om dessa mekanismer är bestämda av människans biologiska arv, förklaras deras överindividuella giltighet. Det speciella med dem är att de inte så att säga direkt ger upphov till en *faktisk* struktur, så som t ex

arvsanlag konstituerar vävnader och organ.

Man kan vidare jämföra etiska och estetiska normer med språkregler inom grammatik och semantik. Om det nyss sagda är riktigt har de förra en grund i medfödda anlag men har ju ändå ofta mer eller mindre begränsad giltighet. I språket torde vi också ha att göra med normer som — i förening med principer för strukturering av erfarenheten — i vissa allmänna avseenden är medfödda (åtminstone beträffande grammatik). (Jag tror att Chomskys teori har fog för sig.) Dessa normer har ju samtidigt en ifråga om enskildheter begränsad giltighet. Det är då fråga om *rätt och fel* i en bemärkelse som i viss mening är »konventionell» och måste läras men som ingalunda är godtycklig i betydelsen att den enskilde eller en grupp av enskilda fritt kan bestämma vilka regler man vill använda. Slutligen sker en långsam förändring av det språkliga regelsystemet.

Då det gäller »normativ» etik är förstås Platon den tidigaste stora auktoriteten. Dialogernas Sokrates gör gällande att våra åsikter om vad som är gott, rätt och skönt har sin grund i en annan verklighet än den som ter sig för våra ofullkomliga sinnen. I denna verklighet finns det »i sig självt» goda, rätta och sköna, det som är ursprunget eller »källan» till allt som är gott, rätt och skönt. Denna verklighet är tidlös. Det goda, rätta och sköna är »eviga» — om man vill använda ett traditionellt uttryck med sublim klang. (I sin dikt »Det eviga» har ju Esaias Tegnér levandegjort det sublima i den platonska visionen.)

Det är »förnuftet» som ger oss kunskap om dessa eviga värden. Uttrycket »förnuft» är dock inte helt adekvat om man vill förstå Platons filosofiska vision. Då Sokrates i *Staten* talar om »det godas idé» och i *Symposion* om »det sköna självt» (*auto to kalon*) återges hans mening bättre med uttryck som »intuition» eller »intellektuell åskådning» — även om dessa termer egentligen hör hemma i senare filosofi.

Alla de tre alternativen är emellertid nog för intellektualistiska i vår nutida mening. I den upplevelse Sokrates ger uttryck åt ingår tydligt en stark känsla av fascination och gripenhet.

Det är inte helt fel, tycker jag, att »översätta» ordalagen i Platons idélära

om prototyper för det goda, rätta och sköna till en modern text som framställer en teori om överindividuella normer för vad som är gott, rätttrådigt och skönt. Det väsentliga i Platons teorier kan sägas vara åsikten att det finns kriterier som är »medfödda» och som *gäller* obetingat.

Naturligtvis menar jag inte att Platon faktiskt tänkte just så. Det finns trots allt stora skillnader ifråga om tänkesätt. Som en återklang av Platons speciella metafysik kan man kanske betrakta senare filosofiska projekt som går ut på att skilja mellan en »värld» som präglas av kategorin *att vara* och en annan »värld» som präglas av kategorin *böra*. Det blir här lätt så att värden och värdenormer bildligt talat kommer att sväva i luften utan förankring i något påtagligt. De *gäller* helt enkelt, och därmed basta. De är så att säga sig själva nog och uppfattas intuitivt som kognitiva objekt.

Positivistiska värdeteorier är nog en i hög grad begriplig reaktion på platonismen i denna mening — vare sig det handlar om den ursprungliga versionen eller långt senare men besläktade system. Det verkligt tänkvärda alternativet till positivism tycks mig i alla fall vara en teori som utgår från att värderingar har en grund i människans biologiska och psykologiska naturgivna ärvda utrustning.

»Andemeningen» — eller »naturens mening» — med moralregler kan, som ofta framhållits, vara människoartens bestånd och samhällets bestånd. Naturen har »lärt» t ex föräldrarna till fågelungar hur de *bör* bete sig mot sina ungar. Det är klart att detta beteende är *nyttigt* för artens bestånd. På denna nivå lär det förstås inte vara särskilt motiverat att tala om »plikt». Detsamma kan sägas om människans rent instinktiva beteende mot sina barn. Men på en högre medvetandenivå aktualiseras vad vi kallar pliktmedvetande.

Det kan tilläggas att plikt ter sig som något specifikt i förhållande till insikten om vad som är klokt i bemärkelsen nyttigt. Även då plikt och nytta i realiteten sammanfaller, är ju individen ofta inte klart medveten om detta och tar då kanske inte de hänsyn han borde. Pliktmedvetandet och dess normer fyller då en biologisk uppgift. Detsamma gäller förmågan att överväga vilken handling som är mest pliktenlig. Det må vara riktigt, som So-

krates tydligen ansåg, att dygd är vishet, men i avsaknad av vishet behöver man moralregler.

Tankar om människans »natur» är förstås vanliga också i äldre tänkande och likaså föreställningen att denna natur bestämmer mycket i hennes beteende, tänkande och kännande. Nutida biologiska teorier ger emellertid långt större konkretion och långt större tyngd åt sådana betraktelsesätt.

Här finns ingen anledning att protestera mot »biologism». Det är inte fråga om att försvara många människors »brutala» beteende genom att peka på den grymhet som praktiseras i naturen. Människans biologiska framgångar beror säkert på hennes medfödda stora förmåga att modifiera sin »natur».

Men inom etikens ram tycks man ju lätt finna exempel på olika och oförenliga system av normer för vad som är rätt eller orätt. Detta ger förstås anledning till skepsis eller negativ dogmatism beträffande etiska reglers anspråk på giltighet överhuvudtaget. Historiska exempel på detta finner man inom antikens sofistisk och skepticism.

Hur kommer det sig att man i strid med common sense ibland förlorar tron på normer överhuvudtaget?

Är det inte så att man kommit att tala om vissa typer av frågor som om de vore etiska till sin natur fast det vid närmare eftertanke visar sig att så inte är fallet? Det kan gälla bestämmelser som ibland är påfund i enskildas själviska intresse och ibland dikterade av verklighetsfrämmande åsikter och därmed sammanhängande falska nyttohänsyn. Auktoriteterna kan ha status som hövdingar, medicinmän, schamaner osv. Åsikterna kan ha sina rötter i allmänt spridda magiska och animistiska föreställningar.

Ett i samhället gällande krav på lydnad gentemot härskaren kan ge också i och för sig onaturliga beteenderegler en etisk anstrykning. Jag syftar på sådant som taburegler, många former av magiska och primitivt religiösa riter och ceremonier, hövlighetsregler osv. Det är förstås naturligt att sådana regler varierar kraftigt beroende på vilka auktoriteter, vilken tid och vilket kulturområde det är fråga om.

Ett exempel på sådana vad jag vill kalla kvasiatiska regler är de olika nor-

mer för behandling av de döda som Hägerström talade om i sin installationsföreläsning. Jag tycker att här finns en viktig skillnad även om det i enskilda fall kan vara svårt att skarpt skilja sådana normer från äkta etiska regler som att inte begå mord, inte stjäla, inte ljuga, inte bryta ett löfte osv. Det kan också, som Hans Larsson påpekat, finnas ett gemensamt etiskt inslag i de olika sederna — i det givna exemplet pietet mot de bortgångna.

Man kan säga att dessa äkta etiska regler de facto *gäller* allmänt, dvs prima facie, som grundregler — en fråga som jag återkommer till.

Redan tidigt under antiken diskuterade man om etablerade regler för beteende var av »naturen» eller bara »sed» eller godtyckliga påfund av »de starka» eller en majoritet av »svaga». Man hade genom ökad handel och samfärdsel fått allt mera klart för sig att mycket olika seder och bruk rådde i skilda kulturer. Detta undergrävde tron på i sig själva giltiga och allmänt gällande regler för gott beteende och förbud mot former av ont beteende. Det kunde då synas vara förnuftigt att revoltera och sätta sig över sådana regler som onödiga hinder. I polemik mot dessa teorier hävdar Platons Sokrates behovet av etiska regler för individens egen skull och för samhällets skull.

Man kan tala om en inbyggd konflikt i naturens »egen ordning», nämligen mellan individuella och överindividuella intressen. En uppgift för moral och rätt kan vara att underlätta hävdandet av överindividuella intressen i deras konkurrens med privata intressen. Detta kan ske på olika sätt — t ex i frågor om enskild, resp gemensam egendom. Här gäller olika regler i olika samhällen. Även om man i detta fall talar om *politiska* åsiktsskillnader finns det i grunden olika syn på vad som skall gälla som *rättvist*. Ett annat exempel är frågan om vem eller vilka som skall styra samhället. Denna fråga kan diskuteras med tanke på samhällsnyttan, men den har också etiska aspekter — liksom i ännu högre grad frågan om *hur* samhället skall styras.

Om det finns något som kan befästa giltighetsanspråk eller hävda ett anspråk i konkurrens med ett annat skulle det vara en eller flera normer av högre ordning (metanormer), som avgör vilken av med varandra oförenliga normer av första ordningen som bör förkastas och vilken norm som till slut

gäller.

Metanormer kan också behöva mobiliseras inom ett och samma system av normer då i en konkret tillämpning en norm (prima facie) kommer i konflikt med en annan norm (prima facie). Vid bedömningen av vilken norm som då skall väga tyngst kan en metanorm åberopas. Ytterligare nivåer av metanormer kan förstås förekomma.

En fixering vid känslö- och viljeupplevelser som det för värderingar typiska blockerar resonemang av detta slag. Kanske kan man räkna med begrepp om känsloreaktioner på känsloreaktioner, men jag kan inte se att sådana begrepp är riktigt användbara för det syfte det här är fråga om. Det fordras också *teoretiska* kriterier — liksom fallet är, då man skiljer mellan t ex verkligt och överkligt och mellan sant och inte sant.

Vad sant och osant beträffar kan dessa metapredikat också tillämpas på värdesatser. Bortsett från analytiska omdömen och fundamentala truismer är, varken ifråga om vanliga predikat eller värdepredikat, ett omdöme automatiskt invändningsfritt. Därför är det i allmänhet i sin ordning att företa en förnyad prövning av om en sats är sann eller falsk, om ett föremål är skönt eller inte eller en handling god eller inte. Bekräftas den uppfattning man haft från början, eller någon annan gett uttryck åt, är det rimligt att förklara att det är *sant* att föremålet är vackert eller handlingen god. Detta är i enlighet med common sense, och jag ser ingen anledning att på denna punkt avvika från common sense.

Är en lära i etik möjlig?

Vad innebär det ovan sagda beträffande Hägerströms tes i installationsföreläsningen att etik inte kan vara en lära »i moral» utan bara en lära »om moral».

Vad detta uttalande närmare bestämt innebär tycks mig något oklart. Prepositionerna »i», resp »om» säger inte så mycket om skillnaden som man kanske först tror. Vad är skillnaden mellan t ex en kurs i geometri och en kurs om geometri?

Låt mig anställa en jämförelse med undersökningen av ett främmande

språks grammatik. På rent empirisk väg fastställer man då faktiska språkvanor. Från dessa fakta kan man ju emellertid sluta sig till vilka grammatiska *regler* som *bör* tillämpas. Naturligtvis kan man peka på viktiga skillnader mellan språkregler och etiska regler, men jag tror ändå att jämförelsen kan vara värd att göra.

Frågan om språklig korrekthet hör, menar jag, till språkvetenskapen, inte bara uppgiften att beskriva språkvanor. Om detta är nog i varje fall de flesta lingvister ense. Varför skulle inte ett analogt resonemang kunna föras ifråga om etiska värderingar och normer?

En provocativ fråga som man i detta sammanhang skulle kunna ställa till Hägerström är följande. Måste det inte förutsättas att det faktiskt finns överindividuellt giltiga normer för vad som är dåligt och gott i den värdefilosofiska debatten? Hade inte Hägerström åsikter som gjorde anspråk på att vara *god* filosofi till skillnad från uppfattningar inom äldre moralfilosofi? Inte vill han medge att betydelsen av »god» i detta sammanhang enbart är uttryck för känslor, att det alltså bara är fråga om tycke och smak, som inte gör anspråk på allmängiltighet!

Vore så fallet skulle det inte vara mycket bevänt med den hägerströmska värdeteorin. Den skulle kunna vändas mot sig själv ungefär som den negativa dogmatismen. Om Hägerström å andra sidan utgår från att kritiken av den traditionella moralfilosofin inte bara är en känslsak, har han då inte i praktiken försyndat sig mot sin egen filosofi?

Eller förhåller det sig så att »god», använt på forskning, inte fungerar som ett uttryck för värdering i den mening som den hägerströmska värdeteorin arbetar med? God forskning betyder kanske *effektiv* forskning som leder till hållbara resultat i form av ny kunskap, som är *sann*. Men är detta tillrättaläggande övertygande? Man kan fortsätta med att fråga om inte ord som »sann» och »inte sann» i grunden är uttryck för värderingar på grundval av kriterier. Det är uppenbart att »sann» har en positiv känsloladdning och »inte sann» en negativ. Visst har de dessutom att göra med teoretiska kriterier, men detta gäller också de typiska värdeorden — enligt den åsikt jag gjort mig till tolk för. Åsikten att dessa ord inte har annan betydelse än

som uttryck för känsla eller vilja utmanar common sense. Argument för denna radikala avvikelse från vanligt sätt att tänka ter sig inte övertygande.

Teologisk värdeteori. Etiken och viljan

Jag föreställer mig att det t ex hos Axel Hägerström fanns en länk mellan hans stridbara ateism och hans radikala värdeteori. Han hade vuxit upp i en kristen miljö där det goda var liktydigt med det som är Guds vilja. Då han övergav gudstron förlorade han, gissar jag, tron på moralreglers giltighet. Detta ger mig anledning att gå vidare med en undersökning av teologiskt grundade teorier om etik.

Det är ju en uråldrig föreställning att ett etiskt förkastligt handlande kännetecknas av att det strider mot *viljan* hos Gud (eller gudar), dvs en i ett samhälle allmänt erkänd övermänsklig auktoritet. Att veta vad som är etiskt orätt är därför att veta vad denna auktoritet förbjudit. Vidare är många handlingar och förhållningssätt påbjudna av Gud. Den gudomliga viljan antas ju vanliga människor merendels inte känna till direkt. Den kan behöva »uppenbaras» genom profeter, orakel eller spåmän eller genom en helig, gudainspirerad skrift. Kriterierna för vad som är ont, resp gott får då sökas i uttalanden av profeter eller orakel eller i den heliga skriften.

För dem som har en monoteistisk gudstro är förbud mot att handla så eller så uttryck för den ende gudens oföränderliga vilja, som denna kommit till uttryck i Guds bud. Godtar man denna uppfattning, menar man sig förstå att och varför moralregler är tidlöst och universellt giltiga. Man kan också inse hur påbud från mänskliga auktoriteter kan komma att strida mot gudomliga regler.

För den enskilde är den grundläggande regeln för handlandet att förbehållslöst lyda Gud. Det är klart att det man då *bör göra eller inte göra* ofta kommer i konflikt med vad man *själv vill* och kanske också anser vara rätt. Ortodox judisk, kristen och islamsk moral präglas, såvitt jag förstår, av detta synsätt. Till komplexet av föreställningar av detta slag hör också begrepp om försyndelser mot den gudomliga lagen och om straff och belöningar som människor »förtjänar» och om nåd och förlåtelse. (Det finns

förstås kristna trosriktningar som förnekar att en människa någonsin kan göra anspråk på moralisk förtjänst.)

Man kommer emellertid i detta sammanhang att tänka på den klassiska fråga som man tidigast finner i Platons dialog *Eutyphron*: *Är det goda gott därför att Gud vill det, eller vill Gud det goda därför att det är gott?* Med andra ord *Finns det några kriterier för vad som är gott som är oberoende av vad Gud vill?* Om svaret på den senare frågan är »ja», definieras inte det goda i etisk mening av förhållandet till Guds vilja, även om Gud faktiskt alltid vill det goda. Därmed elimineras föreställningen att det är fråga om rent gudomligt godtycke och reduceras möjligheten av en konflikt mellan å ena sidan det som för människan och hennes samvete på ett övertygande sätt ter sig ont och å andra sidan det som gäller som Guds vilja.

»Humanistiska» former av religion kan gå vidare på denna väg. Man kan tillskriva människan själv förmåga att se skillnad mellan gott och ont. För ett ortodox och bibeltroget betraktelsesätt är tron på denna förmåga ursynen som uppstått vid människans syndafall.

Efter detta religionsfilosofiska resonemang kan det vara dags att diskutera den allmänna frågan om förhållandet mellan vilja, värdelära i allmänhet och etik. Det nära sambandet mellan vilja och känsla ger mig anledning att här också beakta vissa frågor om känslolivet. Jag kommer att tala om flera olika frågeställningar på ett ibland litet rapsodiskt sätt.

Först måste jag tillägga att det ju kan tänkas vara fråga om en annan auktoritet än Gud som bestämmer vad som skall gälla som rätt eller fel inom moralen och rätten eller inom det mindre förpliktande regelsystem som kallas *sedvana*. Övergången från gudsvilja till människovilja är dock glidande. Den suveräna moraliska auktoriteten kan vara en hövding för en stam, en hövding som kan ha i det närmaste status som en gud för sitt folk. Det kan på en högre civilisationsnivå handla om en enväldshärskare som är föremål för personkult och därigenom skaffat sig stor auktoritet. Enväldshärskaren »av Guds nåde» kan antas ha rätt och makt att stifta lagar som hävdas inom en rättsordning som är underställd honom. (Jag förutsätter att denna rätt kan gälla såväl etiska som juridiska regler.)

Enligt en motsatt rättsfilosofisk åsikt är den suveräne lagstiftaren »folket» och inte enväldshärskaren. Ett problem för denna åsikt är ju att folket är ett kollektiv och att man hos kollektiv av människor inte rimligtvis kan tala om en vilja i egentlig mening. »Folkviljan» fastställs enligt överenskomna regler som inte är självklara.

Alldeles bortsett från teologiska och andra viljeteorier inom etiken är det klart att moral i största allmänhet har mycket med *viljan* att göra. De handlingar som bedöms moraliskt är enligt vanligt betraktelsesätt styrda av viljan, som därmed är så att säga ytterst ansvarig. Den som är föremål för en handling tenderar vidare att bedöma denna handlingens moraliska halt med hänsyn till om han *vill* bli utsatt för handlingen ifråga eller inte. En allmän etisk regel kan vara att man *inte* skall behandla andra på ett sätt som man inte själv skulle *vilja* bli behandlad — alltså en lätt retuscherings av en etisk huvudregel i Jesu bergspredikan, gemenligen kallad »den gyllene regeln». (Den negativa versionen är, menar jag, mindre problematisk än den positiva.) Hur man själv vill bli behandlad i det enskilda fallet är förstås inte alltid självklart och därmed inte en alldeles bestämd norm. Jag tänker på situationer då någon »både vill och inte vill» eller vill med stor tvekan. Vidare kan det ju vara fråga om undermedveten vilja.

Den gyllene regeln kan användas som en metanorm då en etisk regel av prima-facie-karaktär kommer i konflikt med en annan sådan regel. Det kan t ex gälla en konflikt mellan regeln att inte bryta ett löfte och regeln att inte skada någon.

Kants version av den gyllene regeln är ju mera allmänt formulerad och nämner inte explicit enskildas vilja: Handla så att maximen för handlandet skulle kunna upphöjas till allmän lag! Frågan är dock vilka betingelser som måste vara uppfyllda vid stiftandet av lagar som kan bli allmänt godtagna.

Rimligtvis handlar det här i sista hand om *vilja* att godta lagen och om de motiv som bestämmer denna vilja. Talet om allmän lag för tanken till ett *system* av lagar där varje bestämmelse ingår som en integrerad del av helheten. Detta förhållande bidrar till att ge lagen prägel av objektiv giltighet. Jag gissar att Kant laborerat med en analogi till vetenskapen där ett feno-

men gäller som verkligt om det har en bestämd plats i det kausalsammanhang som konstituerar verklighet.

En högre grad av konkretion har ju Kants princip att aldrig behandla en annan människa enbart som medel. Motivet kan ju vara att ingen *vill* bli behandlad enbart som medel, men det kan också finnas en djupare liggande grund i tanken på det obetingade *människovärde* som antas tillkomma varje människa. Detta uttryckes också i formeln att varje individ är »född fri». Udden är förstås riktad mot varje form av slaveri och total underkastelse. Regeln hör hemma i en liberal ideologi med rötter i upplysningstänkandet. Frågan är om den kan ges en tidlös motivering.

Som redan påpekats måste man vid tillämpningen av etiska regler ta hänsyn till speciella omständigheter där dessa inte kan tillämpas utan vidare som normer för vad som är ett ur etisk synpunkt ont eller ett gott beteende. För det första måste man räkna med vissa allmänna villkor för att det överhuvudtaget skall vara meningsfullt att göra etiska uttalanden. Slutligen kan man ju »vilja» det eller det, därtill nödd och tvungen. Om dessa villkor för etiska ställningstaganden vill jag bara tillägga följande.

Det är ju naturligt om än inte alldeles självklart och problemfritt att ta hänsyn till och överväga »förmildrande omständigheter» vid en moralisk eller rättslig bedömning av en människa. Ett ur etisk synpunkt i och för sig oriktigt handlande kan ha sin grund i okunskap om faktorer som har grundläggande betydelse. Handlandet kan te sig ursäktligt — åtminstone om man inte kunnat begära att vederbörande skulle ha skaffat sig de kunskaper han behövt för att handla rätt.

Vad skall man då säga om situationer, då en svag karaktär ger efter för dåliga impulser? Är detta ursäktligt om föräldrarna försummat hans uppfostran? Är ett aggressivt beteende förlåtligt om den som gör sig skyldig till det blivit retad över hövan? Är det en förmildrande omständighet om ett brott begåtts under berusning? Svaren är förstås mer eller mindre kontroversiella. Redan Aristoteles diskuterade ingående några av de frågor det här gäller. Han betonade starkt den specifika karaktären hos varje situation som är föremål för etisk bedömning. Det är i hög grad fråga om en bedö-

mares klokhet och erfarenhet.

Kant talar ju i högstämda ordalag om »den goda viljan». Det avgörande vid moralisk bedömning är enligt många åsikt om en människa har en god eller en ond vilja, inte de konsekvenser som hennes handlingar faktiskt får för henne själv eller andra. Kant förordade en maxim som den goda viljan skall rätta sig efter utan någon tanke på egen tillfredsställelse. Jag tänker förstås på det s k kategoriska imperativet. Som bekant talar Kant i detta sammanhang om »aktning för sedelagen» som respektabel drivkraft för att vilja rätta sig efter maximen. Aktning är dock rimligtvis ett slags känsla. Om Kant tänkt så, har också en emotiv faktor spelat en viss roll i hans moralfilosofi.

Värdens förhållande till känslor

Man talar ju inte bara om en god och en ond vilja utan också om goda och onda känslor, t ex kärlek och hat. Det kan här tänkas handla om fundamentala värden. Detta skulle innebära att värderingarna ifråga inte *behöver* och inte *kan* motiveras.

Självklart är detta trots allt inte. Såväl hat som kärlek kan tillskrivas biologiska uppgifter och därmed betraktas som medel för något gott. För överlevnad i ett primitivt samhälle kunde hat mot »fiender» vara en tillgång likaväl som välvilja i förhållande till medlemmar av den egna stamman.

Vad kärleken beträffar utmynnar ju Platons dialog *Symposion* i en betraktelse om den erotiska kärlekens roll i den strävan efter odödlighet som han vill se i släktets fortplantning. I ett allmänt perspektiv (alltså inte bara Platons) kan det speciellt värdefulla hos kärleken (i ordets vidaste bemärkelse) vara dess skapande funktion och dess förmåga att »värma» sinnen och åstadkomma enhet och harmoni.

Hatet är till sin natur destruktivt och ter sig därför merendels ont och negativt. Å andra sidan har nedbrytning av det gamla också en positiv uppgift, då det gäller att skapa *nytt liv*, och något nytt i största allmänhet. Detta tema är ju framträdande hos Herakleitos och senare hos Hegel och hans efterföljare.

Många moralfilosofier har fäst stort avseende vid det faktum att värdesatser som regel har med *känslor* att göra. Det talas om »emotiva värdeteorier». En stark känsloladdning kan förstås förekomma hos satser av alla slag. Vad skulle då vara specifikt för värdesatser? Man kan tycka att det utmärkande för värdesatser just är att de uttrycker en *känslouttryck* till det som är objekt i en kognition, det man förnimmer, minns, fantiserar om eller tänker på i någon annan mening.

Enligt en vanlig teori händer det ofta att en känsla av lust eller olust »projiceras» på föremål som förnimmes. Föremålet upplevs då med ett slags kvasiegenskap som sällar sig till objektets övriga egenskaper men som till skillnad från dessa helt och hållet är en produkt av kunskapsobjektet. Denna skillnad är inte uppenbar för gemene man som därför i sitt språkbruk inte markerar värdeupplevelsernas brist på information om objektet som sådant. Det är en uppgift för värdefilosofen att avslöja värdepredikats oäkta börd. Dessa förmenta predikat är ingenting annat än ett slags reflex av känslouttrycket hos objektet.

Då detta klargöres, förstår man bättre varför olika individer har så motstridiga uppfattningar om vad som är vackert, respektive fult eller om vilka handlingar som är rättvisa, respektive orättvisa. Det är i grunden fråga om känsla, tycke och smak, inte om iakttagelser av förhållanden i yttervärlden, iakttagelser om vilkas giltighet, respektive ogiltighet forskare kan vara ense om i stor utsträckning.

Godtar man de projicerade känslorna som predikat, låt vara subjektiva predikat, hos objektet får man enligt somligas åsikt betrakta alla värdesatser som falska. Godtar man dem inte som predikat, ter de sig meningslösa som information *om objekten själva*. De kan emellertid fylla en funktion i språket som *uttryck för* subjektets känsla. Som sådana uttryck kan de också påverka andras beteende. Om kognition i förhållande till ett kunskapsobjekt är det alltså inte fråga.

Den senare varianten av en emotiv värdeteori i vidaste mening har jag ju redan diskuterat i den form Hägerström gjort den gällande. Jag skall nu behandla den första varianten, som man kunde kalla en emotiv värdeteori i

trängre mening. Om man beskriver den emotiva värdeteorin på detta sätt, kan den då hålla stånd mot en kritisk prövning?

Teorin om »projektion» av känslor är nog en ganska äventyrlig hypotes, även om man kan hålla med om att känslotillstånd faktiskt kan »färga av sig» på upplevelsen av omvärlden. Talet om projektion är dock baserat på en högst problematisk rumsmetafor.

Jag har pläderat för åsikten att det inte annat än i tanken går att skilja skarpt mellan kognition, emotion och volition. Också den känslomalör som är knuten till något förnummet eller tänkt hänför sig till ett objekt och meddelar faktiskt ofta något om detta.

De mekanismer det här är fråga om ingår, föreställer jag mig, i levande varelsers psyka-somatiska utrustning, ofta i form av instinkter. Känslomalören kan t ex markera farligheten hos ett rovdjur, ätbarheten av ett födoämne, användbarheten av ett material för ett visst syfte osv. Sådan information kan vara riktig, respektive oriktig på liknande sätt som iakttagelser av rent kognitiv natur. Till saken hör att denna form av information är särskilt ägnad att utlösa ett beteende som är anpassat till situationen.

Satserna »a är gott» och »a är ont» innebär enligt den emotiva teorin att a gillas, respektive ogillas. Det behöver därvid inte tas för givet att det handlar enbart om t ex ogillande hos den som yttrar sig. Han kan vara medveten om att den attityd han ger uttryck åt är allmän inom den grupp han tillhör — ett förhållande som då impliceras (i någon mening) i hans yttrande. Denna sofistikerade form av den emotiva teorin kunde vara ett sätt att parera den kritik som hänvisar till värdesatsernas »giltighetsanspråk». Det förhållande att ett visst handlingssätt gillas allmänt förklarar dock inte att det upplevs som giltigt. Det innebär inte mer än *konformitet* ifråga om attityd. Reaktionen är *faktiskt* i enlighet med *sed och bruk*. Om man också *bör* eller *har skyldighet* följa seden är detta något nytt i förhållande till blotta konformiteten i agerandet.

Motståndare till den emotiva värdeteorin pekar gärna på vissa värderingar som faktiskt alla människor delar. Man kan undra varför detta påpekande egentligen är relevant. Skulle äldre värdeteorier vinna i trovärdig-

het, om det kunde visas att faktiskt alla människor är överens i vissa grundläggande värdefrågor? Om så inte är fallet, skulle detta bevisa riktigheten av en emotiv värdeteori?

För att ta ett exempel är det tydligt att Axel Hägerström i sin installationsföreläsning fann anledning att starkt framhålla värderingars relativitet till olika kulturer. Han vände sig emot åsikter att värderingar kan göra anspråk på universell giltighet. Som jag framhållit i det föregående, behöver emellertid inte ett giltighetsanspråk gälla allmänt. Å andra sidan behöver inte nödvändigtvis en allmänt tillämpad sed ha ett giltighetsanspråk — även om så ofta blir fallet i praktiken.

Min kritik av emotiva värdeteorier går inte ut på att de helt saknar fog. Jag menar, som redan framgått, att de är ensidiga.

Det kan tilläggas att Hägerström anförde ett nyttskäl för sin värdeteori. En viss morals anspråk på att gälla universellt är ägnat att föda oförsonliga konflikter mellan företrädare för skilda kulturer. Det är därför inte bara i vetenskapens utan också i fredens intresse att förkasta t ex »naturrättens» anspråk på universell giltighet. Detsamma gäller om åsikten att det finns en rätt som är uttryck för Guds vilja och som all mänsklig rätt måste underordnas.

Detta program för tolerans ifråga om skilda värderingsnormer har knappast någon direkt relevans då man skall bedöma den emotiva värdeteorins meriter och svagheter. Låt mig i alla fall säga att i mitt tycke toleransen mot värderingar måste ha vissa gränser. Det finns trots allt, tycker jag, vissa värderingar som inte »förtjänar» att respekteras. Säger man så har man samtidigt tagit ställning i den moralfilosofiska debatten. Det är inte bara så att jag och många andra *ogillar* vissa värderingar. Vi betraktar dem också som »oriktiga». Blotta ogillandet väger lätt då det t ex gäller kränkningar av mänskliga rättigheter.

Enligt min mening är det fråga om oriktighet i en mening som inte mycket skiljer sig från oriktigheten hos t ex påståendet att det är sant att jorden står stilla i universums mitt. Att det finns en viktig skillnad kan jag inte förneka men väl att denna skillnad är så fundamental som den emotiva

värdeteorin gör gällande. Ett svårt brott som t ex ett mord förkastas därför att så bör ske i enlighet med godtagna etiska principer. Det förra påståendet (om jorden) förkastas därför att så bör ske i enlighet med godtagna principer för utmönstring av illusioner.

Varför kan man tro på sådana regler i detta fall men inte då det gäller moral? Obestriddligen är det redan i perceptionsprocessen fråga om ett bortväljande av dåliga alternativ till fördel för bättre, och detta val styrs av normer som naturen utrustat oss med. Förhåller det sig inte på i stort sett samma sätt, då det gäller val av alternativa *beteenden*?

Frågan blir inte avgjord genom att det faktiskt finns ett stort mått av konvention och inläring med i spelet. Jag har redan diskuterat språkreglers status i detta sammanhang. Också då det är fråga om i det närmaste ren konvention som vid namngivning och användning av en bara i ett land allmänt giltig måttstock, är det i sin ordning att säga »Det är sant att han heter så och så», »Det är sant att boken kostar hundra kronor» osv.

Då man i olika regioner använder olika måttsenheter eller en rörlig referenspunkt, t ex solen, blir ju sanningen av en utsaga av detta slag relativ. Här har man att göra med en överensstämmelse i förhållande till en standardiserad måttstock — men inte en överensstämmelse med ett objekt utanför möjlig erfarenhet och inte heller en överensstämmelse med ett i tanken och endast i tanken fattbart osinnligt mönster, så som Platon ville ha det. Då man skall fastställa vad som »verkligt galler» spelar ju jämförelser med standardiserade mätinstrument en mycket stor roll.

Om nytta som norm. Om det kloka, goda, rätta och sköna

En välkänd och vanlig moralteori går ut på att *definiera* vad som är det etiskt riktiga handlandet i termer av det som är *nyttigt i relation till ett ändamål som gäller som gott*. Jag syftar förstås på s k *utilitarism*. Denna teori föreligger i olika versioner, som mer eller mindre framgångsrikt söker undvika olika kritiska invändningar. Jag tänker inte granska dessa olika versioner. Istället skall jag försöka att utan specificerad polemik diskutera vad det innebär då man hävdar nytta som princip för etiskt handlande. Ett följande avsnitt äg-

nar jag speciellt åt vad man kalla »lyckomoral».

Vad innebär det då man säger att något är nyttigt? Svaret måste bli generande banalt, men är kanske ändå värt att precisera. (Jag vill varna läsaren. De närmast följande styckena är förvisso inte spännande!) Tydligt kan det vara fråga om nyttiga ting, egenskaper eller relationer, något psykiskt lika väl som något fysiskt, abstrakta företeelser lika väl som konkreta, negativa fenomen lika väl som positiva, passivitet lika väl som aktivitet, dispositioner lika väl som manifesterade egenskaper eller beteenden, kort sagt, praktiskt taget vad som helst.

Det är givet att *nyttig* är en relationsegenskap. Det förutsättes för det första ändamål och för det andra ett eller flera subjekt för vilka det nyttiga är nyttigt.

Orden »nyttig», »onyttig» och »skadlig» är förstås värdeladdade. Vad än en värdeladdning må innebära är det klart att känslö- och viljeattityder har samband med det som bedömes vara nyttigt, skadligt osv. Det gillas eller ogillas. Man väljer det eller väljer bort det osv. Att det som är nyttigt är ett *medel* för att uppnå vissa verkningar förutsätter självklart orsakssamband. För att uppleva något som nyttigt eller skadligt krävs medveten eller undermedveten föreställning om orsaksrelationer som binder samman eller inte binder samman medel och mål. I upplevelsen av något som nyttigt eller motsatsen ingår alltså också en väsentlig kognitiv faktor.

Man får, då det gäller nyttan av beteende, anledning ställa frågor som: Är det sannolikt att de åtgärder man har i åtanke verkligen för till de konsekvenser som man eftersträvar? Ger de resultat inom rimlig tid? Har de eventuellt biverkningar som är skadliga i något avseende? Finns det alternativ till de föreslagna åtgärderna som är mera effektiva? Kort sagt, det är fråga om mer eller mindre triviala frågor som ständigt aktualiseras både i vardagslivet och i offentlig debatt.

Om något är nyttigt eller inte beror alltså för det första på det faktiska förhållandet mellan medel och mål i det nyss nämnda avseendet. För det andra beror det vanligtvis också på att någon eller några *strävar efter* att förverkliga det tänkta mål som man »känner för». En framgång ger förstås då

tillfredsställelse och ett misslyckande motsatsen. (Dock kan man, tycker jag, meningsfullt tala om t ex en *nyttig* »instinkt» hos en levande varelse, fast denna instinkt ju inte är medvetet planerad. För biologen ter sig denna instinkt *som om* den tillkommit för ett syfte.)

Vad innebär det då medlet ter sig *värdefullt*? Svaret torde redan vara givet i föregående stycke. Medlet är till sin natur sådant att det *kan* befrämja ett syfte som någon har. Betraktat i denna situation ter det sig med en speciell värdeprägel. Denna är genererad av tre variabler som kan tänkas skilda i tanken, en kognitiv variabel, en vilje- och en känsl variabel.

Framför allt beroende på känsl- och viljefaktorernas större eller mindre intensitet ter sig både medel och mål *värdefulla i olika grad*. Också andra omständigheter kan dock spela in, t ex att det åtrådda är sällsynt och naturligtvis graden av effektivitet hos medlet, dess eventuella biverkningar osv.

Värdeprägel upplevs ofta med ett anspråk på objektiv giltighet. Man tar då bl a för givet att andra upplever den på samma sätt som man själv. Saken kompliceras av att värderingar ju kan vara uppenbart konventionella men naturligtvis särskilt av att det som är ett angeläget *mål* för en individ kan vara något oviktigt eller direkt motbjudande för *en annan*.

Detsamma kan sägas om olika inställning hos grupper av individer. Och det som enskilda individer betraktar som ett gott mål kanske inte alls är det enligt i ett samhälle etablerade värderingar. I den mån man är medveten om detta berörs naturligtvis giltighetsanspråket i dess känsl- och viljeaspekt, medan faktum kan kvarstå om kausalrelationen mellan de företeelser det gäller. Oenigheten kan ju också gälla *hur* värdefullt målet är.

Den som väljer ett gott medel för ett gott ändamål handlar *klokt* eller *förnuftigt* eller tom *vist*. Komparativer, superlativer och negativer av uttrycken ger sig själva. Ett beteende kan vara indifferent ur nyttyosynpunkt lika väl som ur etisk eller estetisk synpunkt. Det bör förstås tilläggas att det ofta är klokast att låta bli att handla. Om ändamålet inte är repeterbart kan handlandet vara klokt i bemärkelsen slugt eller listigt. Att handla *rätt* kan innebära att handla klokt, men det kan också betyda att handla ur etisk synpunkt rätt — vilket inte är samma sak.

Något bör här sägas om *värdering av mål*, som inte bara är etappmål och därmed i sin tur medel för något annat. Det säger sig självt att ett slutmål inte kan vara värdefullt i »instrumentell» mening som något nyttigt. På vad sätt kan det då tänkas vara värdefullt? Det är ju en rent negativ beskrivning, om man förklarar att det är fråga om »slutliga» eller »finala» värden. Det vanliga uttrycket »grundvärden» torde också ha en sådan rent negativ innebörd. Det kan för övrigt vara värt att lägga märke till att negationen kan gälla generellt men också enbart gälla fall då något tjänar ett syfte och detta syfte är *medvetet*. Om syftet inte är medvetet är fältet öppet för spekulation om att det vi upplever som ett slutvärde tjänar ett syfte som vi inte är medvetna om. Ändå måste ju kedjan av uppgifter ha ett slut.

Är de slutliga värdena, resp »ovärdena» enbart präglade av vilje- och känslouttyder som »färgar» dem som goda eller dåliga eller likgiltiga? Är goda värden goda enbart därför att de faktiskt är attraktiva? Eller är den ateoretiska teorin för slutliga värden ohållbar därför att förhållandet är det motsatta, nämligen att slutvärden är attraktiva därför att de är goda? Jag föreställer mig (med viss tvekan) att det senare är i överensstämmelse med common sense.

Vad betyder i så fall »det goda»? Uttrycket gör ju då anspråk på att beteckna den egenskap som är gemensam för alla företeelser som är goda. Därvid får man förstås inte definiera denna egenskap uteslutande i termer av relationer till ett upplevelsesubjekts vilja och känsla, men det är givet att dessa faktorer finns med i spelet. Denna allmänna betydelse skulle sedan kunna specificeras med hänsyn till olika situationer och olika subjekt: det goda för x, det goda för y, det goda för z osv, vilket inte utesluter att det finns något gemensamt som är gott för alla subjekt i alla situationer. Detta gemensamma kanske kan exemplifieras men inte definieras.

Det bör tilläggas att »det goda» också har gällt som en beteckning för *det som gör goda föremål goda*. För Platon handlade det om ett översinnligt väsen, det gudas idé, grunden till allt som är gott, inklusive »varat självt». (Man föreställde sig att det är bättre att existera än att inte finnas till.)

De abstrakta normer som för oss gäller som kriterier för om något är gott

eller ont, fult eller skönt skulle vi inte tillskriva något värdepredikat, annat än i instrumentell mening (goda eller dåliga som normer). Kanske skulle man inta en annan ståndpunkt om man räknade med »normen» som en reell »kraft» som yttersta orsak till att något är gott eller skönt. Åt detta håll syftade nog Platon.

I enlighet med common sense kan det uppfattas som en *moralisk skyldighet* eller i varje fall *moralisk förtjänst* att i mån av förmåga befrämja det som är nyttigt för samhället eller för enskilda människor, förutsatt förstås att de åtgärder som vidtas inte allvarligt skadar andra samhällen eller andra individer eller är oförenliga med andra etiska handlingsnormer.

Beträffande de missförhållanden som existerar i samhället gäller rimligtvis att man skall försöka bidra till att eliminera dem. Begreppet om nyttiga handlingar måste inkludera handlingar som åtgärdar fel och brister, inte bara de som producerar nya värden.

Det är alltså inte fel att *bland annat* åberopa nyttoprincipen för att i enskilda fall avgöra vad som är ett ur etisk synpunkt riktigt handlande. Fel blir det först då en *renodlad* nyttoetik hävdas som uttömmande doktrin om vad etiskt handlande innebär. Det som är »nyttigt» (i åtminstone ordinär mening) är t ex inte alltid rättvist.

Användningen av nyttoprincipen är dessutom notoriskt problematisk. En svaghet hos den som rättesnöre för handlandet är att det kan vara mycket svårt eller omöjligt att komma till ett säkert riktigt resultat. Formuleras målet som »största möjliga lycka för största möjliga antal», fordras en i praktiken ofta omöjlig beräkning av plus och minus. Om nyttoetiken renodlas kan resultatet av bedömningen bli utmanande för common sense genom att andra normer än nyttan kränkes på ett upprörande sätt.

Föreställningar om vad som är nyttigt för ett gott ändamål är, menar jag, ett bland flera möjliga *underlag* vid bedömningen av vad som är etiskt rätt, men detta underlag kan komma i konflikt med andra underlag. Frågan blir då vilket av dem som är dominant. Nyttan kan ibland framstå som det viktigaste, ibland inte. (Det beror också mycket på vad man menar med nytta.)

Ett klassiskt exempel är den konflikt som kan uppstå då en person skulle bli djupt olycklig om han fick veta sanningen om det eller det. Tar man hänsyn till detta och tiger om saken eller talar osanning, bryter man mot en för hela samhället nyttig princip att inte undanhålla sanningen och inte ljuga. (Sanningsnormen kan förstås hävdas utan att hänvisa till dess nytta.) För att ta ett annat exempel har alla stater statshemligheter som det vore till skada för landet att ge offentlighet åt. Då man inte gör det strider detta mot idealet om »öppenhet».

Antag vidare att det goda mål man tänker på är att bevara, utveckla och förbättra samhället. Nyttoprincipen ensam kan i så fall inte förklara varför medel att befrämja samhällets välgång ibland kan vara etiskt anstötliga, dvs varför man ogärna håller med om att ändamålet »helgar medlen». Nog förskräcker spåren i historien av en hänsynslös statsnyttepolitik!

Vad är det då som utmärker en etisk målsättning till skillnad från vad man kunde kalla ett ordinärt ändamål? Exempel på sådana ordinära ändamål är att klä sig modernt eller att göra goda förtjänster i sin affärsverksamhet. Sådana ting är naturligtvis för vederbörande själv och många andra värdefulla i en allmän mening om också inte värdefulla i etisk eller estetisk mening. De har i varje fall inte något nödvändigt samband med skyldigheter och rättigheter.

Att t ex *äga* en bostad kan vara något för en själv och familjen värdefullt, men man har *i och för sig* ingen skyldighet och heller ingen rättighet att äga en bostad. Att spara pengar för att kunna köpa ett hus är ett bra medel för att kunna förverkliga en önskan man har. Ett hus representerar självklart ett värde liksom husägande, men det »finns» alltså värden som i och för sig inte behöver ha med vare sig etik eller estetik att göra. Eftersträvar man ett sådant värde »bör» man göra så eller så för att kunna förverkliga det man drömmer om. Detta »bör» skall emellertid skiljas från det »bör» som figurerar i etiska satser.

Lyckomoral

Vi har ju diskuterat vad det betyder då man talar om ett *slutmål* som skall

befrämjas av ett i instrumentell mening gott handlingssätt. Det måste här vara fråga om egenskaper och förhållanden som genererar ett *underlag* för värdering av det som betraktas som gott, resp dåligt eller likgiltigt. Jag antydde att värde i denna mening är något *sui generis* som inte kan definieras, bara upplevas i sin egenart. Det kan emellertid vara möjligt att ge exempel på sådant som är gott, resp ont eller likgiltigt »i sig självt», dvs inte som medel för något annat. Ett klassiskt exempel på detta är ett *lyckligt liv*.

Målet att leva lyckligt kan synas vara självklart och okontroversiellt och alltså inte behöva motiveras vare sig i termer av nytta eller på något annat sätt. Förmodligen är det inte möjligt att motivera det. Individens lyckodrift är ju på ett naturligt sätt förenad med en strävan att lyckliggöra andra och speciellt då »närstående» i någon mening. Hur vid kretsen av närstående är kan ju diskuteras ur etisk synpunkt — »Vem är min nästa?»

Lyckan är kanske inte det allena saliggörande. Vi har tidigare talat om en variant på temat som betonar utvecklingen av den potential som en individ begåvats med. Detta är en tolkning av den oklara parollen att »förverkliga sig själv». Vi skall senare också beakta temat om »själens hälsa».

Det är ju inte så lätt att säga vad lycka innebär (en banal reflexion!). Enklare är att peka på motsatsen till lycka: lidande, umbäranden, svält, misär, sorg, besvikelser, otrygghet, brist på kärlek osv. Allt detta är exempel på vad människor i gemen uppfattar som *onda ting* och som det är naturligt att vilja undvika. Lyckliga i en elementär, negativ mening är de som haft turen att i stort sett undgå sådana olyckor. Ibland har filosofer definierat lycka i frånvaron av sådana onda tillstånd, men andra tänkare betonar också positiva faktorer som känslor av djup tillfredsställelse och tillförsikt i medvetande om att man har goda möjligheter att tillfredsställa sina behov.

Då kan det ju emellertid bli anledning att förkasta vissa intensiva men primitiva former av lust (på grekiska *bedone*, varav termen »hedonism»). Ett drastiskt exempel finner man i Platons dialog *Gorgias*, då sofisten Kallikles prisar njutningen i största allmänhet. Ja, t ex, säger då den elake Sokrates, att ha mycket skabb och klåda och gott om tillfällen att klia sig! Så ville dock inte ens Kallikles ha det. Han protesterar mot Sokrates brist på finess.

En smula eftertanke ger vid handen att också han, Kallikles, tillämpar vissa normer för utvärdering av olika slags njutningar. Till det goda livet hör också *jälvrespekt* som har med dessa normer att göra. För värderingar spelar ju också *skamkänslor*, känslor av *blygsel*, en viktig roll. Detta betonade antika tänkare. Så ser vi nog ofta fortfarande på saken. *Samvetet* kommer jag att ägna ett särskilt kapitel längre fram.

Diskussionen har ibland gällt i vilken utsträckning det är viktigt att tillfredsställa behov av njutning, lyx, rikedom, berömmelse, makt osv med tanke på alla de frustrerande hinder man möter i livet. Vidare diskuteras skillnaden mellan vitala behov och begär efter överflöd i olika avseenden. Stoicismens vishetsmän byggde sin lycka och sin sinnesro på förmågan att lugnt avstå från allt som kunde betraktas som överflödigt och som skapade beroende.

I sökandet efter tillfredsställelse finns det skäl att skilja mellan verklighet och sken på ett sätt som är analogt till sättet att förkasta det skenbara i vanliga sammanhang. En korts stunds lyckorus kan »nedvärderas» därför att det är snabbt övergående och ofta efterföljs av obehagliga tillstånd. I dialogen *Protagoras* lanserar Platon idéen om en »mätkonst» som kan skilja ut det skenbart goda från det verkligt goda. Det kommer an på att inte låta det kortsiktiga göra sig gällande på det långsiktigas bekostnad.

Ett kriterium för det goda är alltså här vad som består i motsättning till det som förgår — en norm som ju också tillämpas i den platonska metafysiken, då de i sann mening bestående föremålen värderas högt medan de flyktiga sinnesföreteelserna ges låg status.

Somliga reagerar förstås mot en sådan kalkylerande livsfilosofi. »Gör er inte bekymmer för morgondagen» står det ju t o m i Bibeln. Mera lättsinnig är väl den som inte alls vill tänka på eventuella tråkiga konsekvenser utan vill »leva för dagen». »Sörj ej den gryende dagen förut! Njut av den flyende varje minut!» Det finns förstås en skillnad mellan att å ena sidan inte vara fixerad vid ängsliga tankar på svårigheter och motgångar i framtiden men ändå planera klokt och å andra sidan leva lyckligt för stunden genom att sorglöst blunda för framtida hot.

I andra platondialoger betonas mera risken för att »sinnenas njutningar» skall framstå som det allena saliggörande till förfång för finare former av tillfredsställelse som ger näring åt själen och står i samklang med den. För den klassiske »vise» har sådant som lyx, makt, ära och rikedom inte det värde som folk i allmänhet tillskriver det. Den hämningslöse självhärskaren, »tyrannen», som porträtteras i Platons *Staten*, har mer än alla andra tillgång till allt detta men framställs som en i grunden djupt olycklig och misslyckad människa.

Frågan är dock om konsten att bli lycklig skall räknas till etiken. Denna konst handlar ju om att — om också med urskillning och i första hand — *tillfredsställa egna behov och känslor*. Att söka lyckan och försöka undvika olyckor är, tycker man, i och för sig en högt naturlig attityd men inte samma sak som att göra sin *plikt*. Tvärtom kan det ju här finnas en direkt motsättning. Dock skulle man i detta sammanhang kunna tala om *plikter mot sig själv*. Låt mig hur som helst ägna ett kort avsnitt åt »etik» som lära om det rätta sättet att leva väl, att förverkliga det som grekerna kallade *eudaimonia*.

Det är ingen orimlig tanke att det till etiska handlingars natur hör att det rätta *bör* göras av spontan lust att göra det, fast inte *för att* tillfredsställa sig själv. Den som hela tiden fikar efter att bli lycklig minskar i själva verket sina utsikter att verkligen bli det (»Lyckans paradox»).

Själens »hälsa» som livsmål

Att leva rätt är, har det också sagts (t ex av Sokrates), ytterst att »vårda sig om sin själ», att tänka på att bevara själens »hälsa». Därmed menas förstås inte motsatsen till sinnessjukdom. »Själens hälsa» kräver att känslor och drifter hålls inom vissa gränser på ett sätt som tjänar själslivet som helhet, dess välgång, sunda utveckling och dess bestånd. Som en disciplinerande faktor gäller »förnuftet» i allians med en kraft som Platon kallar »modet» (*andreia*) då han utvecklar temat i dialogen *Staten*. Det gäller där individen men också samhället. Det gäller att uppfylla villkoren för en samverkan som motstår tendenser till splittring och upplösning. I dialogen *Gorgias* hänvisar Platon till analoga »vänskapslagar» som gäller för hela universum

och säkrar dess bestånd.

Sådana tankar präglar grekiska tänkares och läkares begrepp om hälsa i största allmänhet. Hälsan ter sig för dem som harmoni och balans, medan sjukdom är uttryck för extrema tillstånd där en faktor eller några faktorer dominerar överhövan. *Ingenting till övermått* är ett klassiskt grekiskt ideal. Aristoteles har en motsvarande syn på »dygden». Ett recept för ett gott liv är att handla så att man inte går till överdrift åt något håll. Så befinner sig t ex modet emellan ytterligheterna feghet och dumdristighet. Senare har »den gyllene medelvägen» blivit en klassisk paroll.

Denna paroll kan lätt uppfattas som ett uttryck för snusförnuft. Aristoteles etik var inte snusförnuftig. En viktig del av hans förkunnelse går ut på att livsmålet är något vida mera än bara att undvika faror i form av överdrifter. Varje livsform bör utveckla sin medfödda potential. För människan gäller det att odla sin intellektuella förmåga. Slutligen kräver ett gott liv också ett mått av kvalificerad tillfredsställelse.

Flerdimensionell värdeteori

Aristoteles begrepp om det goda har således mer än en dimension. Ett ensidigt framhävande av det asketiska och intellektualistiska idealet i Platons *Faidon* undgås också.

Det är obestridligt att känsla och vilja är faktorer som spelar en viktig roll vid värdering. Det är riktigt att det hör till det godas, rättas och vackras natur att man i allmänhet tycker om det och kanske vill tillägna sig det och att motsatsen gäller om det onda. Men, som sagt, *definierar* man det goda som något man tycker om eller gärna vill ha, gör man inte begreppet full rättvisa. Det innehåller mer än så och bl a förhållanden som är föremål för kognition. Ensidig blir teorin också om man bara lägger vikt vid nyttan som norm. Likaså om man bara betonar det *rent teoretiska förhållandet* mellan å ena sidan den företeelse som värderas och å andra sidan en norm.

Till ensidigheter gör man sig också skyldig, tycker jag, då man bestämt hävdar den s k *sinnelagsetiken*. Man gör gällande att viljan, avsikten och känslan är utslagsgivande vid en etisk bedömning. I allmänhet torde man

här avse den vilja, avsikt och känsla som manifesteras vid ett bestämt tillfälle. En som regel god natur kan förstås vilja något ont i enstaka situationer — liksom tvärtom. Ändå har nog somliga ansett att en viljeyttring som utgår från en allmänt god vilja har särskilda etiska kvalifikationer.

En motsatt etisk doktrin inriktar uppmärksamheten på *följderna* av beslut och handlingar och med dessa följder som kriterium diskuterar om dessa beslut och handlingar var goda eller onda. Man kan fråga om det inte är rimligt att i etiska omdömen ta hänsyn både till sinnelag och konsekvenser.

I Platons dialoger träffar man ofta på tankar som stämmer väl med en flerdimensionell moralteori. Jag tänker särskilt på Sokrates reflexioner om »dygdens enhet». Rättrådighet är en aspekt av den goda karaktären, modet en annan, behärskning en tredje och insikt en fjärde (de fyra kardinaldygderna). I *Eutyphron* blir fromheten en vidare aspekt. »Lusten», den känslomässiga tillfredsställelsen, blir i dialogen *Filebos* en viktig del av den goda »blandningen» tillsammans med insikten. Då Platon uppställer själens hälsa som ideal, är det inte — som det ibland kan verka — bara fråga om att *veta* att själens hälsa och balans är riktpunkten för strävan efter »dygd». Denna har i högsta grad att göra med karaktär och viljefasthet — som hos idealgestalten av den vise, Sokrates. Detta kom ju sedan att framhållas särskilt starkt av stoikerna. (Jag vill gärna påstå att det mest väsentliga i Platons lära om moral är den litterära gestaltningen av Sokrates som människa.)

Om estetiska normer

Det man kan kalla livsvisdom är ett ämne som överhuvudtaget lämpar sig bättre för litterär framställning än för filosofisk prosa. Många både äldre och nyare romaner med litterära kvaliteter innehåller ofta mycket filosofi i åtminstone ordets vidaste mening. Filosofiska texter i antikens Grekland och Rom var ofta skrivna på vers med klart skönlitterära ambitioner. I de stora grekiska diktarnas tragedier finns mycket att hämta för den som vill göra sig förtrogen med den tidens åsikter i väsentliga frågor om männi-

skans villkor och samlevnadsproblem.

Ett av de senaste exemplen på en filosofisk lärodikt från antiken är Lucretius Carus på många sätt storartade poem *De rerum natura*. Mest odlad under senare tider har annars den filosofiska dialogen varit. Platons exempel lockar ännu efterföljare — fast det är svårt att imitera hans mästerverk då det gäller person- och miljöskildring och tankedramatik.

I det föregående har jag behandlat estetiska normer styvmoderligt. Det har kanske varit bäst så eftersom jag är medveten om att min beläsenhet på detta område är otillfredsställande. Jag har heller inte ägnat estetiska frågor särskilt mycket eftertanke. I alla fall skall jag framföra ytterligare några synpunkter på ämnet, eftersom frågor om detta är en viktig del av hela den problematik jag diskuterar.

Låt mig betona att undermedvetna mekanismer spelar en mycket stor roll vid konstnärligt skapande, men, tror jag, särskilt ifråga om diktning och andra former av skönlitteratur. Författaren upplever detta som »inspiration». Den mottaglige och förstående läsaren berörs av det andliga »djup» som detta ursprung ger intryck av. En kritiker av litterära verk har naturligtvis många andra dimensioner hos texten att ta hänsyn till. Olika värdenormer kan gälla för olika dimensioner. Resultaten av bedömningen måste sammanvägas. Jag har inget originellt att säga om de kriterier som avgör värdet och om deras relativa subjektivitet. Det är givet att olika bedömare ofta kommer till olika och oförenliga resultat.

Det är en truism att det konstnärliga skapandet och upplevandet av konst tillfredsställer djupt kända behov hos människor. Det är svårt att säga något förnuftigt om dessa behovs samband med biologi — lika svårt som att förklara våra drömmars och lekars biologiska uppgift.

I de estetiska predikaten *vackert* och *fult* ingår uppenbart aspekter som har att göra med känslolivet och viljelivet. Det estetiskt motbjudande har ju båda dessa aspekter och likaså det tilldragande. Det är eller borde vara klart att upplevelsen av något vackert, resp fult också har kognitiva aspekter. Visserligen har förstås normerna för bedömningen varit mer eller mindre olika under skilda tidsepoker och inom olika kulturkretsar, men i

alla händelser är det ju uppfattningen av *utseendet*, *ljudet* osv som spelar en avgörande roll.

Åtminstone i vår del av världen har skönhet i »klassisk» mening inneburit harmoniska proportioner mellan delar, former och färger och också ett harmoniskt förhållande till omgivningen. Jag tänker på t ex ett hus med natursköna omgivningar eller som välintegrerad del av ett tilltalande stadsparti. Här finns inte egentligen skäl att fästa vikt enbart vid husets egna proportioner. Hur det »smälter in» i miljön är lika viktigt. Med det sagda vill jag dock inte påstå att inte en enkel färgfläck eller en enstaka ton kan te sig vacker eller ful, fast jag då har svårt att ange några kriterier.

Vad »harmoni» innebär kan förstås diskuteras. Inom musiken finns ju matematiska normer. Om något analogt kan gälla på andra områden har jag ingen närmare uppfattning om, men vi känner ju alla till att vissa färger eller former »passar ihop» medan andra inte gör det.

Vad det bildkonst anbelangar är ju det s k gyllene snittet ett intressant exempel på harmonilagar. Detta gjorde inte utan skäl anspråk på att vara en formel för proportioner som faktiskt bidrar till skönhetsintryck på ett väsentligt sätt. Vad enskildheterna beträffar gäller också enligt klassisk smak normer som förbjuder extrema mått och som favoriserar regelbundna former.

Dessa normer är faktiskt analoga till klassiska etiska normer såtillvida som principen »ingenting till övermått» gäller båda slagen.

Något viktigt gemensamt är också ett krav på relationer som gynnar enhet i mångfald — i det estetiska fallet *åskådning* av enhet i mångfald, i det etiska *handlingsmönster* som ifråga om samlevnad leder till enhet i mångfald i form av gemenskap i ordets goda mening. Den estetiska normen det är fråga om gör sig starkt gällande vid intuition med stor spännvidd. (Jag tänker här på Hans Larssons kända intuitionslära.)

Det estetiska skapandet sker ju, som redan sagts, ofta oreflekterat och automatiskt men ändå i enlighet med sådana normer — om det är de klassiska västerländska normerna som gäller. Det är ungefär som då man talar sitt eget språk eller ett främmande språk som man behärskar. Man behöver

inte tänka på språkreglerna för att kunna uttrycka sig korrekt.

Finns kunskap om vad som är etiskt eller estetiskt värdefullt?

Det är, som vi sett, uppenbart att man i många fall kan veta om något är nyttigt eller inte för ett visst ändamål. I den mån man har att göra med ett renodlat nyttovärde kan alltså detta helt klart i sin helhet vara föremål för kunskap. Jag har gjort gällande att etiska normer inte är samma sak som nyttonormer, även om nytta kan ingå som en del av underlaget för en etisk bedömning. Därmed är det inte givet att man kan ha kunskap inom alla de dimensioner som ingår i en värdering. Hur förhåller det sig med andra värden än nyttovärden? Kan man med rätta säga att en person *vet* vad som är etiskt rätt eller orätt, gott eller ont och vackert eller fult, då det inte handlar om nytta?

Svaret på frågan torde i sak redan ha givits i det föregående. I princip »vet» man vad som är fel och vad som är rätt och vad som är fult eller vackert om man känner till de normer som »gäller» i det samhälle och den kulturkrets som man tillhör. Vad »känna till» innebär har jag ju diskuterat i tidigare avsnitt där hänsyn tagits till bl a bakgrundsvetande. Låt mig i alla fall — med risk för tröttande upprepning — diskutera frågan ett slag till.

Kan man med rätta påstå att vetskap i det enskilda fallet om vad som är rätt eller fel, vackert eller fult innebär kunskap om *normer* som, då de tillämpas i konkreta situationer avgör vad som är värdefullt ur etisk eller estetisk synpunkt? Vad etiken beträffar, skulle många vara överens om att man t ex har att göra med välkända allmängiltiga regler, då det sägs att det är orätt att mörda och stjäla. Men finns det i varje situation sådana regler som man kan ha kunskap om och som anger vad man inte bör göra eller inte bör underlåta att göra?

Då det heter att en viss handling är i etisk mening ond eller god eller i estetisk mening vacker eller ful kan man som sagt merendels hos den som yttrar sig förutsätta ett bakgrundsvetande om normer och kriterier inom den egna kulturkretsen och likaledes bakgrundsvetande om många olika situationer, där tidigare liknande objekt för värderingar förekommit.

Låt mig inskjuta att tesen att de etiska normerna har djupa rötter i våra arvsanlag inte gärna kan användas som kriterium för vilka normer som gäller i enskilda fall. Kanske kan dock reflexion över förhållandet hjälpa till då man skiljer mellan äkta och oäkta etiska värderingar. De förra är *vitala* på ett sätt som reglerna av det andra slaget inte är. Så t ex är förbudet i judisk tro mot att äta svinkött inte vitalt — lika litet som pythagoreernas förbud mot att äta bönor.

Normer som har sin grund i våra arvsanlag kan rimligtvis också präglas av ett visst mått av variation inom människoarten. Det »naturliga urvalet» kan bidra till utslagning av varianter som kraftigt minskar chansen att överleva för individer och grupper och arten i dess helhet. Vissa olikheter ifråga om ärftligt betingade beteendenormer kan ju emellertid vara mer eller mindre oväsentliga ur överlevnadssynpunkt och fortsätta att gälla sida vid sida inom från varandra skilda kulturkretsar. I den mån dessa kretsar slås samman till mera omfattande enheter uppkommer emellertid problem, då olika normsystem kolliderar — så som jag beskrivit i det föregående. I vår tids globala samhälle är dessa problem särskilt akuta. (Detta gäller nog framför allt kvasietiska regler men kan nog också gälla varianter av äkta och vitala normer.)

Innan jag går vidare vill jag gärna säga något om samvetet. Själva ordet »samvete» — liksom motsvarigheter på andra språk — antyder att man tänkt sig att det är fråga om en form av vetande, ett slags kunskap om hur man *bör* bete sig eller inte bete sig — speciellt, tror jag, i förhållande till andra människor. För religiösa personer är det naturligtvis också i hög grad fråga om förhållandet till Gud.

Hur förhåller sig samvetet till kunskapen om de regler för socialt beteende som »gäller» inom en gemenskap? Till skillnad från renodlat vetande om dessa regler är naturligtvis samvetet präglad av känslor och dessutom av attityder av godkännande, resp förkastande. Med »etablerade» normer för socialt beteende finns säkert ett samband.

Samvetet gör ju emellertid ofta anspråk på att representera en högre moralisk instans än den lag som stiftats i ett samhälle eller de regler som gäller

i kraft av sedvana och konvensans. Därigenom kan det bli naturligt att relatera samvetet till en överindividuell etik.

Är det då inte naivt att tala om samvetet som om detta vore oberoende av olika sorters kultur, sed och sociala maktstrukturer? Det är klart att mycket av det slaget är avgörande för utformningen i detalj av normsystemen i ett givet samhälle och speciellt i ett primitivt samhälle. Men därmed är inte bevisat att samvetet helt och hållet är en funktion av sådana faktorer, även om dessa förklarar många skillnader mellan olikartade normsystem. Till sammans med besläktade företeelser som rättsmedvetande, sinne för »rent spel» och solidaritet med andra är, tror jag, samvetet en åtminstone delvis genetiskt betingad biologisk-psykologisk mekanism som tjänar individens och kollektivets överlevnad.

Självkännedom och kunskap om »människans natur»

Har man rätt att förutsätta att det överhuvudtaget kan finnas adekvat kunskap om något så otroligt komplicerat och »motsägelsefullt» som personligheten hos en människa? Är det vidare säkert att det skulle vara välgörande och lyckligt för en människa att bli befriad från alla illusioner om sig själv?

En viktig faktor som begränsar självkännedom är förstås brister ifråga om minnet av händelser i den egna livshistorien, minnen av hur man betett sig i olika situationer och hur andra reagerat på ens beteende. Sådana minnen är givetvis ett viktigt underlag för den uppfattning man har om sig själv. Det är emellertid tydligt att många minnen blir »förträngda». I det undermedvetna verkar krafter som tenderar att sortera bort inte bara sådant som man inte längre behöver komma ihåg utan också mycket som haft att göra med plågsamma eller skamstämplade upplevelser.

Man har inte anledning betvivla att det är möjligt att dra fram förträngda minnen i ljuset med bl a djuppsykologisk teknik. Därmed är det emellertid inte sagt att en människa på detta sätt kan få en helt adekvat uppfattning av sig själv. Jag tror att föreställningen om den egna personligheten är

notoriskt subjektiv. Jag tror att den i högsta grad är bestämd av känslor och av vilja att för sig själv framstå så eller så. Det förutsattes ju ofta att neuroser kan botas genom förbättrad självkänedom, men man kan (med Ibsen) fråga om en genomsnittsmänniska tål att berövas sin »livslögn». Kellgren prisade »villan», som »vår levnad lycklig gör». Kanske är sanningen befriande bara för ett fåtal.

Frågan om självkunskap kompliceras av den skillnad man gör mellan »medfödda» och »förvärvade» egenskaper. Arvet bestämmer individens utveckling i *samverkan med miljöfaktorer*. Arvet kan innebära en benägenhet, en *disposition* för att agera eller reagera på bestämda sätt på omständigheter och händelser i omgivningen. I den mån man inte konfronterats med ovanliga förhållanden och skeenden är därför kunskapen om en själv på motsvarande sätt begränsad. Försätts man i en mycket ovanlig situation kan man få kunskap om förut okända sidor av den egna personligheten, dvs om förut okända dispositioner. De förvärvade egenskaperna kan ofta diskuteras ur äkthetssynpunkt. I kritiska situationer kan de visa sig inte hålla måttet.

Jag kan inte avhålla mig från att kommentera ett mycket speciellt fall av bristande självkänedom. Det har att göra med det gamla visdomsordet från oraklet i Delphi: »Känn dig själv!» Detta kan man förstås tolka på olika sätt. Handlar det om människans allmänna natur eller om enskilda individers speciella natur? För de gamla grekerna var övermodet, hybris, en särskilt viktig aspekt av bristande självkänedom. De som gör sig skyldiga till hybris inser inte den begränsning som präglar varje människa. Det var de olympiska gudarnas sak att näpsa sådant övermod. Oraklets uppmaning kan också ha innehållit en allmän varning för tilltag som överskrider de gränser som gudomliga regler stipulerar för människans sätt att leva. Dessa regler utesluter ytterligheter av olika slag. »Ingenting till övermått!».

Ännu mera osäker och problematisk är kunskapen om människans »natur». Mycket olika åsikter i denna fråga har ju allt sedan antiken framförts inom olika religiösa trosriktningar och av olika filosofiska skolor. Under 1800-talet lanserade Freud en allmän människosyn som starkt avvek från traditionella åsikter. Några av hans lärjungar har sedan i denna fråga gett

uttryck för åsikter som i viktiga avseenden skiljer sig från Freuds. Hur skall man avgöra vad som här är den »riktiga» teorin? Vad innebär själva frågeställningen? Här har vi uppenbarligen att göra med svåra filosofiska problem.

På vad sätt skiljer sig begreppet *människans natur* från begreppet om *arten människa* som en speciell art bland alla levande varelser? Rimligtvis har begreppet på något sätt att göra med det som utmärker arten människa och de arvsanlag som är gemensamma för alla, eller åtminstone alla »normala» människor. Men saken är uppenbarligen mera komplicerad än så. Att enskilda individer avviker från artmönstret är i och för sig inte något som är intressant här. Missbildningar och sjukdomar är ingenting som utmärker människan. Då det heter att en människa kan handla »i strid mot sin natur», avses som regel något annat. Detsamma gäller, då man talar om natur i motsättning till kultur eller förklarar att »vanan kan bli en andra natur».

I senare teologiskt-filosofiskt tänkande diskuteras i allmänna termer om människan är av »av naturen» god eller ond. (Frågan har redan avhandlats i det föregående, och jag kommer att göra mig skyldig till viss upprepning.) Enligt Bibelns lära var ju människan *skapad* till Guds avbild och såtillvida god men blev i grunden fördärvad genom syndafallet. Motivet om självförhävelse ingår i berättelsen. Ormen lockar Adam att äta av frukten från kunskapens träd på gott och ont och därmed utmana den gudomliga visheten. Så kan man i alla fall tolka symboliken i berättelsen, även om denna tolkning inte är uttömmande. (Framför allt freudianer har mycket att tillägga.) Att människan efter syndafallet fått en ond natur blir ett kristet teologiskt axiom i t ex Augustinus lära om att den övernaturliga frälsningen genom Kristus är den enda räddningen från ondskans övervälde. Luthers åsikter om den förslavade viljan motiveras på liknande sätt.

Såvitt jag förstår, har det ingen betydelse i sammanhanget hur människor erfarenhetsmässigt beter sig. Vanliga kriterier som skiljer onda handlingar från goda spelar ingen roll och inte heller de antika »hedniska» filosofernas teorier om människans natur.

I mer eller mindre sekulariserad filosofi är frågeställningarna mycket

annorlunda. En sådan fråga som jag redan diskuterat gäller viljans frihet eller ofrihet. En annan klassisk fråga är följande: Är människan innerst inne själviskt beräknande, också då hon förefaller att handla av ideella motiv? Kan hon enligt sin natur handla i enlighet med »förnuftets krav» eller är hon ett hjälplöst offer för sina lidelser, sina passioner? Är hon, som Aristoteles ansåg, programmerad för att uppfylla krav som ett gott liv i en gemenskap kräver? Kan hon lära sig ta hänsyn till andra genom god uppfostran och genom att bibringas goda vanor?

Det tycks mig rimligt att svara ja på de två senare frågorna. Är det inte uppenbart att många djurarter är präglade av vad man kan kalla instinkter för samarbete inom ett samhälle. Myror och bin är förstas paradexempel på detta. Att varje individ av egennytta förbundet sig att rätta sig efter ett »samhällskontrakt» är ju inte en särskilt övertygande teori. Högre djur som sluter sig samman i en flock för försvar eller jakt lär heller inte ha tänkt ut denna strategi. Deras beteenden är säkert lika genetiskt betingade som enklare ändamålsenliga reflexer.

Finns det någon anledning tro att det förhåller sig helt annorlunda beträffande människan? Det är sant att hennes beteende styrs av tänkande och medveten beräkning i mycket högre grad än som är fallet hos djur. Ändå är också människan i mångt och mycket en varelse som styrs av automatiskt verkande mekanismer som ingår i det biologiska arvet. Somliga av dessa mekanismer tjänar sammanhållningen inom en grupp. Andra tjänar behovet av att genom försvar eller anfall hävda gruppen i konkurrens med andra grupper. Dessutom gäller det naturligtvis i hög grad individernas specifika intressen, t ex att skaffa sig föda, en partner för fortplantning, att hävda sin status och makt i gruppen och att försvara reviret. Det är tydligt att sådana mekanismer kan motverka varandra och att detta skapar problem både inom ett samhälle och mellan olika samhällen. Då det gäller människan, är de sociala instinkterna särskilt otillräckliga som grundval för ett i alla avseenden gott samhälle. Det fordras förmåga till självbehärskning, reflexion och klok avvägning.

En viktig förutsättning är ett gemensamt språk. I detta spelar värdelad-

dade uttryck en viktig roll för etablerandet av verksamma normer för socialt beteende. Det fordras också gemensamma styrorgan, gemensamma seder och en gemensam rättsordning. Hur mycket av allt detta som kommer till genom »naturen» och hur mycket som skapats av »kulturen» är en svårbedömd fråga. Det torde vara vanligt att man överskattar kulturen på naturens bekostnad. Det är inte så enkelt att ett gott samhälle måste skapas och upprätthållas av goda och kloka medborgare. Ett gott samhälle tenderar att skapa goda medborgare. Här finns alltså en växelverkan som är betydelsefull.

Som alla vet kan både självbehärskning, samhällskontroll och andra former av tvång gå till överdrift och då allvarligt skada både individ och samhälle. Människan är uppenbarligen inte biologiskt programmerad för samhällsliv i *samma omfattning och på samma sätt* som myror och bin.

I mera filosofiska sammanhang hör ofta frågeställningen om människans sanna natur hemma i olika filosofskolors resonemang om kropp och själ och deras förhållande till varandra. (Ursäkta nya upprepningar!) I Platons *Faidon* framställs själen som till sin egen natur förnuftig och god, men föreningen med kroppen påverkar den ogynnsamt i dessa avseenden. Det kan gå så illa att själen förlorar sin naturliga makt att styra människan och att olyckligtvis kroppen tar över ledningen. Det är då människan blir ett offer för stundens impulser och oförnuftiga lidelser. Att sådant skadar inte bara själen utan också kroppen är förstås en trivial iakttagelse. Kroppens hälsa äventyras av överdrifter av olika slag. (Antikens medicin baserades på föreställningar om god balans mellan olika »kroppsvätskor».)

Det kan också vara fråga om spekulativa teorier om olika delar av själen, delar med högre eller lägre status. Därvid kan det återigen hända att lägre komponenter tar makten över högre. Detta innebär då ett hot mot själen som helhet. I *en* mening består människans sanna jag i dess av naturen förnämsta komponent, förnuftssjälen. I *en annan* mening består detta jag av samtliga komponenter, varvid dock den förnämsta delen har, eller bör ha makten att behärska de lägre delarna. Dessas uppgift är att underordna sig förnuftssjälen. Så ser Platon på saken i dialogen *Staten*. Genom föreställ-

ningen om sådana villkor för själens välgång etableras samband mellan å ena sidan en människas faktiska beteende och å andra sidan det sätt på vilket hon *borde* bete sig. Analogia villkor gäller för samhällets välgång.

Det är en under alla tider brännande fråga om förnuftet har möjlighet att göra sig gällande i en värld som i hög grad präglas av oförnuftiga lidelser.

Är inte allmän medmännisklighet ett verklighetsfrämmande ideal?

Krav på sunt politiskt förnuft och samtidigt etiska humana normer med universellt giltighetsanspråk finner man bl a värtaligt uttryckta i olika FN-dokument. En allvarlig invändning mot tanken att dessa normer är realistiska går ut på att människans medfödda biologiska natur inte just gör henne disponerad för att respektera och följa de humana principer om medmännisklighet som är uttryckta i deklarationerna och konventionerna om mänskliga rättigheter.

Biologiskt sett är människan faktiskt en varelse vars arvs massa inte ändrats särskilt mycket under årtusendenas lopp. Hennes arvsanlag är fortfarande i stor utsträckning anpassade till de skoningslösa villkor som behärskar den vilda naturen där valet ofta står mellan att dö eller döda sin fiende eller rival och mellan att äta eller ätas. Här gäller »djungels lag» eller — med anspelning på Darwin — »kampen för tillvaron». För en filosof som Hobbes var ju detta människans naturtillstånd.

Högst sannolikt bidrar nedärvda instinkter till »diskriminering» mot andra människor som skiljer sig markant från den egna gruppens medlemmar ifråga om utseende, språk och sätt att leva. I primitiva samhällen kan sådana skillnader vara en befogad varningssignal för en potentiell fiende eller i varje fall farlig konkurrent om det egna revirets naturliga tillgångar. I civiliserade samhällen har man goda skäl att betrakta sådana instinkter som skadliga fördomar.

Fördomarna är dock svåra att utrota eftersom de har djupa rötter hos alla i det biologiska arv som är präglad av villkor i ett avlägset förflutet — eller kanske dock inte alltid så avlägset. Attityder som är instinktiva måste

förnekas och förändras av förnuftsskäl som kan ha svårt att göra sig gällande, medan enfalden lättare triumferar. (Givetvis är det här också fråga om mytbildning, illasinnad propaganda och inviter till den berusning som kollektiv våldsutövning kan ge.)

I detta biologiska perspektiv ter sig för den som lyckas hävda sig inte »brott» mot mänskliga rättigheter som ett verkligt brott, inte som ett ont utan glorifieras istället.

Det jag tidigare sagt om gällande etiska normer om medmänsklighet kan alltså te sig naivt mot denna bakgrund. Dock är förstås saken den att *inom stammen eller nationen* dessa normer faktiskt *gäller* och att detta med fog kan sägas vara ett villkor för överlevnad. Allmän anarki i etiskt och rättsligt avseende inom gruppen utgör — och har alltid utgjort — ett ytterst allvarligt hot mot dess existens. Därför finns det faktiskt hos alla folk föreställningar om brott mot sådana normer. Det finns också alltid något slags rättsinstitutioner.

Äldre tiders tänkare har diskuterat om socialt beteende hos individer är ett resultat av en överenskommelse om fredligt samarbete i allas välförstådda intresse eller om det har sin grund i människans ursprungliga natur, som då inte helt och hållet skulle präglas av själviskhet. För vår tid är det helt klart att det i djurvärlden förekommer sociala instinkter i stor utsträckning. Säkert är detsamma fallet hos arten människa.

Det är klart att den mörka bild som nyss tecknades av människan är mycket ensidig. Hon uppvisar ju också naturliga sidor som kan karaktäriseras med Eino Kailas välfunna term »högandliga». Och inte så få enstaka individer har i sina personliga liv gett prov på att storartad medmänsklighet och etiska visioner faktiskt spontant och villkorslöst kan praktiseras i verkligheten. Har de tänkare och förkunnare rätt som i den mänskliga naturen menat sig finna ett frö till andlig utveckling mot detta ideal? Då skulle människan trots allt ha genetiskt betingade möjligheter att höja sig över djungelns lag.

Det är i så fall hög tid att en sådan utveckling kommer till stånd i stor skala. Den rasande snabba utvecklingen av allt mera sofistikerade och »ef-

fektiva» vapen — och sannskyldiga domedagsvapen — har ju gjort trenden mot ökad splittring och ökad våldsanvändning mer och mer livsfarlig, inte bara för enskilda stater utan för också hela mänskligheten. Kan faran undgå genom att det snabbt växer fram en ny och bättre »världsmoral» som gör både krig inom stater och krig mellan suveräna stater otänkbara — lika otänkbara som numera mellan de nordiska staterna? Att räkna med en sådan utveckling i tillräckligt snabb takt ter sig dock för mig och säkert de flesta som alltför optimistiskt.

I det givna läget vore »det enda förnuftiga» för folken att gå samman i en global förbundsstat med gemensamma civiliserade grundregler för människors och gruppers beteende mot varandra, regler som kan hävdas som inom en rättsstat. Ungefär så tänkte Immanuel Kant. Man kan i den faktiska politiska utvecklingen peka på vissa steg i denna riktning, men för de flesta torde detta »enda förnuftiga» te sig som ett verklighetsfrämmande mål i minst lika hög grad som en human världsmoral.

Ändå kan man ju i vår tid peka på en ekonomisk-politisk utvecklingstrend där skilda stater förenas med varandra till allt större och större enheter. I och med att gränserna mellan förut suveräna stater försvinner sker också en gradvis integration av tidigare mer eller mindre skilda rättssystem. I den europeiska integrationen och särskilt i Europarådets institutioner *gäller* samma etiska principer som i FN:s deklarationer om mänskliga rättigheter.

Det är viktigt att inte överskatta betydelsen av detta som trots allt bara är början på en process där det mesta återstår. Det är också viktigt att inte underskatta dess betydelse. Den som gör det kanske stoltserar som intelligent cyniker eller motiveras innerst inne av en primitiv motvilja mot den egna nationens integrering i ett större beslutssammanhang där man kan tvingas godta regler som man inte gillar.

I vår tid accelererar integrationsprocessen i och med den ekonomiska globalisering som redan är ett faktum. Parallellt med denna snabba ekonomiska integration har en långsam och trevande politisk integration pågått genom skapandet av olika globala organ, framförallt inom FN-systemet.

Mänskligheten har på detta sätt börjat utgöra en enhet där det ligger i allas välförstådda intresse att skapa en överstatlig global rättsordning inom vilken det är möjligt att generellt tillämpa och hävda de fundamentala etiska regler som från början haft en grund i »naturen» enbart inom högst begränsade grupper.

Detta är förstås en mycket förenklad historieskrivning. Det har ju funnits och finns fortfarande en ytterst stark motsatt trend mot disintegration av stater med betydande inre spänningar på grund av sociala, konfessionella, etniska eller kulturella motsättningar. Under de ofta väpnade konflikter som dessa tillstånd ger upphov till »tiger lagarna», inklusive annars giltiga normer för civiliserat beteende mot andra människor. Förfärliga exempel är Nordirland, Bosnien, Kosovo, Vietnam, Kambodja, Afghanistan, Somalia, Sudan, Rwanda och Kongo.

Ett viktigt skäl till detta onda som skett och sker är säkert att människans genetiskt givna beskaffenhet inte är anpassad till de krav som nu ställs på henne. Det ligger mycket i talet om att hennes »natur» inte, eller i varje fall inte mycket, förändrats sedan stenåldern. Den kanske enda medfödda automatik som utlöses inför de globala hoten är försvarsmekanismer som driver oss att blunda för dem.

Är fostran för »världsmedborgarskap» och information om globala problem vägar som en gång i framtiden kan leda till förverkligandet av det som ännu är en utopi? Kan det bli möjligt trots att vår hittillsvarande »natur» inte disponerar oss för en sådan global moral och rätt som begärs av oss? För dem som är klart medvetna om de globala hoten borde, kan man tycka, de biologiska mekanismerna ändå fungera. Ytterst verkar de ju faktiskt i livsuppehållsens tjänst. Detta innebär ett stor moralisk ansvar för dem som insett vad klockan är slagen.

De väldiga svårigheter som måste övervinnas består ju också i de stora skillnaderna mellan värderingar som är typiska för olika etniska, kulturella och religiösa grupper. Att i förnuftets namn försöka utjämna dessa skillnader kan te sig som ett utopiskt projekt. Ett annat skäl är att vid mycket omfattande politisk integration olika normer inom samma kulturområde lätt

råkar i konflikt. Detta gäller framför allt berättigade krav på individers och grupperns frihet och krav på folkstyre å ena sidan och å andra sidan också välmotiverade krav på rationell och effektiv ledning av statliga angelägenheter.

Här torde kompromisser vara enda lösningen. En sådan är maktfördelning och en federalistisk konstitution, som syftar till att så mycket som möjligt tillgodose kravet på frihet för enskilda, grupper och delstater och samtidigt på den federala nivån slå vakt om helhetens väl, de gemensamma intressena. Detta skall ske genom ett effektivt men samtidigt demokratiskt system för beslutsfattande och myndighetsutövning i frågor som inte kan åtgärdas på lägre beslutsnivå.

Man kan formulera den etiska utmaning vi står inför på följande sätt. Den överindividuella moral som i ett samhälle *gäller* och upplevs som giltig är i praktiken *hypotetisk*. Den gör anspråk på att bli tillämpad *om* de personer man har att göra med *inte* är fiender som hotar den egna gruppens revir, egendom och överlevnad. En global etik är inte hypotetisk på detta sätt.

Mot alla odds vill man gärna hoppas på — som Immanuel Kant och andra stora tänkare vågat göra — att förnuftets krav till slut skall göra sig gällande i en situation då så mycket står på spel för alla. Människans stora förmåga att anpassa sig till svåra livsvillkor, hennes flexibilitet och stora uppfinningsförmåga kan bli positiva faktorer istället för att de hittills i hög grad bidragit till att den allmänna hotbilden blivit så allvarlig. (Deras negativa effekter har t ex framhävts av G H von Wright, som ser mera pessimistiskt på framtiden än jag själv.)

På lång sikt, i världsfredens hägn, kan man då också hoppas på en global etisk mognadsprocess, dvs en »naturlig» utveckling mot mera avancerade former av värdering — bort från »barbari» i riktning mot allt finare former av världsomspännande humanitet. Trångsynt tribalism och nationalism inom politiken skall då överges. (Detta kan sägas utgöra en parallell till vetenskapens framsteg. I båda fallen kan man se en norm för framsteg i allt mera omfattande och allmän tillämpning och i vidden av kunskap och i

överblick och i allt bättre organisering av en mångfald.)

Låt mig avslutningsvis säga att Platons vision av det goda, rätta och sköna kompletterar den på sätt och vis alltför prosaiska teorin om våra värderingars rötter i människans biologiska natur. Den framhäver i form av metafysisk poesi det storartade i människans natur och i hela den levande naturen. Denna natur är inte ett banalt urverk om än med ofantliga mått och en komplikation som trotsar vår förmåga att i fantasin föreställa oss den. Vi frestas inte utan skäl att — som Aristoteles — *tala* om Naturen som om den vore en konstnär med överlägsen intelligens. I denna natur kan vi söka »rötterna» till inte bara våra föreställningar om det goda, det rätta och det sköna utan också rötterna till allt det högandliga som människor skapat i form av språk, musik, bildkonst, litteratur och vetenskap. I vår låt vara antropomorfa föreställning om naturen ser vi överallt syften och »mening». I detta perspektiv kan etiska och estetiska normer te sig som nödvändiga instrument i livets tjänst — men inte bara i det biologiska och sociala livets tjänst. Det handlar om liv i den vida betydelse som jag nyss försökte teckna.

Bortom vetenskapens gränser?

Om upplevelser av något övernaturligt

Hittills har jag i stort sett försummat att kommentera ett slags kognition, eller åtminstone förment kognition, som i äldre filosofiskt tänkande spelade stor roll men som under senare tid i stort sett bara är föremål för vetenskapligt studium inom religionsvetenskapen och parapsykologin. Innan jag sätter punkt vill jag göra något åt denna försummelse. I samband härmed kommer jag i ytterligare ett par kapitel ta upp några andra livsfilosofiska frågor.

Med talet om upplevelser av något övernaturligt syftar jag framför allt på förnimmandet av eller tänkandet på det *sakrala* — det heliga eller förbannade eller förtrollade i motsättning till upplevelsen av det *naturliga* och *profana*.

Vi har att göra med en skillnad som inte bara består i att det är fråga om olika slag av kunskapsobjekt som t ex upplevelsen av fysiska, resp psykiska fenomen. Begreppet om det övernaturliga har tillämpats på praktiskt taget alla sorters företeelser, inte bara konkreta fenomen utan också på t ex tal, figurer och speciella platser i tid och rum. Den kan gälla drömmar likaväl som händelser i verkligheten.

Som alla vet är det en kontroversiell fråga om det finns något som förtjänar att kallas övernaturligt eller sakralt. Om det övernaturliga inte är en ren illusion, har man olika uppfattning om hur det upplevs. Om förnimmelser eller tankar av detta slag ogiltigförklaras, sker detta på grundval av mycket speciella skäl. Det kan vara motiverat att diskutera de frågor det här gäller först.

En världsuppfattning som innefattar t ex tro på mirakel utmärkes tydli-

gen av ett slags kluvenhet. I ordinära fall gäller naturlagar eller, i primitiva samhällen, det slags regelbundenhet som erfarenhetsmässigt präglar »vanliga» händelser. Men många människor räknar med att erfarenheten kan uppvisa existensen av remarkabla *undantag* från vanligtvis gällande regler för skeendet i naturen. Vidare är dessa mer än undantag. De ses också som vittnesbörd om närvaron av hemlighetsfulla krafter med förmåga att bryta den naturordning som man annars tar för given.

I somliga primitiva samhällen är undantagen så vanliga att de knappt förtjänar att kallas undantag. Det övernaturliga är då nästan alltid med i bilden. Föreställningar om sakrala krafter är mycket vanligare i sådana kulturmiljöer än bland religiöst övertygade människor i högt utvecklade samhällen. Gamla tiders »folktrö» i länder som vårt eget kan sägas ha befunnit sig någonstans på mitten av skalan.

Då en primitiv kultur överges, har mycket som i denna varit »självklarheter» rensats bort i den process som lett fram till den moderna världsbilden, men detta har ju inte skett utan strid, och segern har inte varit total. Läget är vidare mera komplicerat än vad som hittills framgått.

Tron på en andlig värld och på övernaturliga händelser är enligt många åsikt inte oförenlig med den moderna världs bilden — låt vara att somliga anser att så är fallet. Religionen har själv genomgått en process mot allt mindre inslag av magiska föreställningar och animism. Striden mellan »tro och vetande» är inte så enkelspårig som rubriceringen kan ge intryck av. »Tron» på andeväsen och på magiska krafter gör också anspråk på att vara vetande. Och övertygelsen om existensen av något övernaturligt är inte nödvändigtvis naiv.

Ett exempel på detta är Sokrates som ju förenade en allt annat än naiv och godtrogen filosofi med tron på sin »daimonion», en röst han ansåg sig höra i sitt inre. Av Platons vittnesbörd att döma upplevde inte Sokrates sin daimonion som sitt eget jag eller som en del av detta jag. Sokrates talade om en inre röst som en vägledare med högre etisk status än han själv. Den lät höra sig, då han var på väg att handa orätt. Men, var det inte helt enkelt fråga om »samvetets röst»? Det är svårt att ha en bestämd mening om detta

men som Sokrates beskriver sin daimonion i Platons dialoger var så knappast fallet. (Senare skall jag diskutera föreställningen om samvetet.)

Från Sokrates inre röst till rösten som talar »i hjärtat» hos t ex den kristne psalmdiktaren Johan Olof Wallin är det onekligen ett stort steg. Sokrates talar om den inre rösten som något för honom själv specifikt och använder inte ordet »Gud», dvs dess grekiska motsvarighet, utan ordet »daimon» som syftar på ett andeväsen med lägre rang. (Egentligen är, som redan nämnts, uttrycket i Platons dialoger »daimonion») Ändå finns det, tycker jag, här en påtaglig överensstämmelse. Hos Wallin framhävs denna aspekt av den religiösa upplevelsen som den tydligaste.

I och för sig är upplevelsen av »den inre rösten» neutral i förhållande till olika former av andetro och gudstro. Den är i praktiken som regel förbunden med en bestämd religiös tradition. Men sådana traditioner är i högre grad sårbara för tvivel. Det kan gälla t ex åsikterna att det finns flera gudar eller bara en gud. Det kan gälla tron på Gud som skapare av världen och tron på Gud som försyn. Det gäller naturligtvis också speciella åsikter om övernaturliga förhållanden inom olika former av religion. Många som företräder dessa olika religioner känner sig ju fast övertygade om att just deras åsikter är riktiga. Därmed förkastar de åsikter inom andra former av religion. Oenigheten kan t ex gälla sanningshalten av berättelser om underverk och andra övernaturliga händelser.

Hur det upplevda än tolkas föreställer jag mig att djupt religiösa människor har en sådan upplevelse av en inre partner som jag talat om. Denna upplevelse är för dem, tror jag, ofta uttryck för något oomtvistligt verkligt liksom då det är fråga om den yttre du-upplevelsen till en annan människa. Den inre partnern kan vara en mycket viktig faktor i en människas djupandliga liv. Vad den religiösa hängivelsen innebär behöver jag här inte orda om.

Jag har förutsatt att den partner som ter sig i den religiösa upplevelsen, liksom Sokrates daimonion, varnar för onda handlingssätt. Impulser till sådana handlingssätt kan, som bekant, personifieras och också upplevas som en röst som tillskrives ett ondskefullt väsen. För en religiös människa ut-

spelas hos henne på en inre scen en kamp »om hennes själ» mellan goda och onda makter. Båda, men ibland bara den goda makten, ter sig som personliga väsen. Hos den sekulariserade människan kämpar ju också goda och onda impulser med varandra fast inte på samma »dramatiska» sätt. (Det är svårt att skriva om detta i form av filosofisk prosa utan att göra sig skyldig till plattityder — vilket jag säkert redan gjort själv. Det var emellertid viktigt för mig att starkt framhäva de existentiella aspekterna av den upplevelse av en inre partner som ingår i äkta religiositet.)

Vilket slag av fast övertygelse om den inre partners realitet är det fråga om? Det vore att i hög grad förenkla problematiken om man tar för givet att det då alltid rör sig om ett godtroget och kritiklöst accepterande av en egentligen inte trovärdig auktoritet som den troende förmås »blint» underkasta sig. Jag förnekar naturligtvis inte att det bland religiösa traditioner finns inslag som utan vidare kan betraktas som myter eller som uttryck för tidsbunden och föråldrad common sense, naturfilosofi eller vetenskap. Det är således givet att äldre religiösa texter utgår från numera otidsenliga föreställningar om jord, himmel och himlakroppar. Allt sådant kan, som jag redan förklarat, bidra till *tolkningen* av *upplevelsen* av en inre partner.

Religiös tro har emellertid ofta djupare rötter än så. De kan, som redan sagts, ha sitt ursprung i en omedelbart upplevd skillnad mellan å ena sidan det profana och å andra sidan det sakrala. Det senare har två aspekter: det heliga och det förbannade. (Det latinska ordet »sacer» kan betyda både det ena och det andra.) Det sakrala präglar delar av verkligheten så som den upplevs av inte bara företrädare för primitiv religion utan också av nutida människor.

Det är en uråldrig och vida spridd föreställning att till det sakralas värld hör väsen med övermänskliga och exceptionella krafter, »gudar» och »andar» av lägre dignitet. Dessa har också, tror man, kunskaper som överträffar människans, bl a kunskap om framtiden. Somliga människor har, anses det, förmåga att få kontakt med dessa övermänskliga väsen och få del av deras kunskaper. Denna världsuppfattning präglas av allmän övertygelse om att det finns schamaner, orakel, spåmän och profeter som har en särskild

förmåga att ta emot övermänsklig kunskap. Att de är verktyg för dessa övermänskliga väsen visar sig också däri att de har andra vad vi skulle kalla »parapsykologiska» krafter, att de kan utföra under som inte har någon »naturlig förklaring».

De uttalanden som gjorts av personer med övernaturliga »gåvor» får en prägel av helighet genom sitt ursprung. Likaså de skrifter där uttalandena nedtecknats. Heligheten borgar för sanning, dvs en uppenbarad sanning som överträffar de sanningar som vanliga människor kan komma fram till med hjälp av sina sinnen och sitt förstånd. I kristet tänkande långt fram i vår tid gör sig ju ett sådant synsätt gällande mer eller mindre oinskränkt. Det som här är viktigt att notera är den stora skillnaden mellan å ena sidan upplevelsen av en profan auktoritet och å andra sidan upplevelsen av en sakral. Profetiska utsagor upplevs med en tyngd som överträffar allt profant.

Att en sådan skillnad finns »i verkligheten» är naturligtvis ett omstritt påstående. Det kan förnekas av rent principiella skäl, då man anser att avvikelser från naturlagar inte får accepteras inom strikt vetenskap. Den kan också bli avfärdad som obestyrkt av kritisk forskning. Skillnaden ifråga om upplevelsens allmänna karaktär kan tillskrivas »projektion» av känslor, som inte antas ge någon information om verkligheten. Det kan t ex gälla förnimmelser av att hela kroppen vibrerar, en upplevelse som säkert många haft, då de menat sig vara i närheten av något övernaturligt. (Jfr den klassiska beskrivningen av det heliga som något »tremendum et fascinosum») En del förment övernaturliga fenomen kan få »naturliga förklaringar» tack vare nya insikter om natursammanhang.

Skillnaden mellan naturligt och övernaturligt försvinner också i deismens världsbild — fast med ett undantag — att Gud har satt igång det världsmaskineri han skapat. Vidare försvinner skillnaden i spinozismen i och med att Gud identifieras med allnaturen vars lagar bestämmer varje skeende. Det övernaturliga och det sakrala förlorar sin egenart då de inte längre har sin motpol: det naturliga och det profana.

Förstår jag saken rätt består kontroversen mellan religiös »tro» och pro-

fant »vetande» däri att den religiösa tron samtidigt använder sig av skilda kriterier vid bedömningen av vad som skall gälla som sant och sannolikt. I profana sammanhang har man i princip samma kriterier som det profana vetandet, men i sakrala sammanhang godtar man alltså starka avvikelser från dessa kriterier. Denna attityd är grundad på upplevelsen av en speciell skillnad mellan naturligt och övernaturligt. Uttrycket »sammanhang» är viktigt. Det markerar att man har att göra med ett helt system av avvikelser från det profana naturskeendets lagar.

Den avgörande frågan är alltså vad denna upplevelse är värd och om den kan hävdas vid en kritisk prövning. Om så är fallet, är vi då av naturen utrustade med ett »organ» vars funktion är att göra oss uppmärksamma på närvaron av något övernaturligt? Eller kan den upplevda skillnaden avfärdas som illusorisk? Är det inte fråga om ett slags rädsla inför något som ter sig oförklarligt, t ex synen av en skepnad som inte kan förnimmas med känslan och som kanske uppträder plötsligt och försvinner plötsligt eller blotta ljudet av en röst, som inte kan tillskrivas en synlig varelse? Har vi då att göra med andeväsen eller hallucinationer? Det senare svaret hör hemma i etablerad vetenskap, vilket ju inte är fallet med det första alternativet. Detta är dock en psykologisk realitet som kan tänkas ge upphov till en mycket speciell känsla, nämligen just upplevelsen av det övernaturliga. Har vidare den etablerade vetenskapen nödvändigtvis rätt?

Som välkänt är, ingår i många naturfolks religionsutövning bruk av hallucinogena droger och vidare olika andliga övningar som kan föra med sig självhypnotiska tillstånd med förmenta upplevelser av andeväsen och av samtal med dessa. Att hjärnan reagerar på detta sätt är i och för sig märkligt — liksom redan den vanliga drömmen är ett märkvärdigt fenomen — för att inte tala om hypnos. Hur som helst förkastar man ju instinktivt dröminnehåll som illusioner. Hallucinationer ter sig som ett slags drömmar i vaket tillstånd. Det kan ändå sägas att dessa argument inte är självklart giltiga.

De religiöst övertygade kan alltså göra undantag i vissa fall. Till vardags skiljer man som alla andra mellan dröm och verklighet, men man kan räkna med undantag i form av sanndrömmar och uppenbarelser i drömmen.

Dessa förekommer ju då i sammanhang som har med det övernaturliga att göra. Att det då inte som vanligtvis är fråga om illusioner, intygas, menar man, av att sanndrömmar bekräftas. Berättelser om många sådana fall finner man i litteraturen. Är det fråga om ren slump eller inte?

Då det profana »vetandet» håller fast vid tanken att det är fråga om illusioner, kan man åberopa sig på svårigheter att avgöra värdet av vittnesmål och på förekomsten av tillfälligheter som visat sig vara lyckliga eller olyckliga ur de berördas synpunkt. Ett argument som många funnit övertygande är David Humes skäl för tvivel på underverk; att det är mindre sannolikt att ett under verkligen ägt rum än att iakttagaren misstagit sig eller att berättelsen om undret är uppdiiktad. Det kan vara rimligt att tänka så. Å andra sidan hör det ju till miraklets natur att vara ytterst osannolikt.

Spiritualism med vetenskapliga anspråk

Själv kom jag i nära kontakt med sådana problem, då jag fick i uppdrag att handleda en hinduisk doktorand, Narendra Soosania. Han arbetade med en filosofisk doktorsavhandling om minst sagt udda själsförmögenheter. Han hade tidigare ägnat sig åt andliga övningar, yoga, i enlighet med gammal hinduistisk tradition. Han berättade att han på ett mycket konkret sätt upplevt frigörelsen av »kundalinikraften». Därefter hade han känt gemenskap med en övermänsklig andemakt som han identifierade med Vedantas »Atman». Han förklarade att i samband härmed hans eget jag hade »förstörts».

Hans slutsats gick ut på att det fanns skäl att avråda från de andliga experiment i form av intensiv och långvarig djupmeditation han själv sysslat med och som allvarligt skadat hans psyke och hans relationer till andra människor. Då han blev rädd för det han gett sig in på, försökte han dra sig tillbaka, men han drabbades då av ett slags »mental förlamning». Han tvivlade aldrig på att de fenomen han beskrev var verkliga — inklusive sådana som vi brukar beteckna som parapsykologiska. De andliga tillstånd den djupa meditationen resulterat i var ytterst euforiska, men alltså skadliga på sikt.

Då jag beskriver hans personliga situation så ingående, beror detta på att jag velat illustrera sambandet mellan denna existentiella situation och den starka verklighetsprägel som upplevelsen av »Atman» hade. Hans fall torde vara mer eller mindre representativt för otaliga andra människors förnimmelse av det övernaturliga. Narendra Soosania gjorde vid våra kontakter inte något överspönt och absolut inte ett »sjukt» intryck. Han var en påtagligt intelligent person. Han var väl medveten om de vanliga motargumenten mot tesen att det han beskrev handlade om verkliga företeelser. Han hade studerat och undervisat vid ett amerikanskt universitet. Där och senare i Lund hade han tillägnat sig kunskaper i modern analytisk filosofi samtidigt som han var väl bevandrad i den indiska filosofins skrifter. Han ville nu ge ett bidrag till »Philosophy of Mind» genom att noggrant redogöra för Atmans natur och samspel med människans psyke — så som han själv upplevt det hela.

Han byggde också på intervjuer med hinduiska munkar. De talade om erfarenheter av samma slag som han själv upplevt. Intervjuerna bandades. Det var tydligt att det han kallade »Atman» för honom själv var något som i högsta grad påverkade hans liv — på gott men också på ont. Det var också uppenbart att han tillskrev Atman övernaturliga krafter. Den som »förenats» med Atman fick del av sådana krafter. Det handlade t ex om det som inom parapsykologin brukar kallas »out of body experience», om tankeläsning och om starkt förhöjd intellektuell kapacitet. Människans själ tänkte han sig som ett separat väsen, som normalt är inneslutet i kroppen. Också under individens livstid kan emellertid, förklarade han, en själ lämna kroppen, om själen förvärvat en övernaturlig förmåga.

Själar som lämnar kroppen passerar enligt hans utsago ett slags tunnel, en föreställning som då var ny för mig men som jag senare hörde omtalas i rapporter om sk nära-döden-upplevelser. Det förutsattes tydligen att själar rör sig i rummet liksom fysiska föremål gör, fast på annat sätt. Om andars allmänna beskaffenhet uttalade han sig annars inte explicit, så vitt jag minns. Jag gissar att han tänkte i ungefär samma banor som författarna till texter om andeväsen i Bibeln, Koranen osv. I dessa texter framställs ju t ex

änglar som varelser med en gestalt som är synlig då de »uppenbarar» sig. Detsamma gäller om folktrons andeväsen. De antas ha visst utseende — låt vara att de kan skifta gestalt, när de vill. De talar och handlar som en människa gör osv.

För den som skolats i nutida västerländsk filosofi var givetvis dessa samtal en högst speciell erfarenhet. Man frestas citera Oscar Wilde, då han lär ha förklarat: »Jag tror inte på spöken, men jag är rädd för dem». Vad Narendra Soosania beträffar var det uppenbart att han både trodde på Atman och var rädd för honom. Till slut stod han inte ut! Han tog sitt liv.

Det kan vara svårt att bemöta så udda åsikter som dem Narendra Soosania framförde med tillbörlig respekt. Jag menar att de verkligen bör respekteras och att en tvärsäker attityd är förkastlig. Inte heller här är en negativ dogmatism befogad.

Man måste nog säga, att den hinduiske doktorandens form av spiritualism som en lära om en inre dubbelgångare i och för sig är mera gripbar för common sense än sofistikerade teorier om psyket som en från kroppen helt väsensskild substans. Frågan om andeväsens natur och existens blir därmed också mera tillgänglig för empirisk prövning. Deras fysiska manifestationer skall ju i princip vara möjliga att iaktta. Man kan tillämpa vanliga kriterier, då det gäller att skilja mellan sken och verklighet. En osofistikerad andetro kan åberopa sig på vad dess anhängare själva sett och hört med för dem full evidens.

En vanlig föreställning är ju dock att det är speciella personer som är »synska». Andeskådandets erfarenheter är ju satta i system av Emanuel Swedenborg. Ett annat geni, Immanuel Kant, betecknade Swedenborgs förmenta erfarenhet som »drömmar». I enlighet med detta mönster fortsätter än idag diskussionen mellan spiritualismen och dess motståndare.

Narendra Soosania försökte försvara sina åsikter genom att bemöta invändningar som gick ut på att det hela handlade om illusioner och hallucinationer. Han gjorde bestämt gällande att inga narkotika var inblandade och att de fenomen han talade om var mycket olika de upplevelser som framkallas av narkotika. Genom att visa upp samstämmiga uppgifter från

de munkar han intervjuat ville han komma till rätta med påståenden om att det i hans eget fall rörde sig om patologiska upplevelser specifika för honom. Han ville gärna beteckna sina åsikter som vetenskapligt styrkta och inte som »religiös» övertygelse. Han förutsatte vidare att hans egna och munkarnas upplevelser låter sig inordnas i ett sådant filosofiskt system som tecknas i Vedanta och i böcker av dessa gamla skrifers sentida uttolkare.

Somliga vill »rädda» religionen genom att förklara att man missförstår dess egentliga väsen, då man tolkar »det religiösa språket» som påståenden med anspråk på sanning om övernaturliga ting och händelser. Man måste, sägs det, inse att det bara handlar om uttryck för känslor, ofta ytterst värdefulla känslor både för en själv och samhället. Möjligen kan det vara så ibland, och ser man så på saken blir motiven för religiösa konflikter eliminerade eller åtminstone reducerade.

Detta må vara en sympatisk definition av »religion», men jag är ganska säker på att bara ett fåtal människor skulle betrakta den som adekvat med tanke på vad man i allmänhet betraktar som religion. Både i praxis och i teorin räknar religiösa människor nästan undantagslöst med det övernaturliga som en realitet. Ett oundgängligt inslag i vanlig religiositet är bönen som ett inre samtal med en partner som hör hemma i en övernaturlig andlig dimension men samtidigt kan påverka vad som händer i vardagsvärlden.

Även om upplevelsen av den inre rösten inte hos alla är immun mot tvivel torde den ofta vara präglad av det slags självklarhet som jag talat om i mitt avsnitt om common sense.

Kanske har mystikers upplevelse av »det Ena», »det absoluta» eller Gud samma grad av evidens, eller ännu större sådan. Den hinduiska doktoranden hänvisade till upplevelser som uppenbart hörde hemma i mystikens värld. Han talade om en »förening» med Atman där han förlorade sin egen identitet. Här är inte längre talet om en dialog med en inre partner riktigt meningsfullt. Upplevelsen av det övernaturliga i mystikerns extas är tydligen av annat slag än upplevelsen av ett du i bönen.

Överallt i världen finns eller har funnits tro på andeväsen och andra övernaturliga fenomen. Att de existerar har i många kulturer tett sig som något självklart. Det är visserligen stor skillnad på schamanistisk andetro och vissa »förfinade» och från all möjlig vidskepelse befriade trosövertygelser. Mellan dessa ytterligheter finns ju många mellanformer. Något väsentligt gemensamt är i alla fall övertygelsen om ett verkligt möte med något övernaturligt.

Innebär detta att begreppet *självklarhet* är relativt till en bestämd kulturkrets under ett bestämt utvecklingsskede? Gäller detta också begreppet common sense, som uppenbarligen hör nära samman med självklarhet i den här relevanta bemärkelsen? Jag menar att svaret i båda fallen är »ja». Frågan är dock om man inte med rätta kan räkna med en oföränderlig, icke-relativistisk kärna i båda fallen. Den fasta övertygelsen om yttervärldens existens, duets existens och jagets existens kunde t ex vara en del av en sådan kärna. Likaså övertygelsen om tid och rum som oberoende av jaget och övertygelsen om faktiska orsakssamband.

Allt detta kan kläs i mytisk dräkt med skillnader mellan t ex profant och heligt. Både speciella tider och speciella platser kan te sig på detta sätt som heliga eller motsatsen, förbannade, och naturligtvis likaså specifika föremål, handlingar och yttranden. Narendra Soosania talade ofta om starka rent fysiska förnimmelser som enligt hans tro orsakades av heliga föremål.

Ifråga om sådana synsätt har man mycket att lära av Ernst Cassirer. I andra bandet av *Philosophie der symbolischen Formen* har han givit en på många sätt övertygande skildring av en utvecklingsfas med starka inslag av mytiskt-magiskt upplevande. Uttrycket »upplevande» är motiverat eftersom det speciellt i primitiva kulturer är fråga om mycket påtagliga »förnimmelser» av heligt, förbannat, förtrollat, besjälade osv.

Man skall inte inbilla sig att vi här har att göra med ett slags primitiv spekulation. Människorna inom dessa kulturer drar inte äventyrliga och felaktiga slutsatser från samma premisser som vi utgår från nu, fast vi undviker deras slutsatser. Deras »ursprungliga» upplevelser är säkert mycket olika våra. På ett *omedelbart* sätt upplevs omvärlden i en »trolsk» belysning.

Många av oss har under barndomsåren sett på världen på liknande sätt.

Animismen har enligt Cassirer samma djupt rotade ursprung som duupplevelsen. Medan denna senare fortfarande hävdar sig vid upplevandet av »det främmande själslivet» hos andra människor, har animismen i vidare mening förlorat det starka grepp om sinnena som den från början hade.

Skillnader mellan övernaturliga och naturliga kvaliteter är eliminerade i det »rationella» tänkandet. Det som skett hos dem som sekulariserats helt och hållet är att detta trolldim skimmer försvinner från åtminstone den prosaiska erfarenheten. En tysk tänkare har talat om »Entzauberung der Welt». Detta är också Ernst Cassirers syn på frågan. Man har alltså att göra med en kritisk process som förkastar sådant som för många har tätt sig självklart och inte alls som spekulation. Det är givande att läsa om detta i Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*. Cassirers kantianska terminologi i den »kritiska idealismen» anda kan dock te sig främmande för en nutida läsare.

Tydliga spår av en äldre föreställningsvärld kan man ofta finna under den moderna ytan, bl a i det moraliska och juridiska språket och tänkandet. En filosof som ägnat dessa förhållanden stor uppmärksamhet och skarpsinnig analys är Axel Hägerström. Han kan med rätta peka på mycket i denna tradition som har sina rötter i vad vi numera i allmänhet betraktar som vidskepelse. Det kan diskuteras om de föreställningar det här gäller ännu »lever» eller om de numera bara fungerar som metaforer, som i uttrycket »bindande» rättsregler, eller om de bara fungerar som språkliga ornament som särpräglar lagtexter och sättet att tala i rätten. På detta sätt kan t ex en dom få större pondus än den annars skulle ha haft.

De magisk-animistiska synsätten ter sig förlegade. För de flesta av oss är detta en självklarhet. Ändå kan man fråga: Hur kan man veta att de är förlegade? Räcker det att bara peka på den faktiska »andliga» utvecklingen? Kan man ta för givet att denna helt och hållet utgör ett slags mognadsprocess i vilken »Anden» lämnar infantila stadier bakom sig på sin väg mot allt större fulländning. »Efterblivna» åsikter får då finna sig i att nedvärderas i förhållande till de »progressiva».

Typiska exempel på mognadsteorier av detta slag är, tycker jag, positi-

vismen hos Comte och hans efterföljare, idealismen hos hegelianerna och den dialektiska materialismen hos socialistiska tänkare. Dvs, alldeles rätt är det inte, om man gör gällande att i dessa teorier kritiken mot passerade stadier *enbart* går ut på att de är efterblivna, och än värre, reaktionära. Men huvudtanken är i alla fall att utvecklingen i stort följer en regel som styr händelseförloppet mot större förnuft.

Också en så nyktert tänkande filosof som Ernst Cassirer ser i idéhistorien en utvecklingsprocess mot allt större fullkomning. Han preciserar emellertid tydligare än de flesta andra tänkare vari denna fullkomning består. Det är fråga om att allt bättre tillfredsställa ett behov av mer och mer omfattande teoretisk behärskning av ett väldigt material av flyktiga och olikartade observationer. Därvid avlöses osofistikerade former av kunskap av mycket mera avancerad kunskap. De tidigare stadierna var inte bara präglade av magi och animism utan också genom dominansen av begrepp om ting med egenskaper (substansbegrepp). All verklig förståelse kräver på detta stadium åskådlig framställning. På senare stadier sker en övergång till särskild inriktning på relationsbegrepp och funktionsbegrepp. Förståelse och förklaring vinnes nu inte längre genom åskådlig avbildning utan genom ren kalkyl med matematiska symboler. Som redan sagts gäller det därvid i hög grad att få ett fast grepp om det konstanta i flödet av förnimmelser — det som en annan filosof, Eino Kaila, benämner »invarianser».

Själv kan jag inte svära mig fri från sådana evolutionistiska betraktelsesätt, fast dessa inte står högt i kurs inom nutida filosofi. *I viss mån* tror jag faktiskt på en evolution på väg mot fördjupning och breddning av kunskapen och större förnuft. Medan på politikens område alltför mycket går åt fel håll, finns det inom vetenskapen en klar och uthållig trend i riktning mot tillstånd som det är naturligt att beteckna som bättre än sina föregångare.

Gudsiden som grund för kunskap och värdenormer

Gudar föreställes ju ofta i människoskepnad och som skapare eller ordnare av kosmos i samma mening som en människa tillverkar eller ordnar. Den immanenta religionskritiken har ända sedan Xenofanes tid angripit sådan »antropomorfism». Också i föreställningen om en mäktig gudomlig härskare som utfärdar befallningar och som belönar och straffar är ju människan förebild. Kritiken har också varit moralisk. De olympiska gudarna framställdes sannerligen inte som några dygdemönster. Xenofanes anklagade Homeros och Hesiodos för att på ett upprörande sätt ha förtalat dem.

Xenofanes gud var *ett enda* väsen. Det saknade nästan alla egenskaper som kännetecknar en människa. Andra avancerade gudsbegrepp kan vara ännu mera sofistikerade. Hos t ex Aristoteles representerar Gud det oföränderligt fullkomliga i jämförelse med vilket allt annat är mer eller mindre ofullkomligt. Mot detta fullkomliga strävar enligt Aristoteles allt ofullkomligt. I äldre kristet tänkande florerade den »negativa teologin» enligt vilken man kunde säga vad Gud *inte* är men inte mycket annat. Idéhistorien uppvisar exempel på en mångfald filosofiska gudsbegrepp som inte har mycket att göra med vad vanliga fromma personer tror på.

Den okritiska antropomorfismen kan förädlas genom att det som sägs om Gud, änglar, himmelen, själen osv betraktas som »symboler» för något som är svårt eller kanske omöjligt att få grepp om. Man kan vara medveten om att »barnatron» är naiv men ändå praktisera den i känslan av att den på något sätt fungerar — genom att den trots allt har något väsentligt gemensamt med verkligheten. Det är ungefär som då man trots bättre vetande fortsätter att tala om att solen »går upp».

Jämförelsen haltar förstås på så sätt att man i förra fallet inte känner det verkliga förhållandet. Om man antar att »känslan» av en bakomliggande verklighet har fog för sig, kan man undra om det i en framtid skall bli möjligt att få en klarare uppfattning om denna verklighet och hur detta i så fall skall gå till. Här vill jag inte göra anspråk på att kunna säga något klagörande.

Och vad innebär det närmare bestämt, då man säger att barnatron »fungerar»? Såvitt jag ser, kan det vara fråga om tre olika slags erfarenheter. För det första kan det gälla bönhörelse. Man anser sig kunna konstatera att ens böner till Gud haft åsyftat resultat i klart större utsträckning än vad som skulle kunna förklaras genom slumpens spel. Att så faktiskt varit fallet är givetvis svårt, om också inte omöjligt, att bevisa. Somliga som tror kan uppvisa stor godtrogenhet. Den icketroende lär inte i första taget låta sig övertygas.

För det andra kan tron, om den är human, faktiskt varit vägledande på så sätt att den avskräckt från dåliga vägval och uppmuntrat goda sådana. Den troende har levt ett mera socialt liv än vad han eller hon annars skulle ha gjort. Han eller hon har utmärkt sig ifråga om förmåga att ta ansvar för andra och visa medmänsklighet. Exempel från vår egen tid är Abbe Pierre, Moder Teresa och Dag Hammarskjöld.

För det tredje kan den religiösa tron — även i fall då den är naiv — förvandla och frigöra på ett sätt som är märkligt. Den kan göra människor »helgonlika» med allt vad detta innebär. Att rena vanföreställningar skulle åstadkomma allt detta kan vara svårt att tro. Man skall emellertid starkt understryka villkoret »om tron är human». Som alla vet, kan en grym och fanatisk tro göra sig skyldig till hemska illdåd.

Diskussioner om »Guds existens» blir nödvändigtvis förvirrade, då man inte beaktar mångfalden av olika gudsbegrepp. Om *ett* gudsbegrepp är t ex motsägelsefullt och därför är oacceptabelt, behöver inte detta gälla om *alla andra* gudsbegrepp. *Ett* gudsbegrepp kan ingå som en integrerad del i en föreställningsvärld som strider mot t ex väl bestyrkta astronomiska, fysiska eller biologiska teorier. För *ett annat* gudsbegrepp gäller detta inte. I alla fall är det om sådant den klassiska debatten om tro och vetande framför allt utkämpats. Så kom ju tex Darwins descendensteori och lära om naturligt urval i konflikt med tron att de levande varelserna frambragts av en skapare och med tanken att organismernas ändamålsenliga struktur vittnar om en suverän intelligens hos skaparen.

Att *allt* som i naturen är ändamålsenligt kan *fullständigt* förklaras på dar-

winismens sätt är dock en teori som blir allt svårare att hävda ju mer inblick man får i den otroligt komplexa världen av organiskt liv. Av detta förhållande kan emellertid inga enkla teologiska slutsatser dras. Det föranleder reflexionen att oändligt mycket återstår för den mänskliga kunskapen att ta reda på.

Frågan om Guds existens måste för övrigt diskuteras mot bakgrunden av den mera allmänna problematik som jag talade om i avsnittet om det övernaturliga. Låt mig här bara tillägga att, enligt min mening, dessa frågor inte har något som helst att göra med fysiska teorier om omöjligheten att i minsta detalj förutsäga mikrofysikaliska skeenden. Jag tror inte heller att andra läror i modern fysik verkligen är relevanta i religionsfilosofisk debatt på så sätt att de skulle ge stöd åt teologiska åsikter. Många har hävdat att modern vetenskaplig forskning ger stöd åt tron på Gud och på utsagor i bibliska texter. Jag menar att sådana åsikter i stor utsträckning har sin grund i missförstånd.

Man har i äldre tänkande gjort gällande att tron på Guds existens inte *kan* betvivlas. Jag har inte mycket att säga om det s k ontologiska gudsbeviset som ju går ut på att Gud som ett fullkomligt väsen måste existera. Existerade inte detta väsen vore det ofullkomligt, något som strider mot begreppets definition.

Begreppen *fullkomlig* och *ofullkomlig* förutsätter onekligen varandra, och för att kunna påstå att något är ofullkomligt måste man i tanken ha *begreppet* om det fullkomliga — vad nu detta må vara. Klassiska svårigheter i detta sammanhang är hur man i positiva termer skall föreställa sig ett evigt och fullkomligt intellekt. Detta befinner sig inte i tid och rum; det förändras inte; dess vetande är inte begränsat. Hur skall begreppet om en person kunna tillämpas i detta sammanhang? Kan den tänkta analogin med ett mänskligt intellekt överleva alla de negeringar som görs, då man formulerar teorier om »det absoluta» eller »Gud» i ordets spekulativt teologiska bemärkelse.

Det gäller vidare att observera att *existens* inte är ett vanligt predikat på basnivå och att *fullkomlig* och *ofullkomlig* inte heller är vanliga predikat utan

värdepredikat av en högre ordning.

Det är emellertid *meningslöst* att ifrågasätta Guds existens, om man identifierar Gud med universum eller med systemet av naturlagar eller med *allt* det som genererar föremål eller handlingar som är goda — hur nu detta skall definieras. På samma sätt kan man tala om det som genererar allt skönt, allt ändamålsenligt, all kärlek osv. Därmed är inte sagt, att en enda orsaksfaktor självklart ger upphov till allt detta och heller inte att denna faktor är något som kan liknas vid en människa, en varelse med intelligens, känsla och vilja. Detta följer inte av premisserna. Jag kan inte se annat än att det är en i princip obevisbar *trossats* att så är fallet. Den eller de faktorer som det är fråga om verkar som de gör oberoende av vår tolkning.

Det är bara så att vi har en stark tendens att försöka »förstå» allting i termer av vårt eget väsen, vår egen mänskliga erfarenhet. Man kanske kan säga att det här är mera fråga om poesi än prosa, fast inte i en pejorativ mening av »poesi». Det kan, om man så vill, sägas vara en »naturlig» poesi, en poesi som har överindividuella rötter i vår natur. Vi kanske behöver den!

I samlingsverket *Min tro* talar Hans Larsson om »fiktionsgrunden» för allt gott och skönt i tillvaron. Han menar att vi i en mäktig intuitiv överblick kan sammanfatta enskilda erfarenheter av det goda och sköna och att det vi då uppfattar ter sig som något överväldigande sublimt. Ungefär så säger han.

Jag menar att hans intuitionslära kan kasta ljus över det Platon skrivit om visionen av »det Godas idé». För Platon är det dock inte bara fråga om en rent estetisk upplevelse. Det Godas idé ter sig för honom också som en kreativ faktor, som bestämmer förhållanden i »sinnevärlden». Den är också en uppfordrande norm för individens och samhällets sätt att leva. (I dialogen *Timaios* får skaparguden, Demiurgos, i mytens form överta ansvaret för den kreativa aspekten av idén.)

På ett sätt som numera för oss ter sig främmande har gudsbegrepp spelat en viktig roll för tänkare som räknat med att det finns *kunskap* om rätt och orätt och som söker en överindividuell och fast »grund» för sådan kunskap. Den gudomliga kunskapen måste då, som redan antytts i ett annat avsnitt,

på något sätt vara tillgänglig för människor. I bibliskt språk heter det att »lagen» (Guds lag) är skriven i människornas hjärtan.

Rättsregler kan, som jag redan talat om, få större tyngd och bli mera respekterade då de upplevs som heliga, gudomliga bud, inte bara som föreskrifter av vanliga människor. Tron på straffande och belönande övermänskliga väsen kan vara en faktor av stor betydelse för laglydnaden — även om den nog inte spelar en så stor roll som man kunde tro. Löften om belöning i en kommande tillvaro och hot om straff efter döden har ju ofta inte förmått hindra människor från att begå grova brott.

Man har också föreställt sig att Gud är källan till all matematisk kunskap. Så förklarade t ex Augustinus att varje matematisk sanning har sin grund »in mente divina» [i gudomligt sinne].

Då föreställningar av detta slag hävdats med sådan övertygelse beror detta kanske på att man funnit de svårt att föreställa sig matematiska sanningar utan grund i ett intellekt som tänker dem. De måste ju då tänkas oavbrutet. Alla talförhållanden, alla matematiska satser måste tänkas intuitivt i ett enda sammanhang.

I motsats till de kristna filosofer det här gäller antog Platon att tal och begrepp och »sanningar» om dessa har en av varje intellekt oberoende evig ontologisk status. Skapelsemyten i *Timaios* utsäger inte att Gud, alias Demiurgen, *skapar* idéerna eller att deras existens på något sätt är avhängig av honom. Både Gud och idévärlden ingår så att säga i initialscenariot. I den skapelseprocess som beskrivs i *Timaios* ordnar Gud fenomenen i den föränderliga sinnevärlden med de eviga idéerna och talförhållandena som mönster. Detta är tydligen en mytisk »förklaring» av det faktum att rationella begrepp, begreppssystem och talrelationer faktiskt präglar de fenomen som vi uppfattar med våra sinnen.

Personregister

- Aristoteles 12, 24, 31, 52, 66, 75, 82, 96
Augustinus 74, 100
Belfrage, Bertil 9
Bühler, Karl 34
Cassirer, Ernst 11f, 93–95
Chomsky, Noam 43
Comte, Auguste 95
Darwin, Charles 77, 97
Erasmus 20
Freud, Sigmund 73
Fröström, Lars 9
Hammarskjöld, Dag 97
Hegel, G.W.F. 53
Herakleitos 53
Hesiodos 96
Hobbes, Thomas 77
Homeros 96
Hume, David 40, 89
Hägerström, Axel 32–35, 46–49, 54, 56, 94
Høffding, Harald 11
Ibsen, Henrik 73
Jørgensen, Jørgen 11
Kaila, Eino 11f, 78, 95
Kant, Immanuel 20, 42, 51–53, 79, 81, 91
Karneades 11
Kellgren, Johan Henric 73
Kragh, Ulf 9
Larsson, Hans 11, 36, 46, 69, 99
Lucretius Carus 68
Luther, Martin 20, 74
Nyman, Alf 10
Petzäll, Åke 10
abbé Pierre 97
Platon 12, 14, 16, 30, 43f, 46, 50, 53, 57, 60, 61, 63–68, 76, 82, 84f, 99f
Ross, W.D. 38
Rubin, Edgar 10
Schiller, Friedrich 16
Schopenhauer, Arthur 24
Sokrates 14, 43f, 46, 63, 65, 67, 84f
Soosania, Narendra 89–93
Spinoza, Baruch 30
Stegmüller, Wolfgang 8
Swedenborg, Emanuel 91
Tegnér, Esaias 43
moder Teresa 97
Tingsten, Herbert 11
Wallin, Johan Olof 75
Wilde, Oscar 91
von Wright, G.H. 81
Xenofanes 96

Hans Regnéll om viljefrihet och värdenihilism

Sören Halldén

Under sina sista år arbetade Hans Regnéll med ett manus som skulle ge en personlig redovisning för hans arbete inom filosofin. »Bokslut» är den term han själv använde; det han skrev gav en sammanfattning av hans verksamhet som forskare, en översikt över ett livsverk. Manuskriptet har en personlig ton, engagementet är påtagligt och läsningen fängslande. Det finns en känsla av frihet över framställningen; läsaren förstår att författaren ogenerat säger vad han tycker; han tar vara på det inom det akademiska regelsystemet som han personligen uppfattar som väsentligt. Men friheten förenas med noggrannhet när det gäller behandlingen av frågeställningarna och precision i uttryckssättet. Manuskriptet är innehållsrikt och det innehåller partier som jag tror att författaren gärna skulle velat fortsätta att bearbeta. Men slutintrycket är starkt.

I det sätt på vilket författaren arbetar finns en genomgående tendens. Filosofen tvingas att verka inom områden som inte är tillgängliga för vanlig iakttagelse, och detta leder till svårigheter. Det vardagliga språket räcker inte riktigt till; det abstrakta och det mentala och det kosmiska ligger litet utanför det som vi är vana vid. Och en lösning tvingar sig på: skribenten tillgriper bilder och analogier när ett mera rättfram sätt att framställa inte duger.

Den som skriver om mikrofysik får arbeta på samma vis. Det ogripbara behandlas som om det vore gripbart. En hjälplöshet kommer till synes i detta, och naturligtvis är det viktigt att hjälplösheten inte blir omedveten. Men det uppstår en vana och rätt snart är den fast; betraktelsesättet så förtroget att den som skriver inte längre är medveten om svårigheten. Och avancerade skribenter som man väntat sig skulle ha en hög nivå av kritisk medvetenhet ger sig hän åt bildspråket. Om man skall förstå det fulla värdet av Hans Regnélls sätt att arbeta bör man ha detta i minnet.

Effektivt avrättar han metaforerna och de tanklösa analogierna, och skjuter undan alltför lättvindiga försök att foga in det svårfattliga i ett vardagligt rubriksystem. »Själen» och »det abstrakta», det är oskyldiga etiketter som vi vant oss vid att hantera. En avtrubbnings gör att vi inte riktigt ser hur svårt det är att adekvat fånga det som ligger bakom etiketterna. Den fysiska människan, den känner vi till, och när vi sedan börjar resonera om den personliga verksamhet som man vet är styrande vill man gärna uppfatta den som något likartat. »Själen» blir en andra kropp. På besläktat sätt handskas man sedan med abstraktionerna. Matematikern talar om talen som de är ett slags föremål, men alldeles adekvat är ju icke detta.

Regnélls manuskript innehåller en omsorgsfull genomgång av en lång rad av exempel från den klassiska behandlingen av de stora frågorna. Det är bl a fråga om kunskapens natur, om medvetandet och sanningens innebörd. Regnéll påtalar hur filosoferna helt tanklöst börjar se på medvetandet som en lokal, ett utrymme inom vilket de olika själsliga fenomenen är placerade. Förnimmelser ligger där sida vid sida. Men tankar, känslor och beslut vistas där också, och de tar itu med förnimmelserna som om de var gäster i huset. Spegelmetaforen kommer sedan in när filosofen förklarar hur det som händer i huset återger det som finns utanför. Kunskapen är helt enkelt en spegelbild. Processen tilldelas också en prägel av en fysisk dynamik: förnimmelserna »tränger in» i medvetandet, och kunskapsprocessen får ett slags hantverksprägel; den blir en »bearbetning». Sinnesintrycken »omstöpes» och »infogas» i en form som nästan får en materiell prägel.

Den reflekterande uppfattas som en agerande varelse som »tar tag» i föremålen. Tinget blir en »bärare» av egenskaper; tinget blir också ett »underlag» för sina bestämningar. Bandet mellan subjekt och objekt uppmärksammas särskilt och får också ett slags föremålskaraktär, blir ett tredje ting.

Det analytiska greppet är noggrant genomarbetat och det tillämpas inom hela det problemområde som författaren behandlar. Till den filosofiska traditionen hör ett krav på frigörelse; den sakligt adekvata innebörden skall uppsökas; omotiverade tolkningar hållas undan. Det är det gamla sokratiske kravet som lever vidare och det är under en energisk acceptans av detta som Regnéll arbetar. Han bekämpar oklarheten och förvirringen.

Att det finns ett rengöringsbehov är uppenbart. Jag är angelägen om att understryka att det inte gäller enbart filosofin. Den som läser ledarsidor och kultursidor i pressen möter täta påminnelser: ett suddigt bildspråk har en hedrad plats i den intellektuella debatten. Jag tar ett exempel från en kultursida. En ansedd skribent, Nina Björk, refererar den ännu mer ansedde franske psykoanalytikern Lacan. Denne har något att säga om tomhet-skänslor: »När människan träder in i språkets värld gör hon detsamma som när keramikern drejar sitt kärl: hon bygger ett tomrum i centrum av sin existens — ett tomrum hon kommer att längta efter att fylla. Men som hon aldrig kan fylla eftersom detta tomrum skapas av det hon är: en språklig varelse. Hade hon inte varit det hade hon heller inte haft något tomrum ty då hade hon aldrig drejat några väggar kring det.»(DN 00-07-20.) Så framställer Lacan saken, och det är en framställning som skribenten inte tar avstånd ifrån (även om hon senare nämner att det finns oklarheter i Lacans språk).

Vid läsningen påminns jag om Regnélls analys av det filosofiska språket. Den personliga situationen skildras också här genom föga adekvata bilder från en fysisk tillvaro; det talas om hur människan »träder in», och gör något som liknar »drejande»; ordet »tomrum», som är en spatial term, används för att beteckna ett känslotillstånd; »fyller tomrummet» gör man tydligen när man övergår till ett trevligare tillstånd; det ordas t o m om »väggar» kring det inre personliga tomrummet. Och »språkets värld» — lå-

ter det inte geografiskt? Har språket en särskild domän i tillvaron?

Detta är en erinran om hur långt bildtänkandet kan drivas. Lägg märke till att texten inte är poetisk. Det är fråga om teori eller åtminstone en ansats till en sådan. Nu är Lacan en författare med stort anseende, och man kan av det skälet ana att metaforiskt nonsens av det här slaget är ganska gångbart. Hur skall fenomenet förklaras? Viktigt är, tror jag, att orden är så mycket tydligare närvarande än den sakliga delen av innebörden, och därför uppmärksammas på ett helt annat sätt. Det hjälper ett stycke att ordet är en fysisk företeelse, avtecknar sig i svart mot det vita papperet. Det är ofrånkomligt närvarande. En bukett av associationer anknyter till det, bilder och sociala kopplingar. Av de sistnämnda är en del laddade med makt och auktoritet. Ord som »postmodernism» och »hermeneutik» tar man inte lätt på. »Språkets värld» och »existens» är uttryck som lockar till underdånighet. Den rent sakliga syftningen har däremot en tendens att glida undan. Vem har förklaringen av »postmodernism» och »hermeneutik» på tungan? Ett slags blindhet för det begreppsliga tycks vara även kulturmänniskans lott.

Blindheten förklarar ett annat fenomen, en vidhäftning vid det språkliga. Antag att vi har framför oss ett politiskt, estetiskt, religiöst eller filosofiskt problem av det slaget som oroar alldeles i onödan. Och låt oss tänka oss att det hyfsas begreppsligt. Mångtydigheter har spårats, och allt har lagts tillrätta med språklig och logisk precision. Ett ögonblick av tillfällig ordning och klarhet infinner sig. Men i nästa ögonblick kan den ursprungliga frågeställningen mycket väl ha återtagit sin makt, förbunden som den är med sin ursprungliga vända. Det är fråga om en känslomässig fixering, vändan binder. De gamla suggestionerna elimineras inte så lätt.

Det ålderstigna problemet om livets mening är ett bra exempel. Det upplöses i ointressant strunt om den undrande går igenom betydelse hos ordet »mening». Men det återfår sitt grepp när analysen sjunkit undan.

Det likaledes gamla problemet om viljans frihet kan också användas som exempel. Enligt en vedertagen uppfattning upplöser det sig om man lägger märke till att ord som »kan» och »fri» är mångtydiga. Det finns olika typer

av hindrande omständigheter, och beroende på situationen kan orden få olika syftning. Det är viktigt att skilja mellan ett »internt» tvång och ett »externt». Det förstnämnda kan ta formen av en överväldigande känsla, det senare består kanske i ett hot från en främmande person eller ett fysiskt hinder. Den som är fri om man bara tänker på yttre tvång, kan ses som ofri om man istället uppmärksammar den inre situationen, detta som har att göra med personlighetens centrum, karaktären. Det omvända gäller också, den fysiskt hindrade kan ha kontroll över sitt eget inre beslut. Sedan detta konstaterats går det att säga att viljan kan vara fri i en bemärkelse och ofri i en annan. Om man med »frihet» menar »frihet från inre tvång» blir friheten också ganska vanlig.

Men för den som känner av problemet är detta nog till ringa tröst. Svårigheten borde ha lösts upp, men ändå sitter den kvar; lösningen känns alltför snopen. Den plågade människan känner sig som arvets, miljöns och kroppens fånge och detta översätts i filosofiska termer.

I Regnélls framställning av viljefrihetsproblemet framstår det metaforiska som högst väsentligt. Sugkraften hos bildspråket skapar en extra bindning så länge det filosofiska samtalet fortsätts. Regnéll konstaterar att när vi ställer frågan så uppfattar vi viljan, den vars frihet det är fråga om, som något slags andeväsen, som en person som liknar de fysiska personer som vi har i vår omgivning. »Men måste man ändå inte se på viljan som ett andeväsen som utnyttjar kroppens automatiska system ungefär som jag skriver på min dator. Är det inte detta andeväsen som bestämmer sig för att trycka på bestämda tangenter för att åstadkomma en text. Om viljan ingår i verkligheten måste den ju vara en osjälvständig länk i serien av orsaker och verkningar.»

Regnéll har rätt i att detta kan påverka vår bedömning av situationen. Vid talet om »viljan» är det egentligen en abstraktion som är åsyftad. Om den ses som ett slags kvasi-person blir detta missledande; den blir alltför substantiell. Det verkar som det finns något i den, ett centrum, något styrande som vi vill tänka oss som i någon mån oavhängigt av yttre inflytande, något som är kapabelt till en intern frihet. Men själva kravet på en intern

frihet blir i det sammanhanget orimligt. Abstraktion och människa måste hållas isär!

Den som accepterar den tanken kanske också känner sig mer övertygad om det filosofiska svaret, och får lättare att acceptera mångtydigheten som den slutliga lösningen. Och jag kan tänka mig att den kamp med det metaforiska som Hans Regnéll bedriver i detta sitt sista manuskript kan vara till nytta.

Men manuset innehåller mycket. Högst lärorik är en genomgång av kunskapsteorins centrala problem som fyller den första hälften. Närmast aktuell i detta sammanhang är en utredning av värdefilosofiska frågor, etiska och estetiska, som tillhör manuskriptets senare del, och som också är mer problemfylld. Ett av många viktiga påpekanden har jag just uppehållit mig vid — det gäller det metaforiska i vår uppfattning om viljans frihet. Men huvudämnet i denna del av manuskriptet är en uppgörelse med Hägerströms värdeteori.

Det är fråga om den s k »värdenihilismen», en tes som säger att värderingar skall likställas med befallningar och önskesatser, att de på samma vis som dessa saknar sanningsvärde. Värdesatser är varken sanna eller falska, det är vad teorin går ut på. Termer som »god», »dålig», »plikt» och »skuld» uppfattas inte som sakligt beskrivande — de saknar referens.

Värdenihilismen har med stor övertygelse omfattats av många, och man kunde då också tänka sig att det skulle finnas ett allmänt accepterat argument för uppfattningen. Men så är inte fallet. Ingemar Hedenius som i ett flertal publikationer försvarat den värdenihilistiska positionen uttrycker sig också med stor försiktighet när det gäller bevisfrågan. Jag har också ett minne av att han i något sammanhang hävdade att valet mellan skilda värdeteorier måste bli en avvägningsfråga — det gäller att välja så att man får bästa möjliga anknytning till tillgängliga fakta.

Vad är det då för överväganden som blir av vikt? Jag vill binda samman Regnélls utredning med ett klassiskt krav på analys. Om man uppställer en teori om innebörden hos en central term, så måste man också kunna förklara termens användning. En definition av sannolikhetsbegreppet kan av-

skrivas om den inte uppfyller sannolikhetslärans grundläggande krav. Om sanningsbegreppet analyseras, så bör resultatet stämma med sanningssökandets villkor. Och på motsvarande vis kan man begära att en förklaring av värdebegreppet skall stå i överensstämmelse med vad vi tar för givet på värderingarnas område. Det skall förklara både förvärv och nyttjande, både sökande och tillämpning.

Nu är det ett ofrånkomligt faktum att vi uppfattar vissa värdefrågor som utredningsbara. I synnerhet gäller detta på det moraliska området. Med rationella medel söker vi svaret på de frågor om plikt och moraliskt värde som vi möter; någon form av giltighetstänkande tränger in i sökandet. Och när vi kommit fram till en lösning som tillfredställer, behandlar vi inte lösningen som en yttring av godtycke. Väl accepterad tas den på allvar, den motiverar ansträngning och uppoffring. En invändning mot Hägerströms teori är att den inte tillfredställande redogör för de krav som ställes i sammanhanget, inte redogör för strävan mot saklighet, allvaret och tyngden i det moraliska ställningstagandet. Jag tror att detta är vad Regnéll åsyftar när han konstaterar att Hägerströms teori inte stämmer med common sense.

Men vad kan istället sägas till försvar för värdenihilismen? Personligen tror jag att tilltron ofta grundas på ett ställningstagande till det som kallas »det naturalistiska misstaget». Mistaget ifråga skulle bestå i att man tillskriver värdesatserna en empirisk mening. Den som anser att misstaget verkligen är ett misstag kan sedan kombinera denna åsikt med den centrala tanken inom den logiska empirismen, nämligen att satser som är sanna eller falska har endera logisk eller empirisk innebörd. Vi får då två grundläggande antaganden:

- (1) Värdesatser utsäger ej något empiriskt,
- (2) Satser som är sanna eller falska utsäger endera något logiskt eller något empiriskt.

Trivialt är

- (3) Värdesatser utsäger ej något logiskt.

En enkel kombination ger

(4) Värdesatser är varken sanna eller falska.

Formellt är detta oantastligt, men invändningar kan riktas mot de antaganden som gjorts. Många är villiga att acceptera en icke-empirisk värdeordning, och i så fall förkastas den logiska empirismens grundläggande antagande, (2). Och man kan också undra över vad det finns för skäl att acceptera tesen om det naturalistiska misstaget, (1). Det finns de som i det sammanhanget pekat på motivationskraften hos de värderande utsagorna. Tanken är då den att fakta i och sig är neutrala — det behövs en värdering av fakta om beslutet skall utlösas. Men då uppstår frågan om detta verkliga gäller alla fakta; är de verkligen alltid så befriade från motivationskraft?

Sådan är den allmänna bakgrunden till Regnélls ställningstagande. Men om man förkastar värdenihilismen, vad skall sättas istället? Regnélls behandling av den frågan är rätt kortfattad och ger upphov till en del undran. En första fråga blir hur han ställer sig till tesen om det naturalistiska misstaget. För att förklara värdesatsernas mening för han in ett begrepp om »människans natur». Rätt skall vara det som stämmer överens med människans natur, enligt den uppfattning han uttrycker. Samtidigt är det uppenbart att det begrepp om människans natur som han förutsätter innehåller komplikationer. Den råa naturen är naturligtvis inte acceptabel som moralens källa och det är heller inte så han tänker sig saken. Det är fråga om något mer kvalificerat. Men tanken på en icke-empirisk värdeordning kommer inte in i det sammanhanget.

Författaren gör klart att han tänker sig något som har en biologisk grund. »Pliktmedvetandet och dess normer fyller då en biologisk uppgift.» Han hänvisar också till »hjärnstrukturer.» Läsaren märker hans beklagande när han tar avstånd från en idealistisk etik som enbart har poetiskt värde. »Platons vision av det goda, det rätta och det sköna» ställs i motsats mot den »alltför prosaiska teorin om våra värderingars rötter i den biologiska naturen», dvs Regnélls egen teori. Om Platons vision säger han att »den

framhäver i form av metafysisk poesi det storartade i människans natur och i hela den levande naturen.»

När Regnéll talar om människans natur, menar han samtidigt något rätt speciellt. I etikens historia finns exempel på att människonaturen uppfattas som knuten till en form av rationalitet. Det är ett motiv av detta slag som kommer in i tankegången. Värdet kan kopplas till insikt och känslomässig bearbetning av insikten, till det bedömarens kommer fram till efter en genomgång av relevanta omständigheter och en mogen bearbetning av kunskapen. Själv har jag en svaghet för formeln: »Rätt är det som människan djupast sett vill.» Regnéll ger en antydning om hur han själv tänker sig saken när han talar om strukturen hos systemet av värderingar. Det består av normer på olika nivåer och en viktig tanke är att normer på högre nivå reglerar normer på lägre. I detta ligger ett krav på rationalitet och koherens. Hans begrepp om människonaturen är sålunda kvalificerat på ett deskriptivt sätt. Värderingsmässigt riktigt blir det som godkännes på detta mer kvalificerade sätt.

En svårighet för den som vill utveckla analysen av värdesatserna genom att peka på en särskilt kapabel form av bedömning, blir frågan vem som skall godtas som bedömare. Är det viktiga vad jag själv tycker, eller är det samhällets ställningstagande som är av betydelse? Regnéll gör klart att han ser på normerna på värdeområdet som överindividuella. Det som gäller för dig gäller också för mig. En svårighet uppstår i så fall när det blir fråga om intressebetsättningar. Om Sara vill att hennes barn skall ha företräde, kanske Hagar har en annan åsikt och vill favorisera sina egna. Den biologiska naturen har tyvärr många röster. Regnéll går emellertid inte in på hur problemet med moralens opersonlighet skall lösas.

Det värdefilosofiska avsnittet i detta manuskript är ibland ofullständigt, men har ändå en suggestiv kraft. Det är sorgligt att författaren inte finns tillhands för att förklara det som fattas. Jag blir nyfiken på det som är utelämnat.

Regnéll och den grekiska filosofin

Svante Nordin

När Hans och Helga Regnéll flyttade från sin villa på Tornaplatsen till den lägenhet vid Agardhsgatan som blev Hans sista bostad anpassades bokbeståndet till minskad golvyta. Hans donerade bort sitt filosofiska bibliotek. Men det som handlade om den grekiska filosofin tog han med sig vid flytten. In i det sista ville han fortsätta att syssla med den, filande bl. a. på en undersökning kring »Aristoteles' lära om livet» för en textutgåva. Av alla hans filosofiska böckerna var de grekiska filosofernas skrifter honom kärrast.

Som filosof sysslade Hans Regnéll med mångahanda ting, semantik och vetenskapsteori, logiska paradoxer och moralfilosofiska problem. Men tyngdpunkten låg onekligen vid hans insatser som filosofihistoriker och då särskilt vid det han skrev om grekisk och antik filosofi. Det hängde samman med Regnélls personliga böjelser men också med hela den tradition han skolats in i, man kan säga vuxit upp med. Ty Hans Regnéll var från barndomen förtrogen med den akademiska miljön i Lund. Fadern var akademiräntmästare vid lärosätet där, farfadern akademikamrer. De gamla lundafilosoferna fanns med i släktens berättelser. Det har Hans Regnéll skrivit om i sitt fina bidrag till *Under Lundagårds kronor Femte samlingen* (1991). Det hade rubriken »Lundagårdsminnen och hågkomster av lundafilosofer» och där berättas bland annat hur farfadern haft som hyresgäst den gamle filosofen och boströmianen Axel Nyblæus, författare till det

stora arbetet *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet*. Mitt emot det Regnéllska huset på Winstrupsgatan bodde en annan boströmiansk tänkare som med tiden blev Nyblæi efterträdare som professor i praktisk filosofi. Det var Pehr Herman Leander om vilken Hans Regnéll gärna förtalte att han ägde en vacker byst av Platon som dagligen dammades.

Dock var det med en något senare generation av lundafilosofer som Hans Regnéll kom att göra personlig bekantskap när han med tiden gjorde vetenskapernas vetenskap till sitt huvudämne. Viktigast var förstås Hans Larsson. Regnéll blev aldrig närmare bekant med Hans Larsson, även om han såg och hörde honom vid olika tillfällen. Likväl kan det sägas att Hans Larssons personlighet präglade hela den filosofiska miljön i Lund och att ingen tänkare — bortsett nu från de gamla grekerna — betytt mer för Hans Regnéll.

Regnélls egna personliga lärare och äldre kolleger, Alf Nyman och Gunnar Aspelin, bar traditionen från Hans Larsson vidare. Båda var i sin forskning starkt inriktade på filosofihistoriska uppgifter, båda kände sig stå i tacksamhetsskuld till den klassiska linjen i filosofin. Regnéll har i en uppsats, »Hans Larsson-traditionen i svensk filosofi» (*Insikt & Handling* 15, 1985), givit en bild av deras betydelse. Där gav han också en god karaktäristik av den syn på de klassiska filosoferna som utmärkte Hans Larsson (och även dennes efterföljare):

Han såg inte på deras åsikter som ett slags idéhistoriska kuriosas. I sina böcker om Platon, Spinoza och Kant tar han upp deras teorier med samma allvar som om de varit framställda av nutida tänkare. Det är tydligt, att han själv inspirerades av deras idéer och ansåg, att dessa filosofer hade något viktigt att ge också vår tid.

Vad detta Hans Larsson-arv betytt för Regnéll och på vad sätt det kommit att färga hans sätt att uppfatta den grekiska filosofin skall jag senare återkomma till. Här må bara nämnas att Regnéll sedan starten var aktiv i Hans Larsson Samfundet, bland annat under ett kvarts sekel som ordförande,

och att han publicerade många av sina uppsatser om grekisk filosofi i dess skriftserie *Insikt & Handling*.

Främst i Hans Regnélls forskningar kring grekisk filosofi står hans två böcker *Ancient Views on the Nature of Life. Three Studies in the Philosophies of the Atomists, Plato and Aristotle* (1967) och *Före Sokrates. Studie i den äldsta grekiska filosofien* (1969). Det är i dessa arbeten Regnéll mest utförligt och med de tydligaste anspråken på att ge ett bidrag till specialforskningen befattade sig med grekisk filosofi.

Ancient Views on the Nature of Life handlar som titeln säger om de antika filosofernas åsikter om livets natur och rör sig sålunda i gränsområdet mellan psykologi och biologi. Atomisternas uppfattningar jämförs med Platons och Aristoteles'. Regnéll inför ett begrepp »dynamisk permanens» som han lägger stor vikt vid. Enligt atomisterna (Demokritos, Epikuros m.fl.) utmärks levande varelser både kroppsligt och själsligt av en dynamisk permanens. Såväl kropp som själ består enligt dem av atomer (ehuru av olika slag). Dessa atomer byts ständigt ut men formen, mönstret består. Därför kan levande varelser förändras, växa och åldras utan att förlora sin identitet. Också Platon och Aristoteles anser att en organism bara kan bestå i form av dynamisk permanens. Men de ger båda en annan roll åt själen, en själ som enligt dem inte består av atomer utan är av andlig (immateriell) natur. En teleologisk förklaringsprincip införs som skiljer sig från atomisternas mekaniska. En likhet är å andra sidan att även Platon och Aristoteles ser den rätta blandningen eller det rätta måttet som förutsättningen för organisk metabolism. Levande varelser är beroende av en harmoni mellan kroppens och själens beståndsdelar, en korrekt avvägning av komponenter.

Regnéll sökte ingalunda i denna bok komma med himlastormande nyheter eller häpnadsväckande omvälvningar av vedertagna tolkningar. Tvärtom var här som annars omsorgsfull avvägning, kringsyn och självkritik utmärkande för hans framställning. Detta hindrade honom dock inte från att komma med varsamma korrigeringar av tidigare forskning eller att här och var föreslå nya interpretationer eller, som i exemplet »dynamisk permanens», införa nya begrepp avsedda att klargöra de gamla filosofernas

tankar.

Före Sokrates utmärks av samma goda egenskaper och utgör i flera avseenden ett komplement till *Ancient Views on the Nature of Life*. Här handlar det sålunda om de allra tidigaste, de »försokratiska», grekiska filosoferna. Regnéll hade i sitt arbete bland annat stimulerats av W.K.C. Guthries nyligen publicerade första delar av *A History of Greek Philosophy*, som avhandlat den försokratiska filosofin. De senare delarna av detta verk skulle Regnéll för övrigt komma att recensera för lärdomshistorikernas *Lychnos*. *Före Sokrates* innehåller en allsidig genomgång av denna tidiga grekiska filosofi, men med tydlig tonvikt på de biologiska och psykologiska problem som stått i blickfånget i den tidigare boken. Begreppet »dynamisk permanens» kommer tillbaka och används i synnerhet för att förklara Herakleitos' filosofi. Herakleitos' berömda flod flyter visserligen, men den flyter inte bort. Kanske kan man om den säga vad Wordsworth långt senare skrev om floden Duddon:

Still glides the stream, and shall for ever glide;
the Form remains, the Function never dies;

Åtminstone är det i den riktningen som Regnélls tolkning går, låt vara att han omger den med alla de reservationer som är på sin plats vid varje tolkning av den dunkle från Efesos. Regnéll understryker att denna dynamiska permanens hos Herakleitos inte enbart ligger till grund för människans identitet:

Allt detta gäller i lika mån om människan, mikrokosmos, som om världsalltet, makrokosmos. Båda är så att säga levande organismer. De kännetecknas av en lagbunden ämnesomsättningsprocess av det slag som floden och ännu bättre eldslågan åskådliggöra. Det är genom sin förnuftiga natur, sin rationella ordning, som såväl människan som världsalltet kan bestå och bevara sin identitet. (s. 81).

Till dess tankar om den betydelse förhållandet mellan mikrokosmos och makrokosmos hade inom den grekiska filosofin skall vi återkomma.

Förutom i de båda nu nämnda böckerna sysslade Hans Regnéll med den grekiska filosofin i ett stort antal uppsatser och artiklar. Han deltog gärna vid det nordiska Platonselskapets sammankomster och publicerade i dess skriftserie åtskilliga inlägg, om Sokrates, men också om den platonistiska traditionen, t.ex. i uppsatsen »Om Plotinos syn på människan och själen» från 1985. Det var heller knappast en tillfällighet att när den nya *Nationalencyklopedin* började ges ut var det Hans Regnéll som anförtrordades de viktigaste artiklarna om grekisk filosofi. Där skrev han om bl.a. Aristoteles, För-sokratisk filosofi, Platon och Sokrates. Hans Regnéll hade kommit att betraktas som den ledande svenska experten på de gamla grekiska filosoferna.

Vi närmar oss den viktiga frågan — vad betydde den grekiska filosofin för Regnéll själv? Influierades hans eget tänkande av dem? Tittar man på vad Regnéll skrivit om sig själv i Alf Ahlberg/Hans Regnéll *Filosofiskt lexikon* (1974) får man ingen ledtråd. Visserligen heter det där i artikeln Regnéll, Hans: »Under senare år har han framför allt ägnat sig åt studiet av grekisk filosofi.» Men annars är det insatserna inom semantik och kunskapsteori som beskrivs. Tydligare besked får man, förefaller det mig, i en uppsats från författarens senare år: »Den stora och den lilla världen. Ett tema hos Hans Larsson om människan och kosmos» (*Insikt & Handling* 19, 1997). Den innehåller en bekännelse, visserligen i indirekta och omskrivande ordalag, men desto mera verkningsfull. Det är ingen tillfällighet att uppsatsens omedelbara föremål är Hans Larsson. Ingen som hörde Hans Regnéll tala om Hans Larsson kunde ta miste om hur starkt han identifierades sig med dennes filosofi, kanske inte alltid i detalj, men i det huvudsakliga.

I inledningen till sin uppsats underströk Regnéll att den — mer än vad som framgick av titeln — »behandlar viktiga livsåskådningsfrågor om makt och rätt, frågor som sysselsatte Hans Larsson under hela livet.». Man kan tillägga att dessa frågor också sysselsatte Hans Regnéll under hela livet, från de tidiga Lundagårdsartiklarna under kriget och idékampen mot nazismen till de många årtiondena i engagemang för FN och för världsfederalismens idé.

Regnéll utgår från några sidor i Hans Larssons bok från 1913 — *Platon*

och vår tid. Där handlar det om Platondialogen *Gorgias* som på många sätt inspirerat Hans Larsson. Hans Larsson citerar ur Platons dialog och Regnéll citerar efter honom:

himmel och jord och gudar och människor förenas genom gemenskapens och vänskapens band, genom god ordning, besinning och rättrådighet, och allt detta kalla de /de vise/ därför världsordning /kosmos/ /.../ och icke oordning eller tygellöshet.

Sokrates postulerar, kommenterar Hans Larsson, en »kroppsordning, själsordning, världsordning, utan vilken vårt väsens behov icke tyckas Platon möjliga att förklara.»

I dialogen argumenterar Sokrates mot sofisten Kallikles som företräder en nihilistisk moralsyn där den starkares rätt blir den enda ledstjärnan. Mot Kallikles lära att makt är rätt står Sokrates/Platons uppfattning att människan för att kunna leva ett gott liv måste underordna sig »frihetsinskränkande hälsoregler, moralregler och rättsregler».

Regnéll framhåller att varken Platon eller Hans Larsson i sammanhanget använder sig av åtskillnaden mellan »mikrokosmos» och »makrokosmos», mellan den lilla och den stora världen, men att det ändå är tydligt att båda ger exempel på den klassiska tanken, »att det finns en för vår världs- och människouppfattning betydelsefull överensstämmelse eller analogi mellan makrokosmos och mikrokosmos.» När Sokrates/Platon talar om »himmel och jord, gudar och människor» synes det vara världsalltet, den stora världen som åsyftas. Det rätta livet för människan, det riktiga lilla livet, består då i överensstämmelse med det stora livet, med världsalltet. Därmed blir steget från »vara» till »böra» kort. Världsalltet är också en moralisk ordning, där finns ett mått som bestämmer vilket liv i det lilla som är det rätta. För människan gäller det att leva i harmoni med naturen, i överensstämmelse med kosmos.

Regnéll poängterar att detta synsätt kanske mest verkningsfullt genomförs med hjälp av biologiska analogier: »Den biologiska organstrukturen hos en högtstående organism vid god hälsa är ett slående exempel på det

slags välstämnda samspel som Platon och Hans Larsson syftat på.» Men skulle inte en sådan biologisk analogi också kunna utnyttjas för att hävda den starkares rätt? Har inte Kallikles' åsikt rent av efter Darwin utrustats med nya argument? Lär oss inte utvecklingslära att den svagare måste gå under i kampen för överlevnad? Hans Larsson förnekade detta och anknöt på ett tidstypiskt sätt till Herbert Spencers etik. Spencer hade ju varit angelägen om att visa att den biologiska utvecklingsläran inte behövde leda till slutsatsen att den starkare alltid har rätten på sin sida. Tvärtom betonade Spencer att ju högre utvecklad en organism var desto mer inordnade den sig under allmängiltiga lagar.

För Hans Larssons del mynnade resonemangen om förhållandet mellan den stora och den lilla världen ut i en humanism. Regnéll citerar från Larsson:

Detta att naturen har immanenta lagar, vilka kräva samstämmighet mellan drifterna inom oss och samstämmighet mellan människorna inbördes, det är kärnan i humanismen.

Regnéll är starkt medveten om att Hans Larsson utformade sin position i polemik mot Axel Hägersträms »värdenihilism», men också mot »maktfilosofiska» läror av en typ som fick aktualitet under första världskriget. I inlägg efter inlägg pläderade Larsson för tanken på en högre rätt än den där krigslyckan ger utslag, ständigt framhöll han våldspolitikens fördärvlighet och fredens etiska betydelse. I detta sammanhang kommer Hans Regnéll in på något som för honom är en hjärtefråga, frågan om en världsunion. Regnéll erkänner att Hans Larsson aldrig tog ställning till denna fråga, men fortsätter:

Att han sympatiserade med tanken på en internationell rättsordning torde vara klart. Jag vågar dessutom påstå att föreställningen om en framtida världsunion på rättens och humanitetens grund låg i förlängningen av den spencerska evolutionsetik som Hans Larsson anslöt sig till, men gissningsvis ansåg han att tiden inte var mogen för att plädера öppet för en så himla-stormande målsättning.

Regnéll framhåller dessutom att Larsson på ett ställe förklarat att han betraktade Schweiz' politiska system som förebildligt. Regnéll kommenterar: »Detta är ju i sak en plädering för federalismen.»

Om Hans Larsson var världsfederalist får anses osäkert. Säkert är att Hans Regnéll var det. Det är kanske inte alltför djärvt att läsa in en sorts bekännelse i Regnélls resonemang på denna punkt. Också Regnéll var en humanist i Larssons anda, också han tolkade det förpliktigande arvet från grekerna på liknande sätt. Han inte bara forskade om Sokrates, Platon och Aristoteles. Han forskade i deras anda tolkad i den lundafilosofiska traditionens ljus. Visserligen har Hans Regnéll aldrig på något mera detaljerat sätt försökt utveckla en moralfilosofi eller motivera humanismen som teoretisk position. Men det är ändå tydligt att en humanism av denna art gav bakgrunden till Regnélls studium av den grekiska filosofin. Den kanske inte påverkade hans specifika forskningsresultat — de står eller faller med argumenten i varje särskilt fall — men den tillhandahöll den känslomässiga resonansen, klangfärgen. För Hans Regnéll var den grekiska filosofin inte bara en forskningsuppgift, den var en livsangelägenhet.

Hans Regnéll. Några minnesbilder

Gudmund Smith

Det är vårvinter i Lund, nysnö och plusgrader. I den Regnéllska trädgården på Winstrupsgatan rullas snöklot. Inga distinkta ansikten tonar fram i minnesbilden men jag känner närvaron inte bara av Hans utan också av de äldre bröderna. Hans bör ha varit fyra år vid tillfället, jag själv tre. Situationen höjdpunkt kommer när jag, angelägen att imponera på mor och mor-mor, vill bära in klotet i den våning familjen hyr av Regnélls. Infallet stoppas med lugn auktoritet av någon äldre broder, förmodligen den omdömesgille Gerhard. Men en sådan förnuftig handling skulle inte ha varit främmande ens för en fyraårig Hans.

Nästa minnesstation dateras sensommaren 1928. Vår familj hyr sk som-marnöje i Strandbaden strax norr om Höganäs, familjen Regnéll häckar i Nyhamnsläge några kilometer närmare Mölle. Vädret är urtrist, regnigt och kallt. Ett typiskt tidsfördriv är att räkna antalet vagnar i persontågen — upp emot fyrtio på söndagarna — eller mäta bilarnas vådliga hastigheter på vägen genom villaområdet — ofta över nittio. En dödsolycka i kurvan före Höganäs bidrog till att höja en nästan obefintlig spänning.

En eftermiddag när regnet tillfälligt upphör och Kullabergs konturer lyfts upp ur molnen kommer familjen Regnéll — alla fem barnen — gående och föreslår ett parti kasino. Med två spelmogna från vår familj — åtta och tio år gamla — slår vi oss alla ner runt matbordet. Eftersom vi sällan spelade kort hemma måste Regnéllarna ha tagit med en egen lek. De när-

maste timmarna blev en formidabel uppvisning av aritmetiska färdigheter och allvarlig koncentration på spelet — hos våra gäster. Hemmafolket gjorde förmodligen släta figurer. Minnesbilden har i varje fall en lätt slokörad ton. Och några fler eftermiddagar i kortspelets tecken blev det inte.

Hans gick till en början en klass över mig i skolan. Men genom omläggningen från sex- till femårig realskola blev en grupp elever på Lindebergska småskolan ställda inför valet att antingen läsa in en årskurs på sommaren och tentera in direkt på Katedralskolan eller ta ett extra år på någon annan folkskola. Vi som valde det första alternativet blev alltså formellt årskursare med Hans, men aldrig klasskamrater i egentlig mening.

Våra vägar korsades först då vi upptäckte gemensamma biologiska intressen. Hans hade ärvt familjevurmen för botanik, eller floristik som nutida botaniker skulle säga, men hade ett tilltäckligt tolerant perspektiv för att acceptera min ornitologiska inriktning på våra gemensamma exkursioner. Transportmedlet var naturligtvis cykel, den antika sorten utan växlar. Det var inte ovanligt att vi över en söndag tog oss till Krankesjön, Vombs ängar och Vombsjön och hem igen utan att känna oss överansträngda eller på annat vis märkvärdiga. Vid den tiden hade visserligen släktsjukdomen reumatism märkt åtminstone en av systrarna. Men Hans var som gymnasist i utmärkt form, även på skolans idrottsövningar.

Ett av de mera remarkabla minnena var en pingstutflykt till Skäralid, med tält, sovsäck, kokattiralj och matförråd för tre dagar. Till gruppen anslöt sig den äldre entomologen Ivar Agréll — sedermera professor i zoofysiologi — med vidhängande schnauzer. Redan första dagen bestraffades vår ignorans om vad gräsmark egentligen används till på landet. Vi slog alltså upp tältet i en synbarligen jungfrulig hage och begav oss ut på en första exkursion. Vid återkomsten några timmar senare fann vi att hagens från början osynliga kreatur dels ätit upp alla åtkomliga födoämnen, dels tuggat sönder kamera- och kikarremmar och vält tältet.

När vi omlokaliserat lägret och nödtorftigt fyllt på förrådet fann vi att schnauzern avvikit. Det blev skallgång både nere i ravinen och i omgivande skogar — utan resultat. Hunden kom hem till Lund några veckor senare.

Vi kunde alternativt glädja oss åt en rikt blommande pingst med sång av svarthätta vid trädgårdarna och någon enstaka praktfull makaonfjäril över en oslagen äng. På hemfärden inträffade ett missöde. Agréll upptäckte att hans broms inte fungerade. I ett långt utförslut där cykeln bara accelererade försökte han bromsa med klacken mot bakhjulet. Det blev istället klacken bland ekrarna och ett S-format bakhjul. Men det gick att leta upp en verkstad och efter någon timmes försening kom trampandet åter igång. Utflykten framstår som särskilt minnesvärd eftersom den markerade slutet på Hans deltagande i fältbiologiska aktiviteter. Istället flyttade naturen in i hans sjukrum i form av en hästkastanj i kruka.

Pingstexkursjonen anordnades formellt i regi av Biologiska föreningen vid Lunds Katedralskola. Där var Hans länge en plikttrogen och kunnig sekreterare. Ordföranden väckte emellertid medlemmarnas misshag när han lördag efter lördag bjöd dem på högläsning ur boken »Kan djuren tänka?» Detta bäddade för en palatskupp. En lördagskväll fylldes rummet på översta våningen i skolan av helt nya ansikten. Man krävde högljutt val av en annan ordförande. Hans protesterade helt korrekt mot att de invaderande skulle ges rösträtt fast de inte var medlemmar. Nykomlingarna var av annan mening och den blev gällande. Trettio år senare använde upporsmakare samma taktik på studenternas möten. Och Hans var lika chockerad då. Regler kunde förvisso revideras — men inte brytas med något som liknade våld.

Till saken hör att ordförande, sekreterare och revoltör inte tog saken med större allvar och förblev goda vänner genom alla år. Vänskapen odlades bl a i de kvällssamtal som under rubriken »Fritt ur hjärtat» hölls hemma hos kristendomslektorn Hugo Rosén. Till den diskuterande gruppen hörde bl a Ulf Kragh, Erik Petrén, Sten Valberg, Hans och författaren till dessa rader. Det fördes noggranna diskussionsprotokoll, de flesta och kanske mest pålitliga av Hans. Tyvärr har protokollen förkommit. Jag får lita till ett opålitligt minne.

Hugo Rosén var på många sätt en tidstypisk lundateolog. Det var Paulus och Luther som gällde, dvs rättfärdiggörelsen genom tron. Om jag

minns rätt protesterade Hans ofta mot att gärningar inte räknades. I sina senare satsningar på t ex Världsfederalismen visade han otvetydigt vilken roll han tillmätte de goda gärningarna, även om det var svårt att mäta deras inverkan i de stora sammanhangen. Det är bedrövligt, sa en cynisk vän, att se honom släpa sig mot stationen någon tidig söndagsmorgon för att fara till en skånsk avkrok där tio äldre damer skulle upplysas om betydelsen av en världsregering. Trots sin dragning mot idealism framträdde Hans i dessa samtal som den kritiske och avvaktande filosofen. Om jag minns rätt hävdade han också på en annan punkt sin självständighet mot Hugo Rosén, nämligen i sin svala hållning gentemot Friedrich Nietzsche.

Deltagandet i Roséns diskussionsgrupp var ambulant men relativt regelbundet för Hans, Erik Petré, Ulf Kragh och undertecknad. I och med studentexamen skildes våra studievägar. De tre förstnämnda valde humanistiska ämnen, jag själv naturvetenskap. Men gruppen splittrades också i så måtto som Hans nu drabbades på allvar av sin reumatism och långa perioder blev sängbunden. Men allas våra intressen konvergerade mot psykologiska frågeställningar. Typiskt nog skickade mig Hans strax för sin bortgång ett manus om det omedvetna.

Men en del år senare fann Hans, Erik Petré och jag ett gemensamt forum i tidningen Lundagård. Hans var redaktör, vald med bred förtroendemarginal. Sällan har jag haft en så utmärkt förman, helt fri från intrigmakeri, pålitlig in i minsta detalj. Redaktionens politiska hållning var under Hans redaktörsår noga påpassad. Det gjordes inga oförutsedda utspel, allt var korrekt, kanske en smula överkontrollerat. I sin iver att fylla rollen som studenttidningsredaktör ville Hans gärna vara studentikos. Men hans torra humor passade nog bäst för en trängre krets i form av plötsliga instick i konversationen.

Det fanns en sida av livet, både som gymnasist och student, i vilken Hans fick föga inblick, den sida där alkohol och sk lösa seder spelade en framträdande roll. Sjukdomen var naturligtvis ett hinder för intensivt festande. Men det fanns förmodligen inbyggda spärrar mot tillvarons irrationella och mindre tilltalande sidor. Han kunde helt enkelt inte misstänka att

även nära bekanta bar falska spelkort i rockärmen. Med den läggningen blir man lätt godtrogen och politiskt naiv och låter sig utnyttjas av folk med dunkla syften.

Sådant säger man inte till en gammal god vän. I umgänget med Hans blev man påverkad av hans renhjärtade engagemang och betraktade sina egna »realistiska» reservationer som cyniska. Det avgörande var att engagemanget aldrig destillerades till ideologi och intolerans. I sin allmänna hållning var Hans en vidsynt traditionalist. Och som traditionalist var han sina gamla vänner trogen. Det är ett privilegium att ha varit hans vän.

Hans Regnélls bibliografi

sammanställd av Bo Hanson

1942

- »Akademisk överbefolkning», *Lundagård* årg 23 (1942), s 161–162
- »Beredskapsstudenten», *Lundagård* årg 23 (1942), s 143–144
- »Kring den 4 oktober», *Lundagård* årg 23 (1942), s 167
- »Lundaskildringar», *Lundagård* årg 23 (1942), s 206
- »Meditation» [dikt, signerad »R»], *Lundagård* årg 23 (1942), s 170
- »Studenten och livsåskådningsfrågorna», *Lundagård* årg 23 (1942), s 70–74
- »Vid vägskalet», *Lundagård* årg 23 (1942), s 235–236 [med Leif Sandström]

1943

- »I upplysningens tjänst», *Lundagård* årg 24 (1943), s 265–266
- »Kårtidningen», *Lundagård* årg 24 (1943), s 3–4
- »Levnadskonst» [dikt, signerad R], *Lundagård* årg 24 (1943), s 6
- »Norden och idékampen», *Lundagård* årg 24 (1943), s 82–82
- »Opraktisk och praktisk filosofi», *Lundagård* årg 24 (1943), s 133–134
- »Rosita Serranos konsert», *Lundagård* årg 24 (1943), s 57
- »Självprövning», *Lundagård* årg 24 (1943), s 24–25
- »Sveriges ansvar för Norden», *Lundagård* årg 24 (1943), s 93
- »Tidningen Arbetet och Lundagård», *Lundagård* årg 24 (1943), s 47
- »Till minnet och löftet», *Lundagård* årg 24 (1943), s 181

»Vidgad horisont», *Lundagård* årg 24 (1943), s 151–152

1944

»Arvet från Hans Larsson», *Lundagård* årg 25 (1944), s 49–50

»Kriget och samhällets framtid», *Lundagård* årg 25 (1944), s 178–180

»Väl använda pengar», *Lundagård* årg 25 (1944), s 58

1945

»För en ny värld», *Lundagård* årg 26 (1945), s 30–31

1947

»Apropå Kant och Olle Holmberg», *Lundagård* årg 28 (1947), s 71–72

»Brev till vem som helst», *Lundagård* årg 28 (1947), s 101 [med Per Blomquist och K H Lindqvist]

1949

Symbolization and fictional reference; a study in epistemology [diss.] Lund:
CWK Gleerup 1949, 223 s

1951

»On negation and negative facts», *Theoria* vol 17 (1951), s 210–221

1952

»Johannes Sløk: Die Formbildungen der Sprache und die Kategorie der Verkündigung. Eine sprachphilosophisch-dogmatische Abhandlung» [rec] *Svensk Teologisk Kvartalskrift* årg 28 (1952), s 116–121

»Manfred Moritz: Studien zum Pflichtbegriff in Kants kritischer Etik» [rec] *Svensk Teologisk Kvartalskrift* årg 28 (1952), s 225–226

»Nils-Erik Ryding: Begreppen nytta och sanning inom fransk upplysningsfilosofi. Studier kring en idékonflikt» [rec] *Svensk Teologisk Kvartalskrift* årg 28 (1952), s 224–225

1953

- »Om teckenbegreppet», *Nordisk Sommeruniversitet r952. Menniske og miljø*
København. Ejnar Munksgaard 1953, s 146–149
»Vad är semantik?», *Lundagård* årg 34 (1953), s 97–98

1955

- »Om en diskussion kring begreppet psykisk energi», *Vidgade vyer inom olika forskningsgrenar* Skrifter utgivna av föreningen för filosofi och specialvetenskap III. Stockholm: Almqvist & Wiksell/Gebbers, 1955, s 214–229
»Regularity and space», *Theoria* vol 21 (1955), s 25–41
»Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie» [rec], *Theoria* vol 21 (1955), s 63–64
»Världsstatstankens renässans», *Insikt och handling* vol 1 (1955), s 61–76
»Ofstad, Harald», *Svensk uppslagsbok* bd 32, sp 1329–1330

1957

- »Kan vi tro på världsfederalismen?», *Samtid och framtid* årg 14 (1957), s 204–208
»Är FN ett misslyckande?», *Sydsvenska Dagbladet* 1957-10-24 [även i *FN-kontakt* 1959]

1958

- Semantik; filosofiska och språkvetenskapliga grundfrågor inom betydeläran*, Stockholm: Svenska Bokförlaget/Norstedts 1958, 188 s
»Abbé Pierre och världsfederalismen», *Blekinge Läns Tidning* 1958-12-24
»Afro-asiatisk världsfederalism», *Sydsvenska Dagbladet* 1958-08-08
»The challenge of man's future», *The World Federalist* 5 (1958)
»Gunnar Aspelin 60 år», *Lunds Dagblad* 1958-09-22
»Kommunismen och fredspropagandan», *Sydsvenska Dagbladet* 1958-08-06
»En kväkare om krig och fred», *Sydsvenska Dagbladet* 1958-05-17

1959

- »Eino Kaila», *Vetenskapssocieteten i Lund. Årsbok 1958–59*, s 111–118
- »Världen och vi själva», *FN-kontakt. Meddelanden från Skånska samarbetskommittén för FN-information* nr 4 (1959), s 3–5
- »Är FN ett misslyckande?», *FN-kontakt* nr 2 (1959), s 5

1960

- »Fem slöjornas dans», *Lundagård* årg 41 (1960), s 42–44 [Staffan Björck, Aron Borelius, Hans Regnéll, Jerker Rosen och Sigfrid Svensson]
- »Flyktingfrågan och världsflyktingåret», *Sydsvenska Dagbladet* 1960-04-03
- »Flyktingfrågan och världsflyktingåret», *FN-kontakt* nr 1 (1960), s 2–3
- »FN och Afrika i centrum», *Sydsvenska Dagbladet* 1960-10-05
- »Permanent FN-trupper», *Svenska Dagbladet* 1960-03-15
- »Permanent FN-trupper?», *Sydsvenska Dagbladet* 1960-03-14
- »Sveriges näringsliv och de underutvecklade länderna», *FN-kontakt* nr 3 (1960), s 2, 11
- »Världsfederalisternas konferens i Köln», *FN-kontakt* nr 3 (1960), s 12

1961

- »Dag Hammarskjöld är död», *FN-kontakt* nr 2 (1961), s 3
- »Efter FN-dagen», *FN-kontakt* nr 4 (1961), s 4
- »För ett starkare FN», *Sydsvenska Dagbladet* 1961-08-17
- »Inför FN-dagen», *Västgöta-Demokraten* 1961-10-21 Gotlands Folkblad 1961-10-23 Nya Norrland 1961-10-24
- »Inför FN-dagen 1961», *FN-kontakt* nr 3 (1961), s 3, 5
- »Jeugd en wereldsfederalisme», *Wereld federatie* 12, Den Haag 1961 »Konsten att inte missförstå», *Studiekamraten* 43 (1961), s 40–43 [även i *Ordet och tanken*, 1964]
- »Nytt om världsfederalismen», *FN-kontakt* nr 1 (1961), s 6
- »Rymdfärd i Utopia», *Sydsvenska Dagbladet* 1961-04-17
- »Samvetsfriheten i kollektivismens tidsålder», *Kristet samhällsliv* årg 42

(1961), s 6–9

»Tingsten och FN», *FN-kontakt* nr 2 (1961), s 2, 10

»Tingsten och FN än en gång», *FN-kontakt* nr 3 (1961), s 7

»Vill vi ha en internationell rättsordning?», *Samtid och framtid* årg 18 (1961), s 84–87

»Världsfederalisterna ökar sin aktivitet», *Helsingborgs Dagblad* 1961-08-06

»Är ett starkt FN en utopi?», *Sydsvenska Dagbladet* 1961-05-19

1962

»Algeriet, Genèvekonferensen och FN», *FN-kontakt* nr 1 (1962), s 3

»Anförande på FN-dagen 1962 vid morgonsamling på Lunds Katedralskola», *FN-kontakt* nr 4 (1962), s 4–6

»Idéer och ideal i välfärdssamhället», *Studiekamraten* årg 44 (1962), s 105–106

»På Backåkra den 29 juli», *FN-kontakt* nr 3 (1962), s 11

»En värld eller ingen», *Sydsvenska Dagbladet* 1962-12-29

1963

»FN på skolschemat», *Folkskolan* årg 17, nr 7 (1963), s 26–28

»Japan och världsfederalismen», *Sydsvenska Dagbladet* 1963-11-29

»Why do interpreters of philosophy disagree?», *Philosophical essays dedicated to Gunnar Aspelin on the occasion of his sixty-fifth birthday the 23th of September 1963* Lund: Gleerups 1963, s 175–185

1964

Ordet och tanken; semantiska uppsatser, Stockholm: Svenska Bokförlaget/Bonniers 1964, 67 s

»FN-kontakt för lärare», *FN-kontakt* nr 1 (1964), s 7–9

»Fredskongress i Tyringe», *FN-kontakt* nr 1 (1964), s 3

»Frihetsvärden i kollektivsamhället», *Insikt och handling* vol 5 (1964), s 48–57

- »On reflexivity», *Danish yearbook of philosophy*, vol 1 (1964), s 112–119
- »Tokyo tur och retur», *FN-kontakt* nr 1 (1964), s 5–6, 10

1965

- Semantik; filosofiska och språkvetenskapliga grundfrågor inom betydelseläran*, 2:a tryckningen, Stockholm: Svenska Bokförlaget/Norstedts 1965, 188 s
- »FN:s jubileumssession», *FN-kontakt* (1965), s 7–9
- »Hammarskjöldmedaljen 1965», *FN-kontakt* (1965), s 10
- »Om analys av värdeutsagor», *Vetenskaps societeten i Lund. Årsbok 1965*, s 37–60
- »Vår tids viktigaste fråga», *Sydsvenska Dagbladet* 1965-10-24

1966

- »Om själslivets fysikaliska betingelser. Konvergerande teorier hos Platon, Aristoteles och Epiktetos», *Insikt och handling* vol 6 (1966), s 62–78

1967

- Ancient views on the nature of life. Three studies in the philosophies of the atomism, Plato and Aristotle*, Library of Theoria 10, Lund: Gleerup 1967, 267 s
- »Att satsa på FN», *FN-kontakt* (1967), s 2
- »Världsfederalister på Oslo-kongress», *Sydsvenska Dagbladet* 1967-07-28

1968

- »A new approach to the 'Liar' and some other paradoxes», *Danish yearbook of philosophy*, vol 5 (1968), s 7–30
- »Världsfederalisternas syn på FN», *Världshorizont* 22 (1968), h 1, s 7–8, 21

1969

- Före Sokrates. Studier i den äldsta filosofin*, Stockholm: Läromedelsförlagen 1969, 185 s
- »Alf Nyman», *Vetenskaps societeten i Lund. Årsbok 1969*, s 157–164

- »Objektivitet som kunskapsteoretiskt begrepp och som värderingsideal»,
Logik, rätt och moral. Filosofiska studier tillägnade Manfred Moritz, Lund:
 Studentlitteratur 1969, s 177–182

1970

- »Bertrand Russell och kommunismen» *Sydsvenska Dagbladet* 1970-05-20
 »Bertrand Russell — talesman för humanitet och förnuft», *Anno 70* (1970),
 s 145–147
 »Nya FN-perspektiv», *Sydsvenska Dagbladet* 1970-10-23
 »Om »vederläggningen» av metafysiken i analytisk filosofi», *Insikt och hand-
 ling* vol 8 (1970), s 96–118
 »U Thant om världssamhället», *Sydsvenska Dagbladet* 1970-10-28

1971

- Semantik; filosofiska och språkvetenskapliga grundfrågor inom betydeläran*,
 andra uppl, Stockholm: Läromedelsförlagen 1971, 193 s
 »D. O'Brien, Empedocles' cosmic cycle» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska
 samfundets årsbok 1969–1970*, Stockholm 1971, s 399–400
 »Etiopisk ekvation», *Sydsvenska Dagbladet* 1971-02-21
 »Introduction», *Readings in analytical philosophy* edited by Hans Regnéll,
 Stockholm: Läromedelsförlagen 1971, s v–x
 »Solidaritet ute och hemma. Skapa en upplyst folkopinion», *Arbetet*
 1971-07-02
 »Solidaritet ute och hemma. Reformera välfärdssamhället», *Arbetet*
 1971-07-03
 »Theo Gerard Sinnige, Matter and infinity in the Presocratic schools and
 Plato» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1969–1970*,
 Stockholm 1971, s 400–402
 »Uvo Hölscher, Anfängliches Fragen» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska sam-
 fundets årsbok 1969–1970*, Stockholm 1971, s 396–397
 »Vid fronten i Eritrea», *Svenska Dagbladet* 1971-02-19
 »W K. C. Guthrie, A history of Greek philosophy, Vol III. The Fifth Cen-

tury Enlightenment» [rec], *Lychnos. Lärdomsbistoriska samfundets årsbok 1969–1970*, Stockholm 1971, s 394–396

1972

- »Ett bidrag till bilden av Dag Hammarskjöld», *Studiekamraten* vol 54 (1972) h 4 / 5, s 72–75
- »Finns domedagsprofeter?», *Sydsvenska Dagbladet* 1972-07-31
- »Stellan Berne avliden», *Sydsvenska Dagbladet* 1972-11-18
- »Var Dag Hammarskjölds FN-politik ett föredöme?», *Arbetet* 1972-01-29
- »Är nationalstatens tid ute?», *Sydsvenska Dagbladet* 1972-03-22

1973

- Deras problem är våra*, Stockholm: Folkuniversitetets förlag 1973, 74 s
- »Explanation in analytical philosophy», *Modality, Morality and Other Problems of Sense and Nonsense*, Lund: CWK Gleerup 1973, s 77–84
- »Heinz Happ, Hyle» [rec], *Lychnos. Lärdomsbistoriska samfundets årsbok 1971–1972*, Stockholm 1973, s 423–424
- »Hjalmar Wennerberg, Den cartesianska cirkeln» [rec], *Lychnos. Lärdomsbistoriska samfundets årsbok 1971–1972*, Stockholm 1973, s 433–434
- »Klaus Oehler, Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter» [rec], *Lychnos. Lärdomsbistoriska samfundets årsbok 1971–1972*, Stockholm 1973, s 429–430
- »Skolfilosofin i stöpsleven», *Studiekamraten* vol 55 (1973), s 4-5
- »Untersuchungen zur Eudemischen Ethik» [rec], *Lychnos. Lärdomsbistoriska samfundets årsbok 1971–1972*, Stockholm 1973, s 424–425
- »W K. C. Guthrie, The Sophists; W K. C. Guthrie: Socrates» [rec], *Lychnos. Lärdomsbistoriska samfundets årsbok 1971–1972*, Stockholm 1973, s 422

1974

Filosofiskt lexikon, 5:e omarbetade upplagan av Alf Ahlberg och Hans Regnéll, Stockholm: Natur och kultur 1974

- »Regnéll, Hans» [självkaraktistik], *Filosofiskt lexikon* 5:e uppl av Alf Ahlberg och Hans Regnéll, Stockholm: Natur och kultur 1974, s 202
- »U-hjälpsdebatt på avvägar», *Sydsvenska Dagbladet* 1974-09-26

1975

- »Fritz-Peter Hager (ed.), Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1973–1974*, Stockholm 1975, s 320–321
- »H. J. Blumenthal, Plotinos' psychology» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1973–1974*, Stockholm 1975, s 326–328
- »M. L. West, Early Greek philosophy and the Orient» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1973–1974*, Stockholm 1975, s 317–320

1976

- »Hur man gör saker med ord», *Sydsvenska Dagbladet* 1976-05-04
- »Staten och samvetet», *Studiekamraten* vol 58 (1976), s 13–15

1977

- »Andrew Smith, Porphyry's place in the Neoplatonic tradition» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1975–1976*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1977, s 390–392
- »David J. Furley & R. E. Allen (ed.), Studies in the presocratic philosophy. Vol. I-II» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1975–1976*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1977, s 379–380
- »E. N. Tigerstedt, The decline and fall of the Neoplatonic interpretation of Plato» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1975–1976*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1977, s 385–386
- »F. H. Sandbach, The stoics» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1975–1976*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1977, s 392–394
- »Felix M. Cleve, The philosophy of Anaxagoras» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1975–1976*, Stockholm: Almqvist & Wiksell

1977, s 380–385

»Gunnar Aspelin död», *Dagens Nyheter* 1977-08-31

»W. K. Guthrie, A history of Greek philosophy. Vol. IV: Plato. The man and his dialogues: Earlier period» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1975–1976*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1977, s 377–378

1978

»Författare och forskare», *TOK. Organ för förbundet Tanke och känsla* årg 3, nr 1-2 (1978), s 52–58

1979

»Alf Ahlberg in memoriam. Varnade för övertro på teknik och framgång», *Dagens Nyheter* 1979-01-30

»Gregor Maurach (ed.), Römische Philosophie» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1977–1978*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1979, s 314–316

»Helle Lambridis, Empedocles» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1977–1978*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1979, s 309–310

»Larsson, Hans», *Svenskt Biografiskt Lexikon* 22, s 305–310

»Marxismens arv från Herakleitos», *Insikt och handling* vol 13 (1979), s 63–85

»Wolfgang Röd (hrsg.), Geschichte der Philosophie. Band I: Die Philosophie der Antike. 1: Von Thales bis Demokrit» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1977–1978*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1979, s 308–309

1980

»Snöpnigen av den personliga egenarten», *Svenska Dagbladet* 1980-02-18

1981

- »Charles H. Kahn, The art and thought of Heraclitus» [rec], *Lychnos. Lärdomsbistoriska samfundets årsbok 1979–1980*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1981, s 341–343
- »En skeptisk betraktelse av »självförverkligande», *Insikt och handling. Humanistiskt debattforum* nr 1 (1981), s 29–34
- »Friedrich Solmsen, Intellectual experiments of the Greek enlightenment» [rec], *Lychnos. Lärdomsbistoriska samfundets årsbok 1979–1980*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1981, s 315–316
- »Peter Gorman, Pythagoras» [rec], *Lychnos. Lärdomsbistoriska samfundets årsbok 1979–1980*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1981, s 343
- »W K. Guthrie, A history of Greek philosophy. Vol. V: The later Plato and the Academy» [rec], *Lychnos. Lärdomsbistoriska samfundets årsbok 1979–1980*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1981, s 343–345

1982

- Att beskriva och förklara. Vad kan det innebära inom olika forskningsområden?*, Lund: Doxa 1982, 284 s.
- »Filosofer om krig och fred», *Insikt och handling. Humanistiskt debattforum* årg 2, nr 2 (1982), s 75–89
- »Från Aristoteles till Cicero; om filosofin, kulturen och staten», Werner, Arno (red.) *Filosofi och kultur*, Lund: Filosoficirkeln, 1982, s 25–36
- »G. B. Kerferd, The sophistic movement» [rec], *Lychnos. Lärdomsbistoriska samfundets årsbok 1981–1982*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1982, s 232–233
- »Geijer om religion och samhälle», *Att följa sin genius. Tio studier om Erik Gustaf Geijer* sammanställda av Geijersamfundet, Karlstad: Press' förlag 1982, s 91–106
- »H. B. Gottschalk, Heraklides of Pontus» [rec], *Lychnos. Lärdomsbistoriska samfundets årsbok 1981–1982*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1982, s 234

- »I fredsrörelsernas förlängning», *Sydsvenska Dagbladet* 1982-01-23
- »Världsfederalismens betydelse», *Sydsvenska Dagbladet* 1982-01-27
- »W K. Guthrie, A history of Greek philosophy. Vol. VI: Aristotle: An encounter» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1981–1982*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1982, s 233–234

1983

- »Empedocles, The extant fragments» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1983*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1983, s 208
- »Holger Thesleff, Studies in Platonic chronology» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1983*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1983, s 208–210

1984

- »Sven-Tage Teodorsson, Anaxagoras' theory of matter» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1984*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1984, s 204–207

1985

- »En förnuftig fredspolitik», *Sydsvenska Dagbladet* 1985-05-29
- »Hans Larsson-traditionen i svensk filosofi», *Insikt och handling* vol 15 (1985), s 77–91
- »Humanisterna bör bekämpa oförnuftet», *Östgöta Correspondenten* 1985-03-06
- »Knut den helige: Kända lundensare Knuts ättlingar», *Sydsvenska Dagbladet* 1985-05-19
- »Om Hans Larssons kritik av Anders Nygrens teologi», *Svensk Teologisk Kvartalskrift* årg 61(1985), s 164–171
- »Om Plotinos syn på människan och själen», *Platonselskabet. Nordisk selskab for antikkens idétradition. Symposium på Hanabolmen, Esbo, invid Helsingfors den 3-5 juni 1985*. Red. Holger Thesleff, Helsingfors 1985, s 175–200

»Sokrates och försokratikerna», *Sokrates i historiens lys*. Platonselskapets skriftserie bind 9. Red. Egil A Wyller, Oslo: Solum Forlag 1985, s 25–34

»Varifrån kommer hotet mot freden?», *Sydsvenska Dagbladet* 1985-06-25

1986

»Nytt i livsfrågor», *Årsbok för kristen humanism* 1986, Stockholm: Proprius 1986, s 140–143

»Olof Palme som internationell politiker», *Sydsvenska Dagbladet* 1986-04-10

1987

»Den 8 december 1987», *Världen och vi* årg 39:3–4 (1986/87), s 2

»Fredsdebatt på villovägar», *SACO/SR-tidningen* häfte 3 (1987), s 30–31

»Sjöbo, Sverige, FN», *Världen och vi* årg 39:3–4 (1986/87), s 22–23

1988

»Filosofi som skönlitteratur», *Insikt och handling* vol 16 (1988), s 93–122

»Kan Sverige bidra till förverkligandet av idén om global gemensam säkerhet?», *Världen och vi* årg 40:4 (1988), s 19–22

»Till minnet av Erik Hultengren», *Insikt och handling* vol 16 (1988), s 133–135

»Totalitärt och humant i Platons moralfilosofi», *Platonselskabet. Nordisk selskab for antikkens idétradition. Symposium på Schæffergården, København, den 30. Maj-2. Juni 1987*. Red. Ulf Hamilton Clausen og Jørgen Mejer, København 1988, s 55–68

»Världsfederalismen och den mänskliga faktorn», *Världen och vi* årg 40:2 (1988), s 3–4

1989

»Aristoteles», *Nationalencyklopedin* bd 1 (1989), s 530–532

»En ny tyngdpunkt för all säkerhetspolitik», *Världen och vi* årg 41: 1–2

(1989), s 4–5, 23

»Franz Brentano, Über Aristoteles» [rec], *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1988*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1989, s 273–274

»Individens vilja och universums lag i det forntida Indien och Grekland», *Människan i samspel. En vänbok till Arno Werner Lund*: Argos 1990, s 69–88

1990

»Ett diskussionsinlägg om gulfkrisen», *Världen och vi* årg 42:2–3 (1990), s 3–6

1991

»Elementlära», *Nationalencyklopedin* bd 5 (1991), s 424

»Empedokles», *Nationalencyklopedin* bd 5 (1991), s 468–469

»Epikuros», *Nationalencyklopedin* bd 5 (1991), s 551

»Filon», *Nationalencyklopedin* bd 6 (1991), s 250

»Om symboliken i Stagnelius' Endymion», *Insikt och handling* vol 17 (1991), s 121–145

»Till minnet av Erik Ryding», *Insikt och handling* vol 17 (1991), s 157–159

»Lundagårdsminnen och hågkomster av lundafilosofer», *Under Lundagårds kronor. Femte samlingen. Del 2*, Lund: Lund Univ Press 1991, s 327–347

1992

»Demokratisk federalism i Europa och i världen», *Världen och vi* årg 44:1 (1992), s 5–9, 12 [med andra]

»Försokratisk filosofi», *Nationalencyklopedin* bd 7 (1992), s 230

»Hellenismen, filosofi», *Nationalencyklopedin* bd 8 (1992), s 510

»Herakleitos», *Nationalencyklopedin* bd 8 (1992), s 549

»Till Holger Erikssons minne», *Världen och vi* årg 44:4 (1992), s 15

1993

- »Grekiska tänkares åsikter om den athenska demokratin», *Huvudinnehåll. Tolv filosofiska uppsatser*. Red. Åke E Andersson & Nils Eric Sahlin
Nora: Nya Doxa, s 173–188
- »Om Förslag till reformer av FN. En världsfederalists perspektiv», *Världen och vi* årg 45:1 (1993), s 3–13

1994

- På väg mot en tryggare värld? Kan hoten mot människans överlevnad avvärjas?*, Stockholm: Carlssons 1994, 221 s.
- »Illusionen om vår frihet: EU-valet handlar om att avstyra hoten mot mänskligheten», *Arbetet* 1994-11-08
- »Platon», *Nationalencyklopedin* bd 15 (1994), s 152–153
- »Sokrates inför rätta. Papper contra Stone», *Insikt och handling* val 18 (1994), s 77–107

1995

- »Preface by the editor», s 5–10; »Same basic development issues», s 11–32; »On the issue of global social justice», s 67–78; »Development and international integration», s 79–113, *The challenge of world poverty; essays on international development* edited by Hans Regnéll, Lund: Lund University Press 1995
- »Aristoteles idéer om ett naturligt biologiskt system», *Människan och naturen. Rapport från Platonsällskapets tolfte symposium (Lund 4–7 juni 1993)*
Lund: Platonselskabet 1995, s 37–48
- »Federalism och demokrati», *Världen och vi* årg 47:3 (1995), s 4–6
- »Seneca», *Nationalencyklopedin* bd 16 (1995), s 366
- »Skepticism», *Nationalencyklopedin* bd 16 (1995), s 527
- »Sokrates», *Nationalencyklopedin* bd 17 (1995), s 45
- »Stoicism», *Nationalencyklopedin* bd 17 (1995), s 280
- »Svenska nej-sägare och överstatsmonstret», *Sydsvenska Dagbladet*

1995-09-04

1996

- »Federalism på avvägar», *Världen och vi* årg 48:3 (1996), s 7–8
- »Till minnet av Per Olof Bolding», *Världen och vi* årg 48:4 (1996), s 12
- »Vi minns Harmod Lannung», *Världen och vi* årg 48:3 (1996), s 4–5
- »Världsfederalism», *Nationalencyklopedin* bd 20 (1996), s 124
- »Zenons paradoxer», *Nationalencyklopedin* bd 20 (1996), s 280

1997

- »En bok om rättsordningen», *Världen och vi* årg 49:3–4 (1997), s 19–20
- »En gammal värld med mycket nytt», *Världen och vi* årg 49:3–4 (1997), s 7–10 [med Thorsten Nilsson]
- »Gertrud Lindblad» [minnesruna], *Sydsvenska Dagbladet* 1997-03-05
- »Målet närmare idag än på Platons tid. Syntesen av elittänkande och demokratisk ideologi kräver bra ledare och moral», *Svenska Dagbladet* 1997-02-19
- »Per Olof Bolding» [minnesruna], *Sydsvenska Dagbladet* 1997-02-05
- »Platons tankar om det onda», *Staten. Rapport fra Platonselskabets konference på Gammel Vraa Slot i Nordjylland 2.-5. Juni 1995*. Red. Jan Lindhardt, Århus 1997, s 23–31
- »Den stora och den lilla världen. Ett tema hos Hans Larsson om människan och kosmos», *Insikt och handling* vol 19 (1997), s 119–141
- »U Thant och Dag Hammarskjöld om ett bättre FN», *Världen och vi* årg 49:2 (1997), s 4–6

1998

- »Kommentar/Carl Tham. Ett horn i sidan till forskningselit», *Svenska Dagbladet* 1998-09-06
- »The World Federalist Movement : minnesbilder och reflexioner, mars 1998», *Världen och vi*, 1998, häfte 3 / 4, s 5–7

1999

»EU-motstånd utan förankring», *Sydsvenska Dagbladet*, 1999-06-19

2000

»Hans Larsson, Axel Hägerström och Ernst Cassirer», *Insikt och handling* vol 20 (2000) s 73–95

2001

»Filosofiskt bokslut. Förord; Inledning; Del 2 Etik och estetik; Del 4 Bortom vetenskapens gränser», *Insikt och handling* vol 21 (2001) s 9–117

*

Här har förtecknats böcker, artiklar mm, publicerade under eget namn eller under signatur. Osignerade artiklar av Regnéll finns många, bl a i *Lilla Uppslagsboken* bd 1–10, där han redigerade avdelningen filosofi, och i *Nationalencyklopedin*.

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 tjugoförsta i ordningen och innehåller material av och om samfundets tidigare ordförande, professor Hans Regnéll,

Vid sin bortgång efterlämnade Regnéll ett stort manuskript med titeln *Filosofiskt bokslut*, varav här ungefär en fjärdedel publiceras. Läsaren möter yrkesmannens personliga bokslut — Regnéll i samspråk med Platon, Kant, Hägerström, Hans Larsson, Narendra Soosania och andra.

Några personliga vänner till Hans Regnéll lämnar ytterligare facetter till bilden av honom. Sören Hallden, som har tagit del av hela bokslutet, reflekterar över några av dess partier. Svante Nordin presenterar en tyngdpunkt i Regnélls forskning, hans behandling av antik grekisk och romersk filosofi, och Gudmund Smith låter oss få del av hågkomster från barndom och studietid med Hans Regnéll. Volymen innehåller också Regnélls bibliografi.